



Edizione 2016

Il contenuto della presente opera e la sua veste grafica sono rilasciati con una licenza Common Reader

Attribuzione non commerciale - non opere derivate 2.5 Italia.

Il fruitore è libero di riprodurre, distribuire, comunicare al pubblico, rappresentare, eseguire e recitare la presente opera alle seguenti condizioni:

- dovrà attribuire sempre la paternità dell'opera all'autore
- non potrà in alcun modo usare la riproduzione di quest'opera per fini commerciali
- non può alterare o trasformare l'opera, né usarla per crearne un'altra

Per maggiori informazioni:

creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/




stores.lulu.com/galarico

Enrico Galavotti – Lorenzo Esposito

CRISTIANESIMO PRIMITIVO

dalle origini alla svolta costantiniana

Dove lo Stato è confessionale e la Chiesa è politica
la libertà è impossibile.

Giovanni Bovio, *Filosofia del diritto*, 1885

Nato a Milano nel 1954, laureatosi a Bologna in Filosofia nel 1977, ex docente di storia e filosofia a Cesena, Enrico Galavotti è webmaster del sito www.homolaicus.com il cui motto è

Umanesimo Laico e Socialismo Democratico.

Per contattarlo galarico@homolaicus.com

Sue pubblicazioni: lulu.com/spotlight/galarico

Nato a Pisa nel 1970, laureatosi a Milano in Economia Politica nel 1995, Lorenzo Esposito ha conseguito il Dottorato di Ricerca in Economia Politica a Roma nel 2002; ha pubblicato scritti sull'economia internazionale, la metodologia della scienza economica e la storia economica antica.

Per contattarlo lorenzoesposito@yahoo.it

In questo testo ha scritto il capitolo *La nascita del cristianesimo*.

Introduzione

Con la svolta costantiniana nasce il *cesaropapismo*, cioè la divinizzazione dell'imperatore in nome del cristianesimo, con la conseguente cristianizzazione integrale dello Stato e la politicizzazione della chiesa.

Era inevitabile questo processo? La storiografia cattolica dice di sì, in quanto nella tarda antichità religione e Stato non conoscevano che un'integrazione reciproca, un legame indissolubile. Semmai Costantino sbagliò - ma questo lo dice solo la storiografia cattolica, non quella ortodossa - quando volle affermare il dominio assoluto dell'*imperium* sul *sacerdotium*.

In realtà il processo non era inevitabile, e per due ragioni: una, in riferimento allo Stato, riguarda l'Editto di tolleranza di Milano e, prima ancora, quello di Sardica emanato da Galerio, i quali avevano posto le basi giuridiche per il superamento della religione di stato; l'altra, in riferimento alla chiesa, riguarda la celebre frase evangelica di Mc 12,17, secondo cui Dio e Cesare sono due realtà separate.

La *Lettera a Diogneto* spiegava molto bene come un cristiano potesse comportarsi contemporaneamente come *cittadino* nell'ambito dello Stato e come *credente* nell'ambito della chiesa. In questa direzione, d'altra parte, andava interpretata l'affermazione di Gv 18,36 secondo cui il regno di Cristo non è di «questo mondo».

Dunque la possibilità di costruire uno Stato laico e una chiesa libera c'era, ma la storia, a causa delle debolezze degli uomini, procedette diversamente. La chiesa cristiana non sbagliò quando combatté con tutte le sue forze l'integralismo pagano dello Stato romano; sbagliò quando volle sostituire quell'integralismo con il proprio, eliminando d'autorità ogni voce dissidente.

L'ideologia politica del cesaropapismo, seppur modificata, col passar dei tempi, dalle teorie del costituzionalismo, del giusnaturalismo, del contrattualismo, della sovranità popolare, della democrazia rappresentativa, dello Stato laico ecc., è rimasta sostanzialmente immutata in quell'area geo-politica caratterizzata dalla religione cristiana, sia essa di confessione ortodossa, cattolica o protestante

(e lo stesso si può dire dell'area ebraico-islamica). Sono soltanto cambiate le forme.

L'impero zarista infatti ereditò, in maniera ancora più accentuata, il cesaropapismo bizantino, che i bizantini hanno sempre definito col termine di «sinfonia» o di «sacra diarchia». Dal canto loro, gli Stati cattolici e protestanti moderni, tra concordati, intese o taciti compromessi, non hanno mai smesso di servirsi della religione per fini di potere.

Gli unici momenti in cui tale ideologia politica ha subito degli scossoni non indifferenti sono stati quelli delle due rivoluzioni più importanti: *francese* e *russa*, allorché l'idea di una separazione dello Stato dalla chiesa cominciò a incontrare un'effettiva applicazione.

Oggi tuttavia anche il sistema del cosiddetto «socialismo reale» si è dissolto. In campo «religioso» il governo della *perestrojka*, per la prima volta, ammise che la contrapposizione ideologica di Stato e chiesa, usata in maniera politica, era stata uno sbaglio clamoroso. Nessuno aveva il diritto di imporre alla società un'ideologia opposta a quella religiosa. Abolendo l'ateismo di Stato (mascherato da una laicità fittizia), i paesi ex-socialisti non hanno reintrodotta ovviamente il cesaropapismo: semplicemente hanno constatato che se la chiesa può essere tenuta separata dallo Stato, non può essere tenuta separata anche dalla *società*. È dunque nella società che devono democraticamente confrontarsi laicità e religione, lasciando che sia la storia a decidere l'esito finale.

Quanto alla storiografia cattolica, qui è bene precisare che la sua critica del cesaropapismo non è mai stata disinteressata, in quanto a quella ideologia politica essa ha sempre contrapposto il «papo-cesarismo», cioè la monarchia pontificia e l'uso strumentale dei poteri dello Stato. Ambrogio di Milano, nei suoi rapporti soprattutto con l'imperatore Teodosio, darà un contributo decisivo a questa dottrina.

Se si esamina, senza pregiudizi di sorta, la storia dell'impero bizantino, ci si accorgerà facilmente che il cesaropapismo è riuscito a imporsi solo in maniera *politica*, non ideologica. Molti imperatori cercarono di piegare la chiesa ortodossa alla loro propria ideologia, ma non vi riuscirono (due grandi oppositori alle pretese ierocratiche degli imperatori furono Crisostomo e Massimo Confessore). La

chiesa ortodossa è rimasta sostanzialmente fedele all'ideologia del cristianesimo primitivo.

Viceversa, se si esamina la storia della chiesa cattolica medievale, si noterà, con altrettanta facilità, che essa non solo ha cercato continuamente di subordinare a sé ogni potere statale, ma ha anche modificato gli elementi sostanziali dell'ideologia cristiana primitiva per potersi opporre più efficacemente sia contro lo Stato sia contro la stessa chiesa ortodossa (si pensi, ad es., al *Filioque*, ai dogmi sul primato del papa, sulla sua infallibilità, su Maria ecc.).

La chiesa cattolico-romana riuscì a creare nel Medioevo una situazione così gravosa e insopportabile che la riforma protestante, pur con tutti i suoi limiti, costituì sicuramente un momento di grande emancipazione.

Resta tuttavia il fatto che una religione, pur così politicamente rassegnata come il cristianesimo primitivo, riuscì ad avere un successo incredibile dopo ben trecento anni di persecuzioni. Tra tutte le spiegazioni che han dato gli storici, forse queste tre meritano più delle altre:

1. il cristianesimo non era politicamente rassegnato quando si trattava di non riconoscere la divinità all'imperatore: i martiri davano l'impressione, pur non difendendosi militarmente, di avere una fede capace di contestazione politica;
2. il cristianesimo aveva degli aspetti comunitari di assistenza sociale tra i propri seguaci e tra questi e gli elementi bisognosi della collettività in generale, che sicuramente facilitavano le conversioni esplicite o comunque le adesioni implicite, i consensi indiretti. In tal senso è indubbio che il cristianesimo non si ponesse affatto né come setta filosofica né come religione per pochi iniziati;
3. il cristianesimo, non avendo una patria (un territorio geografico) da difendere, non si legava a usi e costumi che potessero distinguerlo nettamente da altre ideologie o religioni. I pochi riti che praticava erano alla portata di tutti, facili da ricevere, da imparare e da amministrare. I cristiani non hanno mai avuto particolari regole dietetiche, rigide osservanze da rispettare...: è stato anche questo che ha permesso loro di universalizzarsi molto facilmente.

Storia di Israele

Dal primo censimento romano alla distruzione di Gerusalemme

La stragrande maggioranza delle notizie che abbiamo della Palestina del primo secolo proviene dai testi di Giuseppe Flavio, un militare ebreo che al tempo della guerra giudaica del 66-74 d.C. passò dalla parte dei romani e contribuì alla disfatta del proprio popolo. A titolo di favore per i servizi resi l'imperatore Vespasiano gli permise di raccontare la storia di quelle vicende, cosa che egli fece pubblicando due volumi: *Guerra Giudaica* (Mondadori 1982) e *Antichità Giudaiche* (Utet 2006)

È evidente che, per questa ragione, Giuseppe Flavio non può essere considerato uno storico attendibile, sia perché odiava a morte il partito zelota, che fu il protagonista principale di quella guerra, sia perché, per poter pubblicare i propri testi, non poteva mettere i romani in cattiva luce, almeno non più di quanto gli permettesse di fare il suo rapporto servile nei confronti di Roma.

D'altra parte anche gli *Atti degli apostoli* non possono essere considerati un testo storicamente affidabile, anzi, per molti versi, lo sono ancor meno di quelli di Flavio. I motivi sono semplici: i cristiani avevano in odio i capi giudei per aver fatto giustiziare il loro messia; inoltre il cristianesimo petro-paolino si poneva in netta antitesi all'ebraismo in generale, non avendo alcun interesse a realizzare una liberazione politico-nazionale della Palestina. Peraltro tutte le affermazioni di Flavio riguardanti il coinvolgimento di Cristo e del suo movimento alla lotta di liberazione nazionale, sono state in varie maniere interpolate da redattori cristiani.

Questa ricostruzione sintetica si è avvalsa soprattutto del testo di S. G. F. Brandon, *Gesù e gli Zeloti*, Rizzoli, Milano 1983.

*

Secondo il Vangelo di Luca la nascita di Gesù viene a coincidere col censimento ordinato dai romani il 6 d.C., allorché la Giudea venne incorporata per la prima volta entro il loro impero. Il censimento doveva servire per la ripartizione dei tributi, cosa che porte-

rà, di lì a poco, alla nascita del partito di opposizione anti-romana degli zeloti. Secondo invece il Vangelo di Matteo, Gesù sarebbe nato pochi anni prima della morte di Erode il Grande, che avvenne il 4 a.C.: una data importante per il popolo ebraico, in quanto dal 129 a.C., dopo essersi liberati, grazie ai Maccabei, della dominazione seleucide, gli ebrei avevano goduto dell'indipendenza nazionale.

Erode era stato odiato dagli ebrei per la sua origine idumea e per il suo filo-paganesimo, e tuttavia, sotto il suo regno, la Palestina non era stata costretta a pagare il tributo a un governo straniero né a vedere truppe straniere sul proprio territorio. Ma Erode non poteva decidere, senza il consenso imperiale romano, chi avrebbe potuto succedergli. Infatti suo figlio Archelao dovette recarsi a Roma e, proprio in quella occasione, gli ebrei si ribellarono alle truppe romane del comandante Sabino, ch'erano state inviate per mettere al sicuro l'ingente patrimonio dello stesso Erode. Gli ebrei, soprattutto i farisei e gli zeloti, volevano piena indipendenza nazionale, anche dagli erodiani.

Uno dei capi di questa sommossa era stato Giuda, figlio di Ezechia, che aveva occupato il palazzo erodiano di Sepphoris in Galilea, impadronendosi dei beni e delle armi. E come Ezechia era stato giustiziato, nel 47 a.C., dal giovane Erode, quando ancora questi era al servizio di suo padre Antipatro, prefetto del palazzo di Ircano, ultimo sovrano asmoneo, così Giuda venne fatto giustiziare, insieme ad altri duemila (crocifissi), dal governatore romano della Siria, Varo, accorso in aiuto delle truppe romane stanziato a Gerusalemme, nel 4 d. C. Poco prima di morire, Erode aveva fatto giustiziare due farisei, Giuda e Mattia, che avevano incitato il popolo a distruggere la grande aquila dorata che il re aveva fatto innalzare sulla porta principale del Tempio di Gerusalemme.

L'imperatore Augusto decise di porre la Giudea e la Samaria sotto il diretto controllo di Roma, di cui appunto il censimento del 6 d.C. doveva costituire eloquente dimostrazione, dopo che aveva constatato quanto Archelao, nominato etnarca di quei territori nel 4 a.C. (fino al 6 d.C.), non fosse all'altezza della situazione.¹ D'altra parte Roma temeva enormemente che tra le due province di Egitto e Siria

¹ Archelao aveva anche permesso di ricostruire completamente l'insediamento esseno del Mar Morto, distrutto da un terremoto nel 31 a.C., e che costituirà una delle basi zelote al tempo della guerra giudaica.

fosse presente un territorio, quale appunto la Palestina, in stato di aperta ribellione.

L'incarico tecnico del censimento venne affidato a P. Sulpicio Quirinio, legato della Siria, cui veniva ora annessa la provincia di Giudea e Samaria. Procuratore di Giudea e Samaria era però Coponio, che governava quella provincia con pieni poteri, ivi incluso quello delle sentenze capitali.

La reazione degli ebrei al censimento fu immediatamente ostile: un certo Giuda di Galilea (il Galaunita, della città di Gamala), appoggiato da un fariseo chiamato Saddok, provocò una rivolta, nonostante il sommo sacerdote Joazar cercasse di dissuaderli. Due figli di questo Giuda, Menahem e Eleazar, diverranno capi della grande guerra anti-romana che scoppierà nel 66 d.C. Questi rivoltosi facevano parte del partito degli zeloti, che rappresentava l'ala progressista del fariseismo. Alcuni di questi zeloti si ritroveranno nel partito nazareno del Cristo (Mc 3,18; Lc 6,15; At 1,13).

Il partito zelote era radicale, estremista, teocratico, non disposto a transigere sui principi e non alieno all'uso di strumenti terroristici e di guerriglia urbana: molto difficilmente un episodio come quello della conversione di Levi-Matteo al discepolato del Cristo, avrebbe potuto trovare posto negli «Annali» delle loro attività. Eppure proprio la presenza di elementi zelotiani all'interno del partito nazareno deve farci pensare che dopo la sconfitta degli zeloti, in occasione del censimento, chi ne raccolse l'eredità politica fu proprio quello del Cristo, anche se lo stesso partito zelote si riprenderà proprio dopo il fallito tentativo insurrezionale dei nazareni (una parte del movimento zelote confluirà anche tra gli Esseni).

Intorno al 9 d.C. a Coponio successe Marco Ambibulo, cui seguì Annio Rufo (12-15 d.C.). Intanto Quirinio, legato di Siria, aveva depresso il sommo sacerdote Joazar, contro il quale il popolo si era rivoltato, e aveva nominato Ananus (suocero del famoso Caifa dei vangeli) suo successore. L'interferenza politica dei romani in questa prestigiosa carica religiosa era cosa del tutto inedita per i giudei. Il successivo procuratore, Valerio Grato (15-26 d.C.), deporrà e nominerà non meno di quattro sommi sacerdoti, assegnando infine la carica a quel Caifa che risulterà protagonista principale dell'esecuzione del Cristo. Questo spiega il motivo per cui il clero del Tempio era caduto enormemente in discredito presso le popolazioni politicamen-

te impegnate a lottare contro Roma (non a caso durante la cacciata dei mercanti dal Tempio, da parte del Cristo, nessuno intervenne per fermarlo).

Poi fu la volta di Pilato, nominato prefetto della Giudea nel 26 d.C.: vi rimase in carica fino al 36, cioè fin qualche anno dopo la morte del Nazareno. Pilato, che risiedeva a Cesarea Marittima, non era mai piaciuto ai giudei, perché troppo arrogante. Il primo incidente diplomatico, quando egli tentò di introdurre a Gerusalemme, di notte, le insegne dell'imperatore, che i romani già consideravano alla stregua di un dio, era avvenuto proprio all'inizio del suo mandato.

I giudei erano ormai prossimi alla rivolta quando Pilato preferì rimuovere le immagini profane per evitare il bagno di sangue che ne sarebbe conseguito. È però probabile che Pilato avesse ordito una provocazione del genere, ch'era senza precedenti, su suggerimento di Seiano, il potente favorito di Tiberio, noto per le sue posizioni antisemite.

La seconda provocazione di Pilato è relativa al momento in cui fece esporre nel palazzo di Erode a Gerusalemme degli scudi dorati che recavano i nomi dell'imperatore e delle persone che gli avevano dedicato quegli scudi (probabilmente nell'iscrizione vi era un riferimento alla «divinità» dell'imperatore). I nobili della città protestarono presso l'imperatore Tiberio che, per evitare incidenti, ordinò di rimuovere gli scudi contestati e di farli appendere nel Tempio di Augusto a Cesarea.

Un terzo incidente lo si ebbe quando Pilato, senza consultare le autorità civili ebraiche, impiegò parte del sacro tesoro del Tempio di Gerusalemme per finanziare la costruzione di un acquedotto che avrebbe portato acqua nella città: scoppiarono delle rivolte che vennero soffocate nel sangue dai romani.

Il quarto episodio riguardò lo stesso Gesù Cristo, preceduto dall'arresto di alcuni rivoltosi coinvolti in un'azione eversiva, di cui v'è traccia persino nei vangeli, pur sempre molto reticenti nel mostrare gli aspetti politici del Nazareno. Non dimentichiamo che Gesù fu crocifisso con altri due sediziosi e barattato con un altro ancora (Barabba). La data varia dal 29 al 33 d.C.

Infine, sotto la direzione di un loro leader, alcuni samaritani tentarono di radunarsi sul monte Garizim, a loro sacro, probabilmente per preparare una rivolta contro i romani. Pilato prevenne la sedi-

zione inviando l'esercito: molti samaritani vennero uccisi e i capi della rivolta furono giustiziati. Ne seguì una formale protesta dei samaritani presso Vitellio, all'epoca legato della provincia romana della Siria, che diede loro ascolto e rimandò Pilato a Roma, sostituendolo con Marcello.

Rimosso Pilato dal suo incarico, Vitellio si recò a Gerusalemme durante una Pasqua, forse quella del 36 d.C., per ripristinare l'ordine nella nazione dei giudei. L'unica cosa che fece però fu quella di sostituire il sommo sacerdote Caifa con Jonathan ben Anano (36-37). L'anno dopo, per ordine di Tiberio, radunò le truppe a Tolemaide in vista di una spedizione punitiva contro Aretas, re di Petra. E su richiesta dei giudei evitò di far passare le proprie truppe attraverso la Giudea. Tuttavia, quando tornò a Gerusalemme depose anche il sommo sacerdote Jonathan, sostituendolo con Theofilo ben Anano (37-41).

Intanto giunse notizia della morte dell'imperatore Tiberio: Vitellio impose agli ebrei un giuramento di fedeltà a Gaio (Caligola), nuovo imperatore (37-41 d.C.), che diede prova del suo apprezzamento per l'appoggio ottenuto, per la successione a Tiberio, da parte di Agrippa I, nipote di Erode il Grande, permettendo a quest'ultimo, nel 39 d.C., di ottenere la tetrarchia ch'era stata di Filippo, morto nel 34 d.C., insieme col titolo di re e, successivamente, anche la tetrarchia di Erode Antipa, depresso ed esiliato da Gaio in Spagna.

La luna di miele tra Roma e gli ebrei durò tuttavia molto poco. A Jamnia, sapendo che l'imperatore era ossessionato dall'idea di far accettare politicamente la propria divinità, i gentili, per ingraziarselo, fecero erigere un altare per offrirgli dei sacrifici. Gli ebrei della città reagirono immediatamente distruggendolo. Per vendicarsi Gaio ordinò al legato di Siria, Petronio, di erigere una colossale statua dorata di Zeus all'interno del Tempio di Gerusalemme, com'era stato fatto nel 167 a.C. dal re Antioco Epifane.

Petronio si recò in Giudea, nel 39-40 d.C., con un esercito di due legioni e un forte contingente di truppe ausiliarie. Intanto Agrippa era riuscito a convincere Gaio a desistere da un proposito che avrebbe provocato un massacro generale. In cambio Gaio chiedeva che le comunità di gentili presenti in Palestina potessero erigere tranquillamente qualunque altare pagano. Il suo improvviso assassinio scongiurò la ribellione armata dei giudei.

Agrippa era abbastanza stimato dalla popolazione ebraica e persino dai romani, tanto che il nuovo imperatore Claudio, per premiarlo della fiducia mostrata contro le follie di Caligola, gli concesse di governare anche in Giudea, il che lo portava ad amministrare un'estensione territoriale equivalente a quella dell'antico regno di Erode il Grande, anche se sotto l'egida di Roma. Claudio intanto, nel 41 d.C., fu costretto a proibire l'immigrazione di molti giudei verso Alessandria, fuggiti da Israele per l'insostenibilità della situazione fiscale e il processo di concentrazione della proprietà.

Stando agli *Atti degli apostoli*, Agrippa fece assassinare Giacomo, fratello di Giovanni, e incarcerare Pietro, che fu poi fatto evadere. Prima di questi fatti era stato eliminato Stefano, che accusava apertamente i sacerdoti giudei di aver fatto giustiziare Gesù. Pietro fu sostituito, alla guida della comunità cristiana di Gerusalemme, dal fratello di Gesù, Giacomo detto «il Minore» nel *Nuovo Testamento*.

Avendo intenzione di consolidare il proprio regno e temendo che i romani potessero rimuoverlo in qualunque momento, Agrippa chiedeva un appoggio esplicito da parte delle autorità giudaiche. E per questo in due occasioni si rese sospetto alle autorità romane. La prima quando tentò di ricostruire le mura settentrionali di Gerusalemme, da cui erano entrate le truppe sia di Pompeo nel 63 a.C. che di Erode e Sossio nel 37 a.C. (e da dove entreranno anche quelle di Tito nel 70 d.C.): gli venne impedito quando Vibio Marso, legato di Siria, informò del pericolo l'imperatore Claudio. La seconda occasione fu quando invitò cinque principi, vassalli di Roma, ad una riunione a Tiberiade, per rafforzare delle intese politiche nelle province orientali dell'impero.

Agrippa morì improvvisamente nel 44 d.C., quando il figlio era ancora troppo giovane per succedergli: il che indusse Claudio ad amministrare direttamente tutti i suoi territori. Solo qualche anno dopo alcune parti del regno di Agrippa, che non riguardavano la Giudea, vennero assegnate al figlio Agrippa II.

La seconda amministrazione romana fu un disastro per le sorti della popolazione ebraica. Il procuratore Cuspio Fado (44-46 d.C.), il primo succeduto ad Agrippa I, fece giustiziare Tholomaios, che aveva provocato disordini ai confini con la Nabatea e l'Idumea. Poi fu la volta di Theudas, un predicatore politico che invitava i giudei ad attraversare il Giordano per rifugiarsi in una zona desertica

della Transgiordania, da dove si sarebbero organizzati in funzione anti-romana: fu catturato e decapitato, e con lui molti altri.

Sotto il procuratore (ebreo apostata) Tiberio Alessandro (46-48 d.C.), succeduto a Fado, vennero crocifissi due rivoltosi zeloti, Simone e Giacomo (o Giacobbe), figli di Giuda il Galileo. Sempre al tempo di Tiberio Alessandro ci fu in Giudea una grave carestia, che per due anni ebbe conseguenze disastrose per buona parte della popolazione, non più in grado di pagare le tasse; e sotto il suo successore, Ventidio Cumano (48-52 d.C.), si ebbe una nuova strage di giudei durante le feste di Pasqua, in prossimità del Tempio di Gerusalemme, semplicemente perché gli ebrei radunati nei cortili per il culto reagirono immediatamente a un gesto osceno fatto da un soldato romano di servizio sul tetto del portico del Tempio.

Il secondo incidente si ebbe quando fu assalito e depredato un servitore dell'imperatore sulla strada che conduceva a Beth-oron. Il procuratore inviò truppe a saccheggiare i villaggi vicini, arrestandone i capi. Durante le operazioni un soldato romano bruciò una copia della Torah. Gli ebrei furono così furiosi che Cumano si risolse a giustiziare il soldato.

Il terzo incidente segnò la fine del mandato palestinese di Cumano. Tutto ebbe inizio con l'uccisione di alcuni galilei, in viaggio verso Gerusalemme, da parte degli abitanti di un villaggio samaritano. I galilei chiesero vendetta a Cumano, che però non fece nulla. Allora i galilei chiesero aiuto ai giudei e questi si misero al seguito di un certo Eleazar, figlio di Deinaios, del partito zelota, che riuscì a massacrare alcuni samaritani. A questo punto Cumano intervenne con la forza, eliminando molti rivoltosi giudei. I samaritani però si rivolsero a Quadrato, legato di Siria, perché svolgesse un'indagine. Questi fece giustiziare vari giudei catturati da Cumano e inviò a Roma in catene i sommi sacerdoti Gionata e Ananias, e il comandante del Tempio, Ananus. Grazie all'intercessione di Agrippa, questi ebrei ottennero un verdetto favorevole; viceversa Cumano fu esiliato e un suo tribuno giustiziato in pubblico.

L'imperatore Claudio pensò di sostituire il procuratore Cumano con l'ex-liberto Antonio Felice (52-60 d.C.), il quale scandalizzò subito gli ebrei, sposando Drusilla, sorella di Agrippa, dopo aver costretto al divorzio il marito di lei. Subito dopo tentò di stroncare i numerosi movimenti messianici di quel periodo, e riuscì anche

a catturare Eleazar, inviandolo a Roma, e a far crocifiggere molti zeloti al suo seguito, che i romani peraltro cominciarono a chiamare col nome di «sicari», in quanto eliminavano clandestinamente con una spada corta, in occasione di feste religiose, quegli ebrei di alto rango che collaboravano coi romani. Fu così p. es. che uccisero il sommo sacerdote Gionata.²

Al tempo di Felice un pericoloso sovversivo di origine egiziana aveva raccolto una turba di circa quattromila persone con cui si preparava ad entrare con forza a Gerusalemme dal Monte degli Ulivi. Felice non si lasciò prendere di sorpresa e riuscì a uccidere quattrocento rivoltosi e a farne prigionieri altri duecento. L'egiziano riuscì a fuggire e i suoi seguaci continuarono a incitare i giudei a far guerra contro i romani.

Quando Nerone subentrò a Claudio, il procuratore Antonio Felice fu sostituito con Porcio Festo (60-62 d.C.), il quale si trovò subito in urto coi giudei, non avendo fatto nulla per impedire ad Agrippa II di costruire un palazzo che dominava dall'alto il Tempio di Gerusalemme. La cosa si risolse grazie alla mediazione dell'imperatrice Poppea, e Nerone sostituì Festo con Lucecio Albino (62-64 d.C.).

Lucecio non era ancora arrivato in Giudea, quando Agrippa II aveva nominato il sadduceo Ananus sommo sacerdote, il quale, senza chiedere alcuna autorizzazione ai romani, convocò il Sinedrio al fine di processare e far lapidare Giacomo (il Giusto), fratello di Gesù Cristo e capo della comunità cristiana di Gerusalemme. L'azione suscitò le proteste di molti uomini influenti della città e Albino, al suo arrivo, sostituì immediatamente Ananus con Joshua ben Damneo (o Damnaios) (63 d.C.).

Albino fu persona particolarmente venale e corrotta, ma il suo successore, il procuratore Gessio Floro (64-66 d.C.), fu peggio. Costui infatti era particolarmente avido (metteva mano al tesoro del Tempio) e infliggeva ingiusti castighi, manifestando apertamente il proprio disprezzo per il popolo ebraico: p. es. non si accontentava di sedare le rivolte ma dava anche ordine alle truppe di saccheggiare le

² Da notare che i sommi sacerdoti, pur essendo nominati, a partire dal regno di Agrippa I, dai dinasti erodiani e non più dai romani, avevano perso qualunque stima da parte della popolazione ebraica, proprio perché non erano disposti a un'insurrezione armata contro Roma.

città. Fu lui, dopo essere stato costretto a ritirarsi da Gerusalemme, a riferire a Cestio Gallo, legato di Siria, che la Giudea era in rivolta.

In effetti Eleazar, comandante del Tempio e figlio del sommo sacerdote Ananus, con alcuni seguaci zeloti che si opponevano a Roma e ai collaborazionisti giudei, persuase i sacerdoti sadducei, nonostante l'opposizione dell'alto clero, a interrompere il sacrificio quotidiano offerto a favore dell'imperatore e del popolo romano, che si svolgeva presso il Tempio di Gerusalemme. Era non solo una rottura tra alto e basso clero, ma anche una provocazione esplicita nei confronti di Roma.

Gli zeloti arrivarono persino a distruggere la casa del sommo sacerdote Ananias e i palazzi dei dinasti erodiani Agrippa e Berenice, e a incendiare gli archivi pubblici per impedire il recupero dei debiti (di qui il loro successo presso le componenti rurali). Occuparono anche la fortezza Antonia.

Nell'estate del 66 d.C. registriamo anche l'attacco zelota alla guarnigione romana della fortezza di Masada, presso il Mar Morto, che viene occupata dal partito degli zeloti capeggiato da Menahem, un figlio di Giuda il Galileo, per ricavare armi in abbondanza e per difendersi in una roccaforte ben costruita.

Menahem arma un suo esercito e partendo da Masada marcia verso Gerusalemme, intenzionato a diventare capo dello zelotismo: al suo arrivo, gli zeloti costrinsero addirittura le truppe di Agrippa II ad arrendersi, mentre alla guarnigione romana non restava che rifugiarsi nelle tre torri erodiane. Il sommo sacerdote Ananias e suo fratello Ezekias furono giustiziati. Ma Menhaem entrò in conflitto con i rivoluzionari di Eleazar, che, non volendo riconoscerlo come «messia galileo», lo uccisero a tradimento. I seguaci di Menhaem tornarono a Masada, dove elessero loro capo Eleazar ben Jair, parente di Menhaem. Intanto Eleazar massacrava gli ultimi romani rimasti in città.

Al sentire che a Gerusalemme non esisteva più alcuna guarnigione romana, scoppiarono dei pogrom antisemiti a Cesarea, Filadelfia, Gerasa, Pella, Gadara, Tolemaide, Gaza e in molte altre città del Vicino Oriente. Così nell'ottobre-novembre del 66 d.C. Gerusalemme e tutta la Palestina erano in rivolta. Il legato della Siria Cestio Gallio, su richiesta di Gessio Floro, entrò in Palestina con la XII Legione, arricchita anche da altri reparti di rinforzo, per normalizzare

la situazione.

Partito da Antiochia con le sue truppe, Gallio distrugge e saccheggia alcune città della Galilea e della Samaria, incontrando scarsa resistenza, infine arriva ad assediare Gerusalemme. Qui tuttavia indugia, temendo di non avere forze sufficienti per tenere in mano un'intera città; pur essendo già riuscito ad aprire una breccia nelle mura del Tempio, ordina ai suoi soldati di ritirarsi sul monte Scopus e poi d'interrompere l'assedio. La cosa lascia stupiti gli zeloti, che però ne approfittano subito, inseguendo la legione in ritirata e distruggendone totalmente la retroguardia.

Gerusalemme rimane completamente in mano dei giudei, che eleggono Giuseppe ben Gorion e il sommo sacerdote Ananus comandanti supremi della città liberata dai romani, con l'incarico speciale di organizzare i lavori per l'innalzamento delle mura più esterne.

Con la disfatta della XII Legione anche il resto della Palestina tornava in mano dei rivoltosi; vengono eletti dal Sinedrio vari capi che presidiano tutte le maggiori città: proprio in questo periodo Giuseppe Flavio viene inviato a governare la Galilea, mentre Giovanni Zebedeo, con la sua *Apocalisse*, chiede ai giudeo-cristiani della diaspora di appoggiare la rivolta con tutte le loro forze.

Intanto a Roma l'imperatore Nerone (nel 67 d.C.) sostituisce il legato di Siria, Cestio Gallio, col generale veterano Vespasiano e lo incarica, coadiuvato da Tito, figlio di Vespasiano, di disperdere i ribelli. Il generale viene inviato ad Antiochia, la capitale della Siria, per assumere il comando delle legioni V e X. Nel frattempo Tito viene inviato ad Alessandria per condurre la XV legione dall'Egitto alla Siria e unire le sue forze a quelle del padre: in tutto tre legioni, un certo numero di coorti ausiliarie, truppe fornite da re locali, amici dei romani, per un totale di circa sessantamila uomini.

L'attacco alla Palestina avviene da nord, come già aveva tentato Cestio Gallio. Le truppe romane prima danno man forte alla città di Sepphoris, la più grande della Galilea, che era rimasta fedele a Roma. Poi attaccano tutte le altre città della Galilea in mano ai ribelli giudei, bruciando ogni cosa, trucidando tutti i giovani e riducendo gli altri in schiavitù. Giuseppe Flavio, dopo un tentativo di resistenza nella città di Jotapata, è costretto a fuggire e infine si consegna ai romani in cambio della vita e della promessa di aiutarli contro gli zelo-

ti.

Mentre Vespasiano si assicura, non senza qualche rovescio di entità limitata, il controllo delle città della Galilea, a Gerusalemme il partito degli zeloti, appoggiati dagli Idumei, mette a morte molte personalità influenti della città, accusate di collaborare coi romani (il tradimento di Flavio aveva avuto un certo peso su queste accuse): anche il sommo sacerdote Ananus, che si era opposto agli eccessi dell'estremismo zelota, viene giustiziato dai rivoltosi. Intanto la comunità monastica di Qûmran, presso il Mar Morto, viene completamente distrutta dai romani nel 68 d.C. Di essa si ritroverà la biblioteca solo nel 1947.

Nel corso di questi eventi e mentre Vespasiano si preparava a marciare per assediare Gerusalemme, giunse notizia che a Roma Nerone era morto e Galba gli era succeduto. Ma dopo circa sette mesi soltanto, Galba venne ucciso e salì al trono il suo rivale Ottone. Dopo poco tempo Vitellio, che era stato legato della provincia di Siria, s'impadronì del potere a Roma e la situazione divenne caotica. Di questa situazione gli ebrei non seppero approfittare per stringere alleanze con forze straniere.

Nel luglio del 69 d.C. Vespasiano viene nominato imperatore e quindi ritorna a Roma per assumere la carica, sicché le operazioni militari rimangono sotto il comando del figlio Tito. Il 69 d.C. passò alla storia come l'anno dei quattro imperatori: Galba, Ottone, Vitellio e, infine, Vespasiano, che prevalse sugli altri.

Tito raccoglie le tre legioni precedentemente comandate dal padre, aggiunge a queste la ricomposta XII Legione e, attraversando la Samaria, raggiunge abbastanza facilmente la zona di Gerusalemme. All'interno della città il potere è detenuto da almeno tre capi zeloti: Giovanni, figlio di Levi, detto anche Giovanni di Gischala, un galileo ch'era fuggito dalla sua terra al tempo della conquista di Vespasiano: ora governava il centro della città; Simone, figlio di Ghiora, che presidiava la cinta esterna e infine Eleazar, che gestiva il Tempio.

All'inizio la scarsità di viveri fece nascere alcune contese tra i vari partiti. Giovanni, fingendo di offrire un sacrificio, mandò uomini a massacrare Eleazar e i suoi, impadronendosi così del Tempio. La città si divise allora in due fazioni.

Gerusalemme a quel tempo aveva ben tre cinta di mura che

erano state rinforzate e ulteriormente protette durante i mesi in cui i giudei avevano controllato indisturbati la città: non sarebbe stato facile conquistarla. Intanto Giuseppe Flavio, che si trovava al seguito dell'esercito di Tito, teneva discorsi vicino alle mura della città per convincere i suoi connazionali ad arrendersi e a disertare dalla guerra, voluta, secondo lui, dal partito estremista degli zeloti.

I romani, forti della loro esperienza di assedio delle città, impedirono agli abitanti di fuggire e li costrinsero alla resa per fame. Giovanni di Gischala venne catturato e imprigionato a vita; Simone figlio di Ghiora, un altro capo zelota, sarà giustiziato durante le celebrazioni della vittoria sui giudei. Dopo il Tempio, anche il resto della città di Gerusalemme venne abbondantemente distrutto e dato alle fiamme: le mura della città furono completamente rase al suolo tranne alcune torri strategiche. I morti furono centinaia di migliaia: soltanto i prigionieri portati a Roma furono 97.000. Giuseppe Flavio parla addirittura di 1,1 milioni di morti, su una popolazione complessiva di circa 2,5 milioni. Tacito sostiene che i morti a Gerusalemme furono circa 600.000.

Chi descrisse con dovizia di particolari tutte queste cose fu Giuseppe Flavio, il quale però non fa mai alcun riferimento al movimento nazareno o cristiano. Anzi nei suoi testi tutti i riferimenti al Cristo o ai cristiani sono chiaramente interpolati, per cui essi non hanno alcun valore per riuscire a capire il contenuto politico del messaggio del Nazareno e dei suoi seguaci, né il ruolo che i cristiani ebbero nel corso della guerra giudaica. Si può soltanto presumere che, proprio in forza di quelle manomissioni, il messaggio del Cristo non era affatto di tipo etico-religioso come la chiesa cristiana ha sempre voluto far credere, a partire dalle tesi petro-paoline.

Non è infatti da escludere che Flavio vedesse i cristiani della prima ora in cattiva luce, proprio in quanto all'interno del movimento nazareno vi erano sicuramente degli elementi provenienti dall'area zelota. Sicché le interpolazioni cristiane nei suoi scritti possono anche essere intese nel senso che Flavio parla bene non del «Gesù storico» ma del «Cristo della fede», proprio perché nelle parti omesse dai cristiani ne parlava politicamente male.

È interessante tuttavia osservare che, secondo la tradizionale storia della Chiesa, durante la guerra del 66-74 i cristiani fuggirono a Pella, oltre il Giordano, evitando così di compromettersi con la rivol-

ta. Come noto i Sinottici (Mc 13,1-36; Mt 24,1-51; Lc 21,5-28), scritti dopo il 70, contengono riferimenti alla distruzione del Tempio e alla guerra giudaica, fatti passare come eventi profetizzati dal Cristo. In ogni caso la comunità cristiana di Gerusalemme scomparve definitivamente dopo il 70 e nessuno dei suoi documenti ci è stato conservato (le lettere di Paolo, pur essendo state scritte prima, non contengono alcun riferimento alla storicità del Cristo e del movimento nazareno).

Negli anni successivi alla distruzione del Tempio, fino al 74 d.C. le operazioni di rastrellamento e di distruzione dei centri di resistenza dei ribelli continuarono con l'assedio e l'assalto alle fortezze di Masada, Macheronte, Herodium... Erano infatti rimaste attive delle roccaforti o delle fortezze in mano ai giudei. Uno degli ultimi episodi della guerra giudaica fu l'assedio e la conquista della fortezza di Masada, avvenuto verso il 74 dopo Cristo. Quando i romani riuscirono a prendere e ad entrare nella cittadella fortificata, trovarono che i soldati ebrei avevano ucciso tutte le donne e i bambini e si erano suicidati tutti quanti per non subire l'onta di cadere nelle mani del nemico (i morti furono 960). Gli ultimi zeloti rifugiatisi in Egitto furono sterminati.

Al tempo di Traiano, tra il 115 e il 117 d.C., si ebbe una seconda rivolta dei giudei, questa volta della diaspora. La repressione romana fu violenta e secondo le cronache provocò centinaia di migliaia di morti. Eusebio riporta anche che a Cirene il leader locale Andrea (o Lukuas) venne acclamato come Messia dalla popolazione.

Una ribellione dei giudei ancora più grave ebbe luogo nel periodo 132-135 d.C., al tempo in cui l'imperatore Adriano aveva deciso di intraprendere una politica di massiccia ellenizzazione e romanizzazione della Palestina, che culminò con due provvedimenti gravissimi per i giudei: la proibizione della circoncisione sia ai pagani che ai giudei e la decisione di ricostruire la città santa di Gerusalemme col nome di Aelia Capitolina.

Scoppiò così una guerra tra giudei e romani, l'ultimo grande conflitto che richiamava la grande aspettativa messianica giudaica. Capo della rivolta anti-romana questa volta fu Simon bar Koseba, un leader che il rabbino Aquiba, un esponente molto importante dell'ebraismo di quel tempo, aveva addirittura riconosciuto come Messia. Simon bar Koseba era chiamato anche Simon bar Kokhba, un nome

di battaglia messianico che significava «figlio della stella», secondo la profezia di Nm 24,17.

Dopo un anno dall'inizio della rivolta l'esercito giudaico aveva completamente annientato almeno una legione romana, forse due. In Palestina non c'erano più truppe romane, Gerusalemme era stata conquistata ed era stata insediata un'amministrazione ebraica. La rivolta arrivò a un passo dal successo e fallì principalmente perché a bar Kokhba vennero meno i suoi alleati.

Secondo un suo disegno grandioso, le truppe avrebbero dovuto ricevere il sostegno di forze provenienti dalla Persia, dove risiedeva un gran numero di ebrei che godevano del favore della casa regnante. Ma proprio nel momento in cui Simon bar Kokhba aveva più bisogno del loro aiuto, la Persia subì l'invasione di tribù bellicose scese dalle montagne del nord, che richiesero l'intervento dei soldati persiani e lasciò Simon privo dell'aiuto sperato.

Intanto in Siria, fuori dei confini della Palestina, i romani si riorganizzavano sotto la guida dell'imperatore Adriano, che aveva come comandante in seconda Giulio Severo, in precedenza abile governatore della Britannia. L'esercito romano composto di dodici legioni, per un totale di circa ottantamila soldati, invase di nuovo la Palestina e con una tattica a tenaglia costrinse bar Kokhba a rifugiarsi a Beitar, il suo quartier generale, a pochi chilometri da Gerusalemme (135 d.C.).

La seconda rivolta giudaica fu così ancora una volta repressa nel sangue, Gerusalemme, già abbondantemente distrutta al tempo della prima guerra giudaica, venne completamente spianata e divenne colonia romana col nome di *Aelia Capitolina*. Agli ebrei fu persino proibito di entrare nella nuova città, ricostruita completamente secondo il modello greco, e nel luogo dove sorgeva l'antico Tempio, distrutto dalle truppe di Tito e mai più ricostruito, venne eretto un Tempio in onore di Giove.

La guerra del 132-135 d.C. segnò la fine delle speranze messianiche del giudaismo e la scomparsa di tutta la tradizione apocalittica giudaica. Da quel momento l'ebraismo verrà a coincidere con il rabinismo di tradizione farisaica, che sostanzialmente è rimasto fino ad oggi.

Grandezza e limiti di Samuel Brandon

Samuel Brandon è stato uno degli esegeti che meglio di chiunque altro s'è avvicinato alla comprensione del lato politico-rivoluzionario del vangelo di Cristo (vangelo che, beninteso, non coincide certamente coi vangeli canonici e ancor meno con quelli apocrifi). La sua opera, *Gesù e gli Zeloti*, pur scritta nel 1967 (pubblicata in Italia nel 1983 dalla Rizzoli) resta assolutamente fondamentale per poter comprendere come uscire dalle secche dell'esegesi confessionale. Essa anticipò il meglio dei teologi della liberazione e dei cristiani per il socialismo.

Brandon riconosce i suoi debiti nei confronti di Reimarus, R. Eisler, E. Stauffer e soprattutto M. Hengel, per la sua opera sugli *Zeloti*; e, per quanto anche Kautsky avesse scritto un'opera di notevole valore storico sul cristianesimo primitivo, le analisi di Brandon si leggono in maniera più suggestiva, anche perché ha un'ottima conoscenza di Giuseppe Flavio.

Brandon è stato uno di quegli esegeti ad aver capito perfettamente che la predicazione del Cristo non solo non aveva nulla a che fare con quella di Paolo di Tarso (il vero fondatore del cristianesimo), ma non trovava neppure la minima rispondenza nel primo vangelo che su di lui era stato scritto: quello di Marco, discepolo di Pietro.

Dopo essersi concentrato enormemente su questo vangelo, l'esegeta anglicano arrivò a dire ch'esso era politicamente tendenzioso, in quanto, pur di far apparire al lettore pagano un Cristo politicamente inoffensivo, si sentì indotto a fare professione di antisemitismo, scaricando sulla sola classe sacerdotale giudaica il peso della crocifissione di Gesù.

Brandon non ebbe dubbi nel sostenere che quella esecuzione capitale fu dettata da motivazioni che non erano solo "religiose" (e quindi spiacevoli per i sommi sacerdoti), ma anche strettamente "politiche", invise a un tutore dell'ordine pubblico come il prefetto Ponzio Pilato. Cristo era stato giustiziato perché "sedizioso", sovversivo e, in questo, egli assomigliava straordinariamente ai patrioti del partito zelota, principali protagonisti della guerra giudaica trent'anni

dopo la morte di Gesù, fino al suicidio di massa nella fortezza di Masada.

Un grave errore compiuto da Brandon (ma considerando ch'era un sacerdote possiamo perdonarglielo molto facilmente) è stato quello di credere che il Cristo voleva realizzare in Palestina una sorta di "regno di dio", proprio come gli zeloti.

In realtà la più recente esegesi laica è arrivata alla conclusione che Gesù non solo non era un "cristiano", ma non era neppure un "ebreo osservante" (a differenza di quanto sostengono i coniugi Pescce-Destro), quindi è da escludere che volesse fare un'insurrezione armata che avesse una connotazione religiosa. Gesù non rispettava il sabato, le regole alimentari, non frequentava il Tempio ma pubblicani e peccatori, e dalle sinagoghe veniva facilmente espulso. Non lo si vede mai pregare o istituire dei sacramenti, né faceva guarigioni appellandosi a forze che non fossero umane (ammesso e non concesso che ne abbia mai fatte). Insomma, tutto quanto lo fa apparire come un dio va considerato una mistificazione.

Se il vangelo manipolato di Giovanni viene letto tra le righe, si scopre addirittura che Gesù viene giudicato "empio" agli occhi dei giudei non tanto perché si dichiarava "figlio di dio" in via esclusiva, quanto perché si professava "ateo", soprattutto quando diceva che "tutti gli uomini sono dèi" (Gv 10,34), nessuno escluso.

L'errore fondamentale di Brandon è stato quello di non accogliere la versione cronologica dei fatti che offre il quarto vangelo. Se l'avesse fatto si sarebbe accorto che l'epurazione del Tempio, all'inizio dell'attività politica del Cristo, segna la rottura definitiva con la politica religiosa dei sommi sacerdoti e del loro partito sadduceo, ma anche con l'idea che si potesse superare la loro vergognosa corruzione attraverso semplici riforme religiose (come p.es. quella del Battista) o confidando nelle antiche tradizioni ebraiche (come volevano i farisei).

Brandon dà per scontato che Gesù fosse uno zelota che volesse compiere un'insurrezione politico-religiosa (in quanto per gli ebrei di allora non si faceva differenza tra politica e religione). In realtà Cristo voleva compiere una rivoluzione *nazionale* di tutta la Palestina e non galilaica o giudaica, perché sapeva che in caso contrario i romani avrebbero vinto. Ma per farne una "nazionale" doveva necessariamente soprassedere alle differenze religiose che divide-

vano etnie e tribù, ovvero chiedere che si rinunciassero ai primati storici che ogni nazione (specie quella giudaica) rivendicava. Per superare gli odi etnico-tribali Gesù predicò la *libertà di coscienza* in materia di fede religiosa, al fine di costruire un regno che non fosse anzitutto caratterizzato religiosamente. Lo attesta, in maniera inequivocabile, l'incontro coi samaritani.

Ma forse l'errore più grave di Brandon sta nel fatto ch'egli non credeva possibile che una minuscola nazione come Israele avrebbe potuto sfidare con successo la potenza di un grande impero come quello romano, che s'era già imposto vittoriosamente su altri popoli, assai più forti e numericamente più consistenti degli ebrei. Su questo la pensava proprio come Giuseppe Flavio e i sommi sacerdoti, che pur critica duramente.

D'altra parte anche Kautsky, nella sua *Origine del cristianesimo* (ed. Samonà e Savelli, Roma 1970), la pensa alla stessa maniera. A questo punto però ci si potrebbe chiedere: perché il Vietnam sì e la Palestina no? Davvero Israele non aveva alcuna possibilità di non farsi dominare da Roma? Dobbiamo quindi credere che tutti i tentativi insurrezionali, incluso quello del Cristo, erano fatalmente destinati alla sconfitta? I romani riuscirono forse a sottomettere i germani al di là del Reno?

La storia dimostra, in realtà, che esistono alcune condizioni favorevoli all'insurrezione armata contro l'invasore, che si possono riassumere nelle seguenti:

1. nel momento dello scontro decisivo occorre far valere aspetti di natura più tattica e strategica, politica e organizzativa, che non di natura ideologica: le questioni di principio, che inevitabilmente tendono più a dividere che a unire, vanno rimandate a momenti successivi, quando la pace è assicurata;
2. è necessario cercare l'appoggio di alleati contro il nemico comune, evitando di porre condizioni troppo onerose per la realizzazione delle intese;
3. una guerra difensiva è sempre meno difficile da combattere di una guerra offensiva, ed è anche meno costosa;
4. una guerra condotta sul proprio territorio è sempre più facile da gestire di una guerra su territori altrui;
5. contro un nemico più forte sul piano tecnico e militare non c'è possibilità di vittoria senza una guerra di popolo;

6. nel corso della guerra e finché essa dura la direzione degli eventi deve essere centralizzata.

Si può semmai discutere se non fosse il caso di liberare prima la Galilea e poi la Giudea e tutta la Palestina, visto che in Galilea il movimento di resistenza armato aveva radici più solide. La Galilea aveva già tentato di insorgere contro Roma in occasione del censimento, ma senza l'appoggio della Giudea tutti i suoi tentativi erano falliti. Quando il movimento nazareno prende le mosse in senso rivoluzionario, quello zelota era già uscito sconfitto dallo scontro coi romani, e trent'anni dopo la crocifissione del messia sarà di nuovo il partito zelota a scatenare la guerra contro Roma, partendo questa volta non dalla Galilea ma dalla stessa Giudea, ancora una volta però compiendo gli stessi errori di massimalismo e di settarismo di mezzo secolo prima.

La scelta del messia Gesù di partire da Gerusalemme era strategica per varie ragioni:

1. la capitale era riconosciuta da tutta la Palestina, anche se i samaritani non la frequentavano per il culto nel Tempio;
2. durante la pasqua era caratterizzata da un enorme afflusso di persone, su cui si sarebbe potuto contare nel caso di un'occupazione della Fortezza Antonia, ove era acuartierata la coorte romana;
3. senza una popolazione del genere sarebbe stato impossibile resistere all'assedio delle legioni romane;
4. la città aveva mura imponenti;
5. al suo interno sarebbe stato molto facile controllare l'aristocrazia sacerdotale che teneva rapporti di collaborazione coi romani, e quindi estrometterla da qualunque tipo di gestione degli affari pubblici e soprattutto impedirle un controllo spregiudicato delle forze politiche presenti nel Sinedrio;
6. se Gerusalemme avesse dimostrato di saper resistere ai romani, non solo tutta la Palestina sarebbe insorta, ma anche tutto il Medio Oriente, e se questo fosse riuscito nell'intento, altre regioni dell'impero si sarebbero ribellate: germaniche, danubiane, sarmate... L'impero aveva già raggiunto la sua massima estensione: poteva soltanto essere progressivamente ridimensionato. La sconfitta di Israele sarà invece l'ultima grave disfatta di una nazione occupata da Roma, che permet-

terà all'impero di sopravvivere per altri tre secoli.

Brandon infine non è mai arrivato a dire che, nel mentre operava per la liberazione della Palestina dalla dominazione straniera, Gesù voleva realizzare anche la *democrazia* e un *socialismo* analogo a quello che in Palestina si viveva prima dello sviluppo dello schiavismo. Gesù voleva ripetere l'impresa dei Maccabei, evitando però il confessionismo statale e superando nettamente il potere dell'aristocrazia sacerdotale: cosa che si sarebbe potuta fare dando alla società civile la possibilità di tornare alle proprie origini collettivistiche.

Secondo Brandon i cristiani, durante la guerra giudaica, si unirono al movimento zelota e perirono tutti e tutti i loro archivi andarono dispersi. È difficile tuttavia pensare che i cristiani seguaci di Pietro e di Paolo si siano comportati così. Perché mai avrebbero dovuto prendere le armi per seguire un messia diverso da quello che già avevano avuto, il cui ritorno stavano attendendo in maniera del tutto pacifica?

La nascita del cristianesimo

Introduzione

Il cristianesimo ha perso negli ultimi decenni buona parte del suo ascendente presso le masse oppresse di tutto il mondo. Anche nei paesi tradizionalmente osservanti esso non riesce a regolare i comportamenti se non di una piccola porzione di adepti, e una religione che non governi la morale è irrilevante. Allo stesso tempo si tratta di una dottrina che nei suoi mille cambiamenti ha saputo attraversare la storia dell'umanità dall'impero romano a oggi ed è comunque un faro d'attrazione per milioni e milioni di proletari.

È dunque importante analizzarne la nascita e lo sviluppo. In questo scritto non ci occuperemo delle posizioni attuali delle diverse confessioni cristiane, né della religione in quanto istituzione. Tratteremo invece del tema della sua nascita. Su questo argomento non sono molti i testi validi, ma vi è un'eccezione, il libro di Kautsky, *L'origine del cristianesimo*. Si tratta di un testo eccellente da cui abbiamo attinto diffusamente per questo breve saggio. La dimostrazione migliore del fatto che Kautsky avesse ben compreso la natura della situazione della Palestina dell'epoca sta nel fatto che il libro precede la scoperta dei manoscritti della setta essena (i manoscritti di Qumran nel Mar Morto) di decenni, eppure ne incorpora il significato storico. Kautsky suggerisce addirittura dove cercare i resti della setta sottolineando come Plinio, nella sua *Storia Naturale*, parlasse del loro monastero vicino al Mar Morto.

Non è un tema facile. Infatti, lo sviluppo storico e dottrinario del cristianesimo può assimilarsi per certi versi allo stalinismo, essendo l'ideologia di una formazione rivoluzionaria sconfitta dalla reazione che, nel tempo, venne snaturata, fino a fondersi con la reazione stessa. La storia del cristianesimo è la storia della corruzione del suo messaggio originale e poiché i testi originali sono quasi totalmente andati perduti, non possiamo che cercare di ricostruirne il senso attraverso quello che abbiamo, ben consapevoli che la dottrina cristiana giunta fino a noi è in totale contraddizione con quella originale, come vedremo.

Nell'analizzare il cristianesimo, occorre partire dal presupposto che sebbene per il marxismo le ideologie siano il riflesso distorto, fantastico, delle condizioni in cui l'uomo vive e dunque, nell'epoca moderna, della lotta di classe, la loro evoluzione ha una dinamica autonoma. Nell'analisi della religione bisogna tener presente sia le sue radici materiali, sia il suo sviluppo autonomo. Come nota Donini:

«Nella coscienza dell'uomo, nessuna ideologia si presenta direttamente legata ai dati materiali dello sviluppo storico e sociale che la condizionano; ma resta il fatto che senza un esame accurato, e ben documentato, di quelle basi obiettive, nessuna ideologia, e tanto meno quella religiosa, potrebbe trovare una sua spiegazione.»³

Le idee religiose sono connesse non solo alla società che le produce direttamente, ma a tutte le epoche attraversate dall'uomo. In particolare, la nascita dello Stato e delle classi, lo sviluppo del lavoro schiavile e dell'oppressione nazionale lasciano in ogni popolo la coscienza della perdita dell'uguaglianza sociale originaria. Ecco perché ogni civiltà passata per queste fasi storiche possiede un racconto di un'età dell'oro in cui la terra era un paradiso.⁴

Che siano le famose epoche esiodee, riprese da Virgilio, che sia la cacciata dall'eden, mito che gli ebrei acquisirono dalle popolazioni mesopotamiche, ogni popolo conserva il ricordo di una perdita incolumabile, quella della libertà, dell'uguaglianza. Ovviamente queste leggende non sanno spiegarsi la radice materiale di tale perdita e devono ricorrere a cause mistiche, la prima delle quali è l'*ira divina*. Non a caso, al mito del paradiso terrestre si accompagna sempre quello della distruzione del mondo, riflesso della ripulsa verso il dominio di classe ormai instaurato.

Sotto il profilo storico, la parte sconfitta si attribuisce la colpa della sconfitta stessa, nel rielaborarne culturalmente e ideologica-

³ A. Donini, *Lineamenti di storia delle religioni*, Editori Riuniti, Roma 1984, p. 15.

⁴ Questo sviluppo non riguarda solo le popolazioni indoeuropee. Ad es.: «tra gli australiani esiste... l'idea di un antico passato mitologico durante il quale si sarebbero potute compiere cose straordinarie e gli uomini sarebbero potuti arrivare al cielo, trasformarsi in animali e viaggiare nel sottosuolo.» (S. Tokarev, *Le religioni del mondo antico*, Teti editore, Milano 1981, p. 67).

mente le cause, secondo un processo psicologico di rovesciamento che è tuttora operante nella mente umana. La razionalizzazione intellettuale del processo è poi opera di élite culturali alle quali risulta conveniente addossare la colpa della sconfitta al popolo o alla classe perdenti, schierandosi dalla parte del vincitore. Lo fecero gli intellettuali ai tempi di Paolo di Tarso, come vedremo, lo fanno gli intellettuali «di sinistra» dopo ogni sconfitta della classe operaia, dalla quale prendono le distanze accusandola di ogni nefandezza.

Non solo al fondo di ogni idea religiosa c'è il rimpianto di una società senza classi, di un'età dell'oro, proiettata in modo alienato in una vita ultraterrena, ma non appena sorge una setta religiosa radicale, essa si pone per così dire in contatto con le origini storiche dell'umanità, il *comunismo primitivo*. La comunione dei beni, l'uguaglianza sociale e spesso di genere, la democrazia assembleare, sono tratti comuni di questi movimenti religiosi, dai tempi dell'impero romano fino alle eresie cristiane del Medioevo e, per certi versi, fino ad alcune delle sette cristiane che colonizzarono il Nord America.

In questo contesto, dove la leggenda dell'eden è come il rumore di fondo che pervade ogni cultura storica, si pone il messaggio del cristianesimo, un messaggio che attraversa diverse fasi storiche e diverse intonazioni ideologiche.

La religione cristiana, in quanto frutto di un movimento rivoluzionario sconfitto, ha due componenti ineliminabili: i) una condanna morale dell'oppressione sociale, con una descrizione più o meno incisiva della realtà dello sfruttamento; ii) una politica di rassegnazione, di spostamento della lotta per la felicità e la giustizia in una dimensione extra-storica. Come osserva Marx in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel*: «la miseria religiosa esprime la miseria reale quanto la protesta contro questa miseria reale». Essa affonda le sue radici nella storia del popolo ebraico.

La Palestina prima di Cristo

Le tribù semitiche che hanno composto Israele vivevano circondate da potenti società asiatiche cui sono sempre state sottomesse. Da questi ingombranti vicini hanno ripreso il quadro concettuale delle proprie leggende nazionali (non a caso Abramo è Caldeo,

Mosè è egiziano, così come i miti della *Genesi* vengono dalla Mesopotamia, il monoteismo viene dall'Egitto e così via).

In una situazione di disperante subordinazione, la cultura ebraica si viene forgiando come una cultura chiusa, in cui giocano un ruolo centrale il riscatto nazionale e l'unità di fronte all'oppressore. Sebbene la nascita dello Stato porti a una violenta guerra civile, descritta con crudezza nell'*Esodo*, questo conflitto sociale perde presto il suo significato di fronte alle nuove invasioni della Palestina.

Come di fronte alle precedenti invasioni o deportazioni, si sviluppano correnti messianiche che legano la possibilità di riscatto nazionale alla venuta di un salvatore attorno cui tutto il popolo ebraico si sarebbe raccolto in battaglia. Queste dottrine escatologiche si strutturavano in formazioni combattenti che si scontravano con gli eserciti invasori seguendo le indicazioni di un leader, di solito capo religioso e profeta. Così, già molto prima dell'arrivo dei romani, gli ebrei avevano prodotto sette messianico-guerrigliere.

Verso la fine del regno dei Seleucidi (nel II secolo a.C.), di cui Israele era vassallo, si sviluppò una setta messianico-guerrigliera (gli Assidei) il cui testo sacro (il libro del profeta Daniele, scritto attorno al 165 a.C.) profetizzava la venuta del Messia e incitava alla lotta per la liberazione di Israele. Le condizioni di oppressione e il fatto che questo movimento fosse legato alle fasce più povere del popolo ebraico conferivano un carattere democratico e rivoluzionario alle loro credenze come si evince dal loro libro sacro. La setta incontrò un successo crescente finché, guidata da Giuda Maccabeo, fu in grado di affrontare in campo aperto le truppe siriane, sconfiggerle e liberare Gerusalemme e tutta la Giudea, ma la libertà si dimostrò di breve durata. Ben presto giunse un nemico assai più temibile: Roma.

Le lotte che insanguinavano la Palestina produssero una differenziazione politica nella società ebraica. Giuseppe Flavio ci descrive bene questo processo parlando di tre correnti in cui si divideva all'epoca il popolo ebraico: farisei, sadducei ed esseni, a cui, come vedremo, si aggiunsero poi gli zeloti.

I sadducei rappresentavano la nobiltà terriera e clericale. I farisei rappresentavano il «terzo stato», ovvero il popolo non ancora distinto nella sua struttura sociale e ideologica. In tempi normali, i sadducei dirigevano la società e i farisei costituivano la naturale opposizione popolare al potere. Ma di tempi normali in quei secoli ce

ne furono pochi.

Gli esseni nacquero come setta separata attorno al 150 a.C. e proseguirono il loro insegnamento fino alla distruzione di Gerusalemme nel 70 d.C. Dopo, non se ne seppe più nulla, segno che i monaci avevano lasciato il posto ai guerrieri. La comunità essena era un elemento di completa rottura nell'atmosfera di continui e sanguinosi conflitti che agitavano la Palestina dell'epoca. La loro ideologia di rifiuto dell'oppressione ma anche della battaglia aperta può considerarsi come un riflesso delle sconfitte subite dai movimenti anti-romani. Di fronte all'oppressione dei legionari, gli esseni si ritirarono dalle città e crearono una o più comunità con tratti che ricordano il villaggio rurale tipico del modo di produzione asiatico, basato su una struttura sociale gentilizia.

Le testimonianze che abbiamo sulla loro vita sono di un rigoroso comunismo basato sulla proprietà comune dei mezzi di produzione e di consumo. Filone racconta che non solo il cibo ma anche i vestiti erano in comune e usa un'espressione felicissima «quello che uno possiede tutti lo considerano loro, quello che tutti possiedono ognuno lo considera proprio». Gli esseni rifiutavano la schiavitù e vivevano della terra e di artigianato. Gli era vietata la produzione di oggetti di lusso e di armi, così come il commercio.

Filone ci descrive la loro comunità in questi termini.

«Prima di tutto non v'è alcuna casa che sia di proprietà di una persona: ogni casa è di tutti. Giacché oltre al fatto che abitano insieme in confraternite, la loro casa è aperta a tutti i visitatori, da qualsiasi parte giungano, che condividono le loro convinzioni. In secondo luogo, hanno un'unica cassa per tutti e le spese sono comuni: in comune sono i vestiti, in comune è preso il vitto, avendo essi adottato l'uso dei pasti in comune. Una maggiore realizzazione dello stesso tetto, dello stesso genere di vita e della stessa mensa invano la si cercherebbe altrove. Giacché tutto ciò che ricevono come salario giornaliero del lavoro non lo conservano in proprio, ma lo depongono nel fondo comune, affinché sia impiegato a beneficio di tutti quanti desiderano servirsene. Non sono trascurati i malati per il fatto che non possono produrre nulla. Infatti, quanto occorre per curarli è a loro disposizione grazie ai fondi comuni e non temono di fare larghe spese attingendo a ricchezze sicure. I vecchi sono circondati di rispetto e cure come genitori assistiti nella loro vecchiaia da veri fi-

gli con larghezza generosa, aiutandoli con innumerevoli mani e circondandoli di premurosa attenzione...»⁵.

Questa descrizione può essere paragonata solo a una società socialista realizzata, e lega idealmente il passato dell'uomo, nel comunismo tribale, al suo futuro, basato sul socialismo scientifico. Ovviamente, mancando il livello di sviluppo economico e sociale sufficiente, il comunismo stesso presentava diversi punti deboli e, in ultima analisi, non superava le comunità rurali di stampo asiatico. Allo stesso modo, faceva parte dell'ideologia stessa l'odio per la famiglia patriarcale e per il matrimonio, visti come pratiche corrompitrici dell'ordine gentilizio. Ritroviamo in parte questa avversione anche nei *Vangeli*, come quando Gesù spiega «chi ama suo padre e sua madre più di me non è degno di me»⁶.

Le masse oppresse della Palestina non trovavano risposte ai loro problemi nella passività dei notabili farisei e il processo di concentrazione fondiaria andava nel senso di aumentare l'inurbazione dei contadini poveri a cui l'appello stesso di ritirarsi in montagna doveva suonare quanto meno inefficace.

Il processo di differenziazione ideologica tra gli ebrei andò avanti soprattutto in Galilea, dove i contadini poveri cominciarono ad appoggiare idee sempre più radicali. Il centro del conflitto risiedeva nel rifiuto di pagare le tasse e i debiti, strumenti di concentrazione della ricchezza nelle mani dei proprietari terrieri. Molti contadini rovinati dai grandi proprietari, piuttosto che finire schiavi per debiti si davano al banditismo e alla guerriglia. Aiutava anche la vicinanza del deserto, tradizionale luogo di rifugio dei ribelli anche per la presenza di tribù beduine ostili a ogni potere urbano.

Da questo processo turbolento nacque una corrente organizzata, quella degli zeloti, che cominciò un'opera di propaganda e di azioni di guerriglia contro i re vassalli dei romani. La storia di questo gruppo inizia con un certo Giuda, figlio di Ezechiele, capo guer-

⁵ Filone Alessandrino, *Quod omnis probus sit liber*. In modo del tutto analogo viveva la setta «cristiana» originale secondo gli stessi *Atti degli apostoli* (cfr IV, 32-35) in cui leggiamo della proprietà comune e della distribuzione dei beni secondo il bisogno del singolo, in base a un principio che ricorda il noto detto socialista citato più volte da Marx «da ciascuno secondo le sue capacità a ciascuno secondo i suoi bisogni».

⁶ Matteo, X, 37.

rigliero fatto uccidere nel 47 a.C. quale bandito. Egli era un intransigente difensore della ortodossia religiosa ebraica che non tollerava la presenza dei dominatori romani e nemmeno l'atteggiamento di connivenza opportunistica con gli stranieri, mostrato da alcune componenti della società giudaica. Ovviamente, Giuda si era proclamato re dei giudei e veniva considerato un messia dai suoi seguaci. Sebbene la setta fosse originaria di Gamala, nel Golan, i suoi seguaci venivano definiti i «galilei», in quanto il loro teatro di operazioni era appunto la Galilea. Oggi sappiamo che i termini romani *galilaei*, *latrones*, *sicarii*, sono sinonimi dei termini greci *zelotes*, *lestes*, e dei termini ebraici *qannaim*, *barjonim*, tutti riferiti ai rivoluzionari messianisti.

Nei decenni precedenti alla tradizionale data di nascita di Gesù, gli zeloti erano penetrati in città e vi avevano riscosso un certo successo, tanto da tentare una rivolta contro Erode, repressa nel sangue nel 4 a.C. Alla morte di Erode la rivolta scoppia di nuovo e la repressione è ancora più brutale. Alla fine i romani ritennero che il loro alleato Archelao, figlio di Erode, non fosse più in grado di controllare la situazione e decisero di intervenire direttamente.

La brutalità dell'oppressione romana suscitò la reazione del popolo di Gerusalemme. La nuova insurrezione ebbe una tale forza da tenere in scacco prima e in ostaggio dopo la guarnigione romana. Mentre i legionari vivevano assediati in Gerusalemme, buona parte delle truppe locali erano passate con i rivoltosi. La Galilea era fuori controllo e i ribelli vi stavano formando un esercito. Sebbene le legioni romane ebbero ragione della rivolta con enormi difficoltà, quel che accadde dopo è facilmente prevedibile: migliaia di ebrei crocifissi, saccheggi, devastazioni, interi villaggi venduti come schiavi.

Tutto questo successe attorno all'anno 0 dell'era cristiana. Da allora, con alti e bassi la rivolta non cessò mai fino alla presa di Gerusalemme nel 70 d.C. Sempre appartenente a questa setta era Eleazar ben Jair (il «Lazzaro» dei *Vangeli*) capo della fortezza di Masada, che resistette tre anni all'assedio dei romani prima di decidere per il suicidio di massa, preferito alla resa, nel 73 d.C.. L'ultimo atto della setta si ebbe fra il 132 e il 135 d.C., quando i suoi ultimi militanti, sotto la guida di Simon bar Kokba, utilizzarono il sito di Qumran come base da cui compiere azioni di guerriglia, prima di essere definitivamente sconfitti dalle legioni.

La differenziazione ideologica della società ebraica si era prodotta anche per la classica strategia romana di integrazione delle élite locali all'interno della struttura dominante, sicché il Sinedrio e i capi sia sadducei che farisei erano ormai ostili a ogni forma di rivolta contro l'oppressore, e non vi partecipavano, lasciando agli elementi più poveri e radicali la conduzione della lotta anti-romana.

La nascita della o delle sette messianiche da cui si originò il cristianesimo è frutto di questo ambiente. In base alle fonti storiche è difficile sapere con certezza come andarono le cose. Può darsi che una parte della setta essena decise di iniziare a radicarsi nelle città, come potrebbe far pensare la predicazione di Giovanni Battista, proveniente chiaramente da un ambiente esseno. Alcuni indizi portano a ritenere che la comune militanza anti-romana fece nascere la necessità di un movimento che combinasse la combattività degli zeloti e la dottrina rigorosa degli esseni.

Infatti, i tratti ideologici fondamentali delle comunità messianiche tra cui quella apostolica sono di provenienza essena, come i riti di purificazione e la rigorosa assenza di benestanti. D'altra parte, chiunque entrasse nella setta metteva in comune tutti i suoi beni e questo dissuadeva i ricchi dal mischiarsi a questa gente. Riflessi di questo atteggiamento lo vediamo nel famoso *Discorso della Montagna* in cui Gesù dice chiaramente che i ricchi soffriranno nella nuova vita in quanto ricchi, non per le loro azioni nella vita precedente. In sintesi il movimento messianico non rimproverava ai ricchi i loro peccati ma semplicemente la loro ricchezza.

Allo stesso tempo, troviamo indizi di «comportamenti zeloti» tra gli apostoli. Ad esempio, il responsabile dell'organizzazione apostolica, Simone, soprannominato significativamente «Cefa» (ovvero «roccia», «pietra» da cui il nome tradizionale «Pietro»), ha delle usanze chiaramente guerriere, come vediamo quando i romani vengono ad arrestarli e lui reagisce con la spada. Altri apostoli hanno nomi legati al movimento zelota (nel *Vangelo di Luca*, l'altro Simone è definito lo zelota). Dall'ideologia nazionalista zelota, questa setta riprendeva l'idea che il futuro messia sarebbe anche stato il capo del futuro Stato libero d'Israele, appunto il «re dei giudei», come nella tradizione i romani avrebbero scritto sulla croce di Gesù per prendersi gioco dell'ennesimo ribelle agonizzante.

Nonostante la manipolazione, i *Vangeli* descrivono ogni tan-

to la preparazione di azioni militari. Non solo Simon Pietro gira armato ma lo stesso Gesù, poco prima di essere arrestato, invita i suoi seguaci ad armarsi: «Quando vi ho mandato senza borsa, né bisaccia né sandali, vi è forse mancato qualcosa? Risposero: - Nulla. Ed egli soggiunse: - Ma ora chi ha una borsa la prenda, e così una bisaccia; chi non ha spada, venda il mantello e ne compri una. Perché vi dico: deve compiersi in me questa parola della scrittura: *E fu annoverato fra i malfattori*. Infatti tutto quello che mi riguarda volge al suo termine. Ed essi dissero: - Signore, ecco qui due spade» (Luca, XXII, 35-38).

Non solo questa setta era pronta a prendere le armi contro Roma, ma faceva rispettare la disciplina tra i suoi seguaci in maniera spietata. Negli *Atti degli apostoli* Pietro in persona effettua l'esecuzione sommaria di due seguaci che hanno trasgredito alle rigide regole della setta messianica circa la proprietà collettiva: «Un uomo di nome Anania con la moglie Saffira vendette un suo podere e, tenuta per sé una parte dell'importo, d'accordo con la moglie, consegnò l'altra parte deponendola ai piedi degli apostoli. Ma Pietro gli disse: - Anania, perché mai Satana si è così impossessato del tuo cuore che tu hai mentito allo Spirito Santo e ti sei trattenuto parte del prezzo del terreno? Prima di venderlo, non era forse tua proprietà e, anche venduto, il ricavato non era sempre a tua disposizione? Perché hai pensato in cuor tuo a quest'azione? Tu non hai mentito agli uomini, ma a Dio. All'udire queste parole, Anania cadde a terra e spirò. E un timore grande prese tutti quelli che ascoltavano. Si alzarono allora i più giovani e, avvoltolo in un lenzuolo, lo portarono fuori e lo seppellirono. Avvenne poi che, circa tre ore più tardi, entrò anche sua moglie, ignara dell'accaduto. Pietro le chiese: - Dimmi: avete venduto il campo a tal prezzo? Ed essa: - Sì, a tanto. Allora Pietro le disse: - Perché vi siete accordati per tentare lo Spirito del Signore? Ecco qui alla porta i passi di coloro che hanno seppellito tuo marito e porteranno via anche te. D'improvviso cadde ai piedi di Pietro e spirò. Quando i giovani entrarono, la trovarono morta e, portatala fuori, la seppellirono accanto a suo marito» (*Atti degli apostoli*, V, 1-10).

Questo movimento insurrezionale, chiaramente urbano, raccoglieva le parti più povere della popolazione, e guardava ai ricchi come alleati dei romani. Tuttavia, l'oppressione nazionale e la crisi della società ebraica condussero il messaggio della setta ad estender-

si oltre e molti farisei dovevano guardare alla loro attività con attenzione, come si evince dall'interesse, seppure ostile, che nei *Vangeli* essi dimostrano sempre per l'insegnamento di Gesù. Mentre i sadducei erano irrimediabilmente filo-romani, il rapporto tra farisei e cristiani delle origini è più complesso, e si può paragonare a quello tra girondini e giacobini durante la rivoluzione francese. Ogni movimento rivoluzionario attira a sé elementi del vecchio regime. Così, negli *Atti degli apostoli* troviamo testimonianza di un sinedrita che si schiera a difesa di Pietro e di altri apostoli che erano stati arrestati: «Si alzò allora nel sinedrio un fariseo, di nome Gamaliele, dottore della legge, stimato presso tutto il popolo. Dato ordine di far uscire per un momento gli accusati, disse: Uomini di Israele, badate bene a ciò che state per fare contro questi uomini. Ecco ciò che vi dico: non occupatevi di questi uomini e lasciateli andare. Se infatti questa teoria o questa attività è di origine umana, verrà distrutta; ma se essa viene da Dio, non riuscirete a sconfiggerli; non vi accada di trovarvi a combattere contro Dio» (*Atti degli apostoli*, V, 34-39). Come del resto aveva fatto l'altro sinedrita Giuseppe di Arimatea con Gesù. Tuttavia, il Sinedrio come istituzione fece causa comune con i romani contro l'insurrezione.

Nel complesso è dunque probabile che i *Vangeli* originariamente raccontassero la storia di questa alleanza tra la setta guerriera zelota e quella filosofica essena e del loro tentativo di sollevare il popolo ebreo contro il dominio romano. D'altronde, la storia di quel periodo è piena di sollevazioni anti-romane - basate su un'ideologia di nazionalismo religioso - che finivano invariabilmente in una disfatta. La più grave di queste sconfitte avvenne nel periodo 66-73 d.C., quando i romani condussero una guerra di sterminio contro gli ebrei, che finì con la presa di Gerusalemme, l'uccisione o la riduzione in schiavitù dei suoi abitanti, la presa della fortezza di Masada e la diaspora degli ebrei, che vennero dispersi nei territori imperiali. I superstiti di quel movimento misero per iscritto la loro storia e le loro credenze, ma di queste opere conserviamo scarsissime tracce. Il cristianesimo giunto a noi non è infatti quello dell'insurrezione, ma quello dell'epoca successiva, di reazione politica ed ideologica.

La riscrittura del messaggio evangelico

Molti esegeti cristiani si ostinano a sottolineare la contemporaneità degli evangelisti ai racconti che parlano della vita di Gesù (il cui stesso nome ha significativamente un connotato messianico «Dio salva»). Si scordano sempre di dire che non possiamo leggere le «edizioni originali» di questi autori, ma solo le copie giunte fino a noi dopo decine di secoli di ricoperture da parte di amanuensi cristiani. Quanto più la fonte cristiana è antica, tanto più è povera in essa la biografia terrena di Cristo. La censura operata dalla chiesa ha colpito ovunque e le interpolazioni sono frequenti. La censura ha operato nel senso che la chiesa cristiana ha eliminato testimonianze non in linea con il mito che si andava creando attorno alle origini del cristianesimo.⁷ Le falsificazioni furono opera dei monaci, i quali, in relazione alle testimonianze pagane sul Cristo, hanno praticamente «riscritto la storia», soprattutto per togliere alle eresie sorte in ambito cristiano le basi dottrinali per opporsi alla nuova religione di Stato.

Ad ogni modo, pur tenendo a mente questo problema, non abbiamo alcuna prova storica di una singola persona chiamata Gesù, leader spirituale di una setta ebraica. Questa critica alla literalità dei *Vangeli* fu fatta per la prima volta dalla sinistra hegeliana e particolarmente da Bauer, che formulò la famosa tesi della non-storicità del Cristo e del cristianesimo come prodotto derivato della cultura ellenistica, anche se questa semplice constatazione era già stata fatta alla fine del Settecento da Gibbon, nel *Declino e crollo dell'impero romano*.⁸

Engels accettò la tesi di Bauer, ribadendo la non storicità del racconto evangelico. Kautsky, anche su suggerimento di Engels, approfondì la materia nel libro che abbiamo citato e giunse a una conclusione leggermente diversa. Le falsificazioni presenti nei *Vangeli* ci inducono a pensare all'esistenza di un movimento religioso di carattere rivoluzionario, la cui storia è stata rivista più e più volte per mascherarne il reale contenuto politico. Ovviamente, da ciò non è possibile concludere se questo movimento sia stato guidato da una persona chiamata Gesù, né è decisivo.

⁷ La chiesa cristiana (sotto la guida del vescovo Teofilo) è anche all'origine dell'incendio che devastò la biblioteca del Museo d'Alessandria d'Egitto nel 391.

⁸ Lo storico notò ironicamente che nessun contemporaneo aveva sentito parlare di Gesù, peraltro un nome ebraico abbastanza comune.

Dai racconti su quell'epoca abbiamo diverse testimonianze di «cristi» (termine greco che traduce l'ebraico «messia», ovvero l'unto, l'eletto, il salvatore, definizione tradizionale di ogni re di Israele) che, messisi a capo di una rivolta, sono finiti uccisi dalle spade romane. Così scrive Svetonio, riferendosi ad un fatto che risale al 49 d.C.: «egli [l'imperatore Claudio] scacciò da Roma i giudei che, istigati da Cristo, erano continuamente in lotta»⁹. E Tacito, riferendosi all'epoca neroniana: «furono puniti i cristiani, un gruppo di persone dedite ad una superstizione nuova e malefica. Quel nome essi derivarono da Cristo, che sotto il regno di Tiberio fu mandato a morte dal procuratore Ponzio Pilato. Quella funesta superstizione, soffocata per breve tempo, riprendeva ora vigore diffondendosi non solo in Giudea, luogo d'origine di quel male, ma anche a Roma, dove da ogni parte confluiscono tutte le atrocità e le vergogne, trovandovi grande seguito».¹⁰

A ciò si aggiunga che per una setta religiosa la narrazione delle proprie gesta non è un documento storico ma dottrinario. Sarebbe irrazionale ricercare nei testi religiosi un coerente filo storico. Non sono pensati *ab origine* per questo. Nessuno si chiede in quale secolo si svolgano le battaglie tra gli dèi descritte da Esiodo o spera di trovare tracce di Zeus in cima all'Olimpo; allo stesso modo non ha senso domandare agli evangelisti precisione e coerenza. O meglio, non avrebbe senso domandarla a chi ha scritto i testi evangelici originali, che non abbiamo. Da quelli, attraverso una serie di revisioni ideologiche e culturali, è emerso il *Nuovo Testamento* come lo conosciamo in epoca storica.

La rottura storica decisiva, nell'evoluzione del cristianesimo, avvenne tra Shaul, l'intellettuale noto come San Paolo, e i dirigenti scampati al massacro del movimento apostolico. Negli *Atti degli apostoli* questa lotta è ben delineata.¹¹ La fazione di Shaul sta ormai prevalendo e i vecchi dirigenti, molti dei quali probabilmente parenti

⁹ Svetonio, *Claudius*, XXV, 4, cit. in K. Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, ed. Samonà e Savelli 1970.

¹⁰ Tacito, *Annales*, XV, 44, cit. in K. Kautsky, *L'origine del cristianesimo*.

¹¹ Così come nei furibondi scambi di accuse delle lettere conservate. Ad es., Paolo dice «orbene se anche noi stessi o un angelo dal cielo vi predicasse un Vangelo diverso da quello che vi abbiamo predicato, sia anatema» (*Lettera ai Galati* 1,8).

del fondatore della setta, tra essi Giacomo, secondo la tradizione «fratello di Gesù», sono catturati e uccisi dai romani.

Paolo compie una revisione profonda dell'idea originaria. La base storica della revisione è ovvia: lo scontro frontale con i romani aveva condotto gli ebrei alla rovina. Ma per mettersi dalla parte del più forte occorreva rinunciare al nazionalismo e all'odio verso la superiore cultura ellenica. Al contrario era decisivo abbracciarla. Questo veniva favorito dalla convergenza tra la sorte toccata alla Palestina e il più generale sviluppo della società schiavile. Nella sua fase finale, la repubblica romana combatté contro continue rivolte di schiavi, alcune delle quali prolungate nel tempo e in grado di occupare intere regioni dell'Italia e di altri paesi. Queste rivolte, proprio come quella degli ebrei, finirono in uno spaventoso bagno di sangue, il più famoso dei quali, in seguito alla rivolta di Spartaco, vide una fila ininterrotta di ribelli crocifissi che si estendeva per buona parte del meridione d'Italia. Le condizioni degli schiavi peggiorarono sotto l'impero, la loro liberazione divenne più rara. Questa sconfitta storica della classe oppressa diede impulso a una serie di culti misterici, in cui la perduta liberazione materiale veniva compensata, in modo alienato, nella vita ultraterrena.

Tutte le leggende mediterranee che si prestavano a questi culti si diffusero a macchia d'olio nella popolazione. In Israele esse si fusero con le dottrine nazionalistico-religiose preesistenti. Il personaggio chiave di questa reinterpretazione non avrebbe potuto essere un ebreo palestinese, nato e cresciuto nell'atmosfera di lotta anti-romana, doveva necessariamente essere un ebreo della diaspora, un *civis romanus*, benestante, con un orizzonte culturale che lo collocasse a cavallo fra l'universo ebraico e quello ellenistico. Esattamente come il fariseo tarsiota Shaul. Fu così che alcune idee profetiche del nazionalismo ebraico fecero da culla per l'ideologia di riscatto prima e di sublimazione poi della classe schiavile di tutto l'impero.

Ovviamente, le tesi di Paolo si prestavano politicamente ad un compromesso politico con il potere romano, mentre le tradizioni ebraiche lo escludevano. Così sin dalla predicazione di Paolo, la storia originale della setta viene riscritta in senso escatologico. Nel tempo, le interpretazioni dissonanti vennero cassate; ecco perché la stragrande maggioranza delle lettere neotestamentarie conservate sono quelle di Paolo o della sua corrente.

Ideologicamente, la dottrina paolina prevede una totale accettazione dello *status quo*, giustificata da una concezione pessimista circa l'uomo. Riprendendo alcune dottrine orfiche circa la naturale inclinazione al male dell'uomo, Paolo propose una versione del mito del peccato originale come dimostrazione che ogni azione dell'uomo è condannata alla sconfitta e che l'unica speranza di liberazione e di felicità appartiene ad un altro mondo. Questa sistemazione ideologica (contenuta con particolare chiarezza nella *Lettera ai Romani*), non è che un riflesso del reale stato di cose presenti all'epoca: chi aveva tentato di realizzare la liberazione e la felicità in Palestina era stato fatto a pezzi.

Quando guardiamo al testo evangelico dobbiamo tenere in considerazione tutti questi aspetti. Non solo i *Vangeli* sono una fusione di diverse correnti culturali e ideologiche, tra cui il profetismo e il messianismo ebraico, i culti messianici di varia origine, le diverse filosofie diffuse all'epoca nell'impero romano (in primo luogo, il neoplatonismo e lo stoicismo); ma questa fusione si realizzò in un contesto di reazione politica e ideologica, in cui gli obiettivi di liberazione concreta delle masse oppresse erano stati duramente sconfitti.

Per questo, non deve sorprendere se nei *Vangeli* troviamo che non vi è una sola caratteristica della vita di Gesù che non sia stata ripresa da altre tradizioni. Allo stesso tempo non deve stupire il fatto di trovare palesi contraddizioni tra questi racconti e la tradizione ebraica o addirittura alcuni aspetti anti-ebraici, come la famosa invocazione del *Vangelo di Matteo*.¹² Al contrario, si trattava di un passo necessario da parte di chi cercava di marcare nettamente le distanze con i movimenti rivoluzionari che avevano condotto Israele alla disfatta.

Le frequenti contraddizioni nel racconto evangelico derivano proprio dall'opera d'innesto di elementi extra-giudaici nella struttura originaria. Si pensi al fatto che Gesù, con alcune esplicite e inequivocabili esortazioni, invita a non propagare il suo insegnamento presso i gentili, e dichiara che la sua funzione è strettamente riserva-

¹² «Pilato, visto che non otteneva nulla, anzi il tumulto cresceva sempre più, presa dell'acqua, si lavò le mani davanti alla folla: - Non sono responsabile, disse, di questo sangue; vedetevela voi! E tutto il popolo rispose: - Il suo sangue ricada sopra di noi e sopra i nostri figli.» (*Matteo*, XXVII, 24-25).

ta ai figli di Israele; mentre altrove invita a porgere il suo insegnamento a tutti gli uomini.

In secondo luogo, possiamo ricordare i numerosi inviti di Gesù alla pace, alla non violenza e al perdono incondizionato, contraddetti in altra sede da invettive rabbiose, minacce violente, ultime sopravvivenza dell'originale posizione del movimento.¹³ Quando si discute della «storicità» dei *Vangeli* occorre sempre ricordare che i quattro *Vangeli* canonici sono stati scritti in lingua greca, da persone che non hanno assistito ai fatti narrati, da gentili, o comunque conoscitori approssimativi delle usanze ebraiche, e, soprattutto, per un pubblico non ebreo. Questi aspetti sono testimoniati dalle innumerevoli e grossolane incongruenze fra le diverse narrazioni o all'interno della medesima narrazione, il che mostra come l'autore, ogni tanto, avesse solo una vaga conoscenza dei fatti e delle circostanze su cui stava scrivendo.

Peraltro, queste contraddizioni non sono casuali. Lo scopo della revisione è sempre lo stesso: «spoliticizzare» la storia, modificando fatti e personaggi in modo da eliminare dai protagonisti ogni caratteristica che possa farli riconoscere come individui coinvolti nella lotta rivoluzionaria anti-romana e in quello che doveva essere il nucleo della narrazione originale: la preparazione di un'insurrezione che venne tradita. Lo possiamo notare nelle interpretazioni scorrette che sono state fornite a certi attributi associati ai personaggi; per esempio «cananaio» inteso come cananeo, quando invece deriva dall'ebraico «qan'ana» che significa zelota, patriota; oppure «bar Jona», proditoriamente sdoppiato in due parole, per farlo significare «figlio di Giona», mentre i manoscritti originali recitano «barjona» che è un altro termine ebraico che indica gli zeloti. O per fare un ultimo esempio, Giuda il traditore, che è definito «iscariota», a cui viene attribuito un significato geografico per stornare l'attenzione dal suo vero significato, «sicario», termine con cui i romani usavano indicare gli zeloti.

¹³ Come possiamo vedere in questi passi: «sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso!... Pensate che io sia venuto a portare la pace sulla terra? No, vi dico, ma la divisione. D'ora innanzi in una casa di cinque persone si divideranno tre contro due e due contro tre» (*Luca*, XII, 49-53) e anche: «non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; non sono venuto a portare pace, ma una spada» (*Matteo* X, 34).

Quanto ai fatti, da quello che deduciamo dagli storici e dai testi sacri, l'insurrezione venne preparata dall'opera di propaganda della setta che culminò nell'attacco al tempio da cui vennero cacciati i cambiavalute e i mercanti. Questo episodio deve aver avuto un enorme impatto e attesta la notevole popolarità di Gesù (nessuno infatti intervenne per ostacolarlo: né la polizia giudaica né le truppe romane), nonché la definitiva rottura di quella corrente con i farisei.

Al momento decisivo il gruppo si radunò sul monte degli Ulivi, il miglior posto da cui tentare una sortita su Gerusalemme. Ma prima che potessero lanciare l'assalto, l'insurrezione venne scoperta per un tradimento e finì come sappiamo. È difficile stabilire se il piano prevedesse un'insurrezione preparata apertamente o un colpo di mano. La contraddizione sta nel fatto che i *Vangeli* ci parlano di Gesù come persona nota a tutti in Gerusalemme, tuttavia Giuda deve baciarlo per farlo riconoscere.

È dunque probabile che l'azione fosse stata tenuta segreta, ma con poco successo. La sconfitta dell'insurrezione deve aver lasciato una tale scia di sangue, dolore e risentimento che tutti gli stravolgimenti operati sui *Vangeli* non hanno potuto eliminarla. Dal canto loro, i romani non devono averla presa sotto gamba, se risponde al vero la circostanza riportata dai testi che l'intera coorte stanziata a Gerusalemme venne adoperata per reprimere la rivolta.

Allo stesso tempo, il racconto si è arricchito di contraddizioni, come quando ci narra di Pietro che dopo aver aggredito, spada in mano, una guardia, si siede a parlare tranquillamente con i sacerdoti. Possiamo immaginare quest'uomo, capo dell'organizzazione militare della setta, soprannominato la «roccia» per i suoi modi, che quando vengono ad arrestare il leader principale del movimento, pur di fronte a centinaia di soldati romani, risponde difendendolo con la spada, salvo poi farsi due chiacchiere con i suoi aguzzini. D'altra parte, secondo la chiesa, questa stessa persona avrebbe terminato i suoi giorni a Roma sotto l'autorità imperiale...

Queste contraddizioni vanno contro la logica e la storia. Persino gli esseni, pacifici e passivi alle origini, furono travolti dall'impeto della ribellione, tanto che troviamo esseni tra i generali che combatterono l'ultima disperata battaglia contro i romani. Laddove il rovesciamento della realtà storica dovette essere massima fu nel rapporto tra le masse di Gerusalemme e i romani.

I *Vangeli* ci raccontano di questo stravagante funzionario romano, Pilato, che di fronte all'isteria degli ebrei si stufa e si disinteressa della faccenda lavandosi proverbialmente le mani, mentre gli ebrei reclamano a gran voce che Gesù venga crocifisso. Innanzitutto, l'idea che uno come Pilato faccia decidere al popolo chi condannare a morte è ridicola, così come l'idea che per una festività ebraica il legato romano avrebbe liberato un ribelle.¹⁴ In secondo luogo Pilato viene descritto come un brav'uomo, appena irritato dall'insistente ferocia ebraica. In realtà, Pilato fu uno dei più brutali comandanti romani. Era eccessivamente duro persino per il metro dell'impero, tanto che nel 36 d.C. venne richiamato a Roma. In una lettera a Filone, Agrippa lo definisce «inflexibile e spietato» e ricorda le sue usanze di saccheggio, esecuzioni sommarie, brutalità di ogni sorta.

Questo personaggio sarebbe improvvisamente diventato un tale esempio di democrazia da chiedere al popolo sottomesso di salvare la vita a Gesù. Infine, che dire del comportamento della folla che partecipa alla discussione, che secondo i *Vangeli* aveva accolto pochi giorni prima Gesù tra gli osanna, come un re, e che ne chiede l'uccisione all'unanimità? Gesù doveva essere popolare, se si decise di arrestarlo nel cuore della notte anziché di giorno. Eppure la folla lo vorrebbe far giustiziare per gli stessi motivi per cui ne aveva decretato il successo. Infine, attribuire la colpa al Sinedrio è davvero ipocrita, considerando che il sommo sacerdote veniva nominato dalle autorità romane, per cui le decisioni del Sinedrio erano solo un riflesso della volontà dell'occupante.¹⁵

Ovviamente c'è qualcosa che non quadra. Possiamo facilmente immaginare come Pilato trattasse i messia, ovvero i leader delle rivolte, quando cadevano nelle sue mani e forse venivano anche mostrati alla folla, ma certo non per far scegliere a questa chi li-

¹⁴ L'identità del ladro liberato desta poi qualche perplessità. Si tratterebbe di Barabba, ovvero Bar Abba, cioè «figlio del padre» in aramaico, un appellativo di ogni messia e in particolare di Gesù. Per una curiosa coincidenza Pilato avrebbe liberato un messia e ne avrebbe fatto uccidere un altro. Secondo altre fonti Barabba sarebbe stato un capo zelota. Ma non si capisce perché mai i romani avrebbero ucciso un ribelle liberandone un altro.

¹⁵ Non a caso gli zeloti, quando presero il controllo della città nel 66 d.C. sostituirono il sommo sacerdote in carica con uno scelto secondo la legge mosaica.

berare, quanto per far capire quali conseguenze comportava ribellarsi a Roma.

Ingredienti della riscrittura

Tra i superstiti della setta degli apostoli, chiamata con vari nomi: ebioniti, nazorei (o nazareni), cominciò un processo di differenziazione che condusse al prevalere della corrente guidata da Paolo, che operò una revisione complessiva delle tradizioni messianiche attingendo a diverse fonti intellettuali. Per comprendere il risultato di questa sintesi occorre partire dalla situazione storica dell'epoca.

Quando nel 70 d.C. la Palestina fu rasa al suolo dalle truppe imperiali, qualunque fede nella possibilità di sconfiggere Roma si tramutò in disperazione. Per gli schiavi di tutto l'impero la presa di Gerusalemme fu il segnale della controrivoluzione trionfante. Infatti, le masse oppresse della Palestina erano state per decenni alla testa della ribellione contro Roma. Il loro annientamento segnò la fine delle speranze per tutti gli schiavi e i proletari dell'impero romano. Ogni ribellione divenne ad un tratto inutile, controproducente e la religione riflesse questo mutamento.

Il periodo di reazione sociale e politica prese ideologicamente la forma di un nuovo tipo di religione messianica. Lo vediamo già nella *Apocalisse* di Giovanni scritta poco dopo quegli eventi da un personaggio che aveva senza dubbio partecipato alla rivolta e che probabilmente aveva visto il sacco di Gerusalemme. Qui si riversa la rabbia, l'amarrezza, la vera e propria follia disperata che attanaglia le comunità ebraiche in esilio in un insieme di racconti confusi, onirici, in cui, con una complessa simbologia, si scagliano anatemi contro Roma (e non contro il «diavolo», come poi deciderà la chiesa). È in questo ambiente che il messaggio originale zelota-essenico, connesso al profetismo tradizionale ebraico, viene fuso con le correnti soteriologiche orientali e le filosofie dell'impero.

a) il messianismo ebraico

Gli ebrei svilupparono una dottrina monoteista a contatto con gli Stati asiatici. In generale le religioni monoteistiche furono una creazione delle popolazioni nomadi, come gli ebrei e poi gli ara-

bi, nei loro contatti con una superiore civiltà urbana in cui l'unico padrone del cielo era un riflesso del dominio acquisito da un unico padrone in terra.

Tuttavia per gli ebrei il monoteismo asiatico acquisì subito un ruolo differente. Il dio «geloso» del *Vecchio Testamento* è un dio spietato che protegge, dovrebbe proteggere, il suo «popolo eletto» dalle angherie dei vicini. Di fronte all'oppressione, la cultura ebraica sviluppò il profetismo messianico che si basava sulla condanna dei popoli che opprimevano Israele, ma anche su una certa denuncia sociale della ricchezza e del lusso visti come qualcosa di estraneo al popolo ebraico, quasi un segno di connivenza con gli oppressori.

Per esempio, al profeta più noto, Isaia, sono attribuite queste riflessioni: «asserviranno così chi li aveva asserviti, domineranno i loro oppressori», che è poi quello che effettivamente accadeva quando gli schiavi liberavano un territorio. E in una delle definizioni più incisive di plusvalore: «gli stranieri non berranno mai più il vino / per il quale tu hai faticato / bensì coloro che avranno raccolto il grano / lo mangeranno e inneggeranno a Jhwh». E ancora: «guai a coloro che emettono decreti iniqui / che si affrettano a scrivere sentenze malvagie / per negare la giustizia ai miseri / e per derubare del diritto i poveri del mio popolo». Nel Salmo 9 del *Vecchio Testamento* si può leggere analogamente: «non per sempre sarà obliato il povero né la speranza dei miseri sarà delusa in perpetuo».

Questi profeti predicavano la venuta di un messia dall'inaudita potenza, le cui origini divine potevano portare alla liberazione nazionale. In mancanza di meglio, anche il re persiano Ciro, in quanto pose fine alla cattività babilonese, venne identificato quale messia.

Quando Roma occupò la Palestina, i testi profetici cominciarono a inveire anche contro di essa, come vediamo in un passo dei libri sibillini ebraici: «e la terra sarà comune a tutti e non ci saranno più né mura né frontiere, né poveri né ricchi, né tiranni né schiavi, né grandi né piccoli, né re né signori ma tutti saranno uguali...Quante ricchezze Roma ha ricevuto dall'Asia, tre volte tanto l'Asia ne riceverà da Roma, facendole pagare il fio dei soprusi sofferti»¹⁶.

¹⁶ Donini, cit., p. 217. Si noti come la società perfetta del futuro, il «regno di Dio», sia un ritorno su altre basi al comunismo primitivo, alla proprietà collettiva dei mezzi di produzione, all'uguaglianza e alla giustizia sociale.

Ai tempi di cui ci narrano i *Vangeli*, la Palestina non mancava di messia. Celso, ad esempio, ci racconta di quanti profeti si dichiaravano «figli di dio». Ovviamente, il messia doveva sempre provenire dalla stirpe più nobile del popolo ebraico, ovvero essere discendente del re Davide in persona. Questo si riflesse nella genealogia di Giuseppe, che nei *Vangeli* viene fatto discendere appunto da Davide, mentre Gesù viene fatto nascere a Betlemme¹⁷, la città del messia.

Inoltre, diversi passi dei *Vangeli* sono ricalcati sulle profezie del popolo ebraico e descrivono Gesù intento a leggerle e citarle e a loro volta molte caratteristiche della vita di Gesù sono ricalcate sulla storia di personaggi della mitologia ebraica, ad esempio la nascita in base a fecondazione divina (si pensi a Sansone e Samuele). Lo stesso numero degli apostoli, 12, è un chiaro riferimento alle tradizionali 12 tribù di Israele. Anche se non è da escludere che questo riferimento non sia un'invenzione successiva ma fosse proprio della setta, che voleva mostrarsi con questa scelta guida di tutto Israele.

Quando però il cristianesimo divenne una religione non esclusivamente ebraica e, per certi versi, anti-ebraica, questi legami divennero imbarazzanti. Così, la discendenza dalla progenie di Davide venne accantonata, riflettendosi in un ruolo sempre più marginale, nella dottrina cristiana, del genitore terreno del messia, mentre il messia divenne letteralmente figlio di dio, quando per il mondo ebraico il figlio di dio era semplicemente l'erede al trono.

Questo sviluppo segnala di per sé l'ormai avvenuto distacco della dottrina cristiana dal mondo ebraico. Un messia che si fosse proclamato letteralmente figlio di Jahvè sarebbe stato allontanato dalla comunità, ma nel mondo ellenistico era normale che i grandi uomini si considerassero figli di Apollo o di altre divinità. Un messia divino non era un problema per il mondo ellenistico: un dio in più o in meno non faceva differenza, ma non è possibile riconciliare questa prodigalità di entità celesti con il monoteismo.

Con il passare del tempo, anche un altro aspetto della letteratura profetica venne abbandonato: l'idea che il riscatto nazionale

¹⁷ Gesù stesso è chiamato discendente di Davide fin dalla genealogia iniziale del racconto evangelico ed era noto con tale appellativo: «costui, al sentire che c'era Gesù Nazareno, cominciò a gridare e a dire: 'Figlio di Davide, Gesù, abbi pietà di me!'"» (*Marco*, X, 47).

fosse vicino. I cristiani delle origini vivevano appartati dalla società, giudicando la fine del mondo ormai prossima. Ma la fine non veniva e la «Bestia», ovvero l'impero romano, prosperava. Con il tempo, la venuta del messia venne allontanata fino all'anno Mille, e in seguito venne rimandata a tempo indeterminato. Ben pochi cristiani sono oggi consapevoli che la loro dottrina nacque nella convinzione che il messia sarebbe tornato quando i testimoni oculari dei suoi insegnamenti erano ancora in vita.

b) i culti misterici e il potere imperiale

Le sette nazionaliste giudaico-cristiane non potevano sviluppare una religione universalistica, essendo il prodotto della lotta di un solo popolo. Allo stesso tempo, sebbene gli ebrei non fossero l'unica popolazione oppressa sotto l'impero, la dominazione che subivano aveva un carattere particolarmente brutale e la loro storia millenaria di sottomissione li aiutava, anche nella diaspora, a restare più legati e omogenei di altri popoli. In fondo, la diaspora «romana» fu solo l'ultima di una serie. Inoltre, la loro consistenza numerica e diffusione era notevole.¹⁸

Tutto questo spiega perché la radice del cristianesimo è ebraica. Tuttavia, questa radice crebbe in un mondo del tutto diverso. Non solo il dominio romano aveva unificato le condizioni sociali e politiche del Mediterraneo, ma aveva facilitato enormemente gli scambi culturali tra i popoli. Così, se la crisi della civiltà schiavile spiega il diffondersi di culti misterici, il fatto che l'oriente in genere fosse più sviluppato spiega perché il flusso delle idee soteriologiche andasse da est a ovest, dalla civiltà ellenica ma anche persiana e indiana fino a Roma.¹⁹

Già prima che la presa di Gerusalemme ponesse le basi per una rivisitazione del messianismo ebraico, i culti di salvezza avevano conosciuto una diffusione notevole tra i popoli soggetti a Roma,

¹⁸ Essi costituivano oltre il dieci per cento della popolazione non libera dell'impero. A Roma erano particolarmente numerosi, tanto che nel 3 a.C. si presentarono in delegazione da Augusto in oltre 8.000. All'epoca essi erano anche abbastanza vicini al potere imperiale.

¹⁹ Così lo stesso Plotino andò in Persia per studiare la cultura indiana e gli influssi di tale cultura sul cristianesimo sono innegabili.

tanto che verso il 50 a.C. il senato romano aveva deliberato una loro decisa repressione. Particolarmente brutale fu la repressione dei culti dionisiaci.

Liberato dalle sue componenti guerriere ed isolazioniste, il messaggio messianico era pronto per fondersi con le religioni a sfondo salvifico ormai diffuse. Spesso si trattava di culti già sincretici, ovvero religioni che univano culti orientali a elementi giudaici e di popoli anche al di fuori dell'orbita romana. Quello che tutte queste forme avevano in comune era il ruolo centrale dello schiavo. Il fedele era lo schiavo e dio il padrone che lo liberava. Dalla fusione tra questi culti e il messianismo ebraico, avvenuta nel corso dei primi secoli dell'impero, emerse la religione cristiana, una dottrina che si rivolgeva a tutti, non più legata alle condizioni e agli usi di specifiche etnie. Il suo richiamo universale rifletteva un dato oggettivo: l'unificazione politica e sociale del bacino mediterraneo.

La crisi strutturale di una società in principio non si riflette alla sua base, ma ai suoi vertici. Così mentre la disperazione degli schiavi sconfitti stava producendo la sintesi dei diversi culti di salvezza, la superstizione e il mistero prendevano il sopravvento su tutta la società. Si assistette ad una esplosione di fenomeni inspiegabili, misteri, miracoli. Persino Tacito, solitamente assai sobrio, racconta dei numerosi miracoli compiuti da Vespasiano²⁰, quali ridare la vista a un cieco, che saranno poi ripresi nel cristianesimo.²¹

L'imperatore, come potenza suprema dello Stato, si prestava inevitabilmente alla divinizzazione. L'accentramento del potere nelle mani dell'imperatore forniva una base ulteriore alla diffusione di culti monoteisti in cui all'imperatore romano si contrapponeva un messia ancor più divino e potente. Finché il messianismo restò l'ideologia delle fasce oppresse, l'imperatore era l'emblema stesso del male, divino sì ma nella sua mostruosa malvagità (si pensi all'immagine che ancora oggi i cristiani danno di Nerone). Quando la chiesa si fuse con lo Stato imperiale, queste tradizioni vennero pian piano dimenticate.²²

²⁰ *Histories*, IV, cap. 81.

²¹ Successivamente questa qualità passò ai sovrani cattolici fino a Carlo X, che durante l'incoronazione del 1825 come ultimo re di Francia, compì i suoi bravi miracoli.

²² Occorre infine osservare che un certo monoteismo inizia a farsi largo in

I cristiani non amano sottolineare la stretta parentela del Cristo dei Vangeli canonici con ogni altra figura di salvatore noto alle religioni soteriologiche. Anzi, spesso rovesciano il nesso causale e interpretano l'ambiente pieno di religioni a sfondo liberatorio (il culto di Dioniso, i misteri orfici, i misteri eleusini, i misteri di Adone, Osiride e Iside, ecc.) come una sorta di «preparazione» all'avvento del messia vero, una sorta di convergenza spirituale verso il figlio di dio.

Naturalmente, chiedendo l'aiuto divino è possibile interpretare la causa spiegandola con l'effetto, e non sono mancate scoperte di autori cristiani precedenti a Gesù stesso, come nel caso di Virgilio. È inutile, in un simile contesto, chiedersi perché il messaggio messianico dovesse passare per l'attribuzione delle qualità del salvatore a una serie di personaggi disparati provenienti da ogni cultura dell'epoca. Elementi quali la nascita virginale, in una grotta, la attribuzione della paternità del messia a dio, la resurrezione, si incontrano infatti in decine di altre fedi. Si consideri questo passo: «la volontà dei Deva fu compiuta; tu concepisti nella purezza del cuore e dell'amore divino. Vergine e madre, salve! Nascerà da te un figlio e sarà il Salvatore del mondo. Ma fuggi, poiché il re Kansa ti cerca per farti morire col tenero frutto che rechi nel seno. I nostri fratelli ti guideranno dai pastori, che stanno alle falde del monte Meru... ivi darai al mondo il figlio divino».²³

Come si vede, la religione Indù contempla l'incarnazione del dio Vishnu, che decide di farsi carne sulla terra, sotto le spoglie umane di Krishna, e costui nasce da una madre vergine, Devaki, la quale è costretta a nascondersi perché il re Kansa teme la venuta, evidentemente profetizzata, del salvatore, e vuole ucciderlo; la nasci-

forma autonoma anche in Grecia e a Roma. La figura di Zeus-Giove diviene infatti il padre degli dèi, una figura unica chiaramente distinta dal resto del pantheon. Ma la struttura sociale della Grecia classica non permise lo sviluppo necessario al monoteismo. Anche la letteratura greco-romana registra alcuni spunti in questo senso. Kautsky nota: «Il monoteismo inizia a farsi strada. Possiamo trovarne echi anche precedenti, come una scena di Plauto in cui uno schiavo, chiedendo un favore, dice: 'C'è un Dio, come sai, che ascolta e vede quello che facciamo; e a seconda di come mi tratti, tratterà tuo figlio lì. Se ti comporti bene tornerà a tuo vantaggio'. (*Captivi*, atto II, scena II)». (*L'origine del cristianesimo*).

²³ E. Shurè, *I grandi iniziati*, ed. Bur.

ta del fanciullo divino avviene fra i pastori.

Ciò dimostra che la natività di Gesù, in realtà, ha radici molto antiche in una numerosa serie di tradizioni del tutto analoghe o quasi coincidenti. Tra le madri vergini che partorirono un dio o un uomo divinizzato abbiamo anche la madre di Krisna, Zoroastro, Quetzalcoatl (o meglio, Huitzilopochtli), Horus, Attis e molte altre. Quanto alla resurrezione si pensi ad Osiride, che condivide con Gesù anche la nascita verginale. Il caso di Api mostra un'origine ancora più antica. Api infatti era rappresentato da un toro, Gesù da un agnello. Qui riscontriamo un residuo di origine totemica, ovviamente cancellato nei secoli con un'interpretazione intellettuale dell'agnello «che toglie i peccati del mondo» che avrebbe lasciato assai freddi i cristiani originali.

Un'altra figura che ha palesemente ispirato diversi passi evangelici è Buddha, che nasce miracolosamente dalla regina vergine Maya. Alla sua nascita compaiono spiriti che cantano una preghiera («è nato un re meraviglioso» ecc.) assai vicina alle parole dei magi. Molti altri aspetti anche di dettaglio della vita di Buddha li ritroviamo nei *Vangeli*, come l'episodio in cui il bambino si perde e viene ritrovato a discutere di dottrina con un gruppo di sapienti.

Le stesse feste cristiane sono chiaramente di derivazione «pagana». In Grecia e in diverse località dell'Asia occidentale, specialmente in Siria, si celebrava in primavera, all'incirca nel periodo che poi fu caratteristico della Pasqua cristiana, la morte e la resurrezione di Attis: «nel giorno del sangue, si piangeva per Attis, sulla sua effigie che veniva poi sepolta... ma, al cader della notte, la mestizia dei fedeli si mutava in allegrezza. Una luce brillava subitamente nelle tenebre, si apriva il sepolcro, il dio era risorto dai morti... il mattino seguente, 25 marzo, considerato l'equinozio di primavera, la divina resurrezione veniva celebrata con esplosioni di gioia».²⁴

Lo stesso si può dire di Mitra, divinità persiana il cui rituale aveva avuto una straordinaria diffusione nell'impero romano, tanto da annoverare tra i suoi fedeli lo stesso imperatore Costantino. Anche Mitra moriva e risuscitava e la sua nascita era omologata a quella di numerosi altri dèi solari siriani ed egiziani, che venivano partoriti dalla madre vergine nella notte del 25 dicembre: «sia per dottrina che per rituali, il culto di Mitra sembra presentasse molti punti di

²⁴ J. G. Frazer, *Il ramo d'oro*, ed. Newton, Roma 1992.

contatto non solo con la religione della madre degli dèi, ma anche con quella cristiana. Punti di contatti rilevati anche dai padri della chiesa, che li definirono opera del demonio intesa ad allontanare l'animo umano dalla vera fede, mediante una falsa imitazione di essa». ²⁵

Un altro caso di evidente somiglianza teologica con Gesù è quello che riguarda il greco Dioniso, che moriva e scendeva negli inferi, per poi risuscitare. Qui troviamo un altro sorprendente elemento di parallelismo col cristianesimo, il rito della teofagia (il fedele che si ciba della carne e del sangue del dio): «durante la festa, i suoi fedeli ritenevano senza dubbio di fare a pezzi il dio stesso, cibandosi della sua carne e bevendone il sangue». ²⁶

L'opera di Frazer è decisiva nel dimostrare che pressoché ogni elemento dottrinario della figura di Gesù è stato mutuato da questi culti, spesso contro l'impostazione classica della religione degli ebrei. Si pensi a Gesù che annuncia ad un'assemblea pasquale di giudei che il pane è la sua carne e il vino il suo sangue, e che i discepoli devono cibarsi della carne e del sangue del loro maestro sacrificato, visto come incarnazione divina. Questo sarebbe suonato non solo insolito, ma orrendamente sacrilego. Per gli ebrei il sangue costituisce un forte elemento di impurità, che non è permesso toccare senza poi eseguire pratiche purificatorie; una delle prescrizioni più rigorose del cibo *kosher* consiste proprio nell'assicurarsi che l'animale ucciso sia stato ben dissanguato.

Storicamente parlando, non possiamo considerare credibile che un ebreo avrebbe esposto dottrine, come la teofagia, considerate offensive e sacrileghe tra i suoi discepoli. Al contrario, varie discipline iniziatiche del mondo ellenistico e poi romano contemplavano riti teofagici, e non avevano alcun genere di pregiudiziale nei suoi confronti.

c) filosofie dell'epoca

Quanto alle filosofie diffuse nell'epoca, un chiaro influsso lo ebbero lo stoicismo di Seneca e il platonismo mistico di Plotino, ma anche riflessioni riferite a Socrate. L'interpretazione dello stoicismo

²⁵ Frazer, cit.

²⁶ Frazer, cit.

data da Seneca vedeva già il dualismo anima-corpo e la subordinazione del secondo alla prima. Seneca scrive ad esempio: «il corpo è il fardello dell'anima e la sua punizione. Grava sull'anima e la tiene in catene». Vi sono molte altre espressioni di Seneca riprese nel *Nuovo Testamento*. Ovviamente, annoverare l'opera di Seneca, precettore di Nerone persecutore dei cristiani, tra le basi dottrinali del cristianesimo non era opportuno.

Ma c'è anche un'altra ragione sociale e politica della distanza che separava il cristianesimo dalla filosofia pagana. Ben pochi filosofi stoici o neoplatonici sono diventati cristiani. Difficilmente un filosofo si sarebbe lasciato martirizzare per le proprie idee, tanto meno per delle idee religiose. Seneca parlò sempre in modo ammirabile dei suoi schiavi, ma non ne liberò neanche uno e si guardò bene dall'invitarli a condividere il suo regime di vita; inoltre non fece mai nulla per sbarazzarsi delle sue immense ricchezze. I filosofi interpretavano l'atmosfera decadente dell'impero, ma si guardavano bene dall'intervenire per un suo cambiamento. Al contrario i primi cristiani volevano cambiare radicalmente lo stato di cose. È solo con l'assimilazione del culto elaborato dalla corrente paolina che queste filosofie cominciarono a giocare un ruolo nel dare forma al pensiero cristiano.

In questo senso, l'influsso di Plotino, vissuto nel III secolo d.C., colse il cristianesimo ormai strutturato come culto soteriologico metafisico. Per anni ardente discepolo di Ammonio e di altre sette greco-egiziane, Plotino arrivò a Roma dove visse per vent'anni facendo il profeta e compiendo magie circensi come l'ultimo dei ciarlatani di paese. Che un tale personaggio, somigliante a un Rasputin, potesse facilmente introdursi a corte e nelle migliori famiglie romane dimostra quanto degenerato fosse il regime imperiale. Questo declino si riflette nei suoi scritti, dove la vita è sempre perversa e peccaminosa e solo rinunciando a ogni cosa terrena si è felici. Si riflette anche nella rinuncia a ogni azione sul mondo, all'idea stessa della conoscenza come fondamento dell'azione.

Laddove Aristotele aveva basato le sue idee su attente e prolungate osservazioni, Plotino si accontenta dell'ispirazione celeste. Non è necessario capire, basta la fede. Questo era il messaggio plotiniano che ovviamente non aveva nulla in comune con le colossali vette toccate dalla filosofia greca classica, anche nelle sue punte più

misteriosofiche, come il pitagorismo.

Da questi influssi nacque dunque una religione del tutto diversa dal messianismo originale ebraico. Il figlio di dio che risorge non è più il messia degli ebrei ma il salvatore celeste degli schiavi che parla a tutti i popoli oppressi dell'impero. Allo stesso tempo, non parla più di guerra ma di sottomissione, come vuole Paolo di Tarso che sottolinea «indifferenza di fronte alla schiavitù, ubbidienza alle autorità costituite, inferiorità della donna rispetto all'uomo». Questo nuovo messianismo mistico e non più politico fa quindi pendere la bilancia verso l'acquiescenza e la passività. I cristiani sono pronti per essere integrati nella società romana. Da qui in poi la loro storia si fonde con quella dell'impero, le vecchie correnti avventiste e guerriere vengono definitivamente eliminate e l'avvento del regno di dio, da concreto programma politico, si trasforma in una vaga promessa sull'oltretomba.

Il cattolicesimo storico

“darsi da fare in tutti i modi e con tutte le forze,
affinché a nessuno venga consentita né oggi, né in futuro,
la lettura, anche solo frammentaria del Vangelo”
(*Regolamento ecclesiastico di Papa Giulio III, 1553 ca.*)

Come abbiamo visto, le tradizioni risalenti al messianismo ebraico sono passate per diverse fasi prima di condensarsi in una serie di testi dottrinari da cui è stato poi estratto il «canone». Non solo Paolo e i suoi seguaci avevano già completamente stravolto l'originale messianismo giudaico, ma la chiesa ha effettuato, concilio dopo concilio, correzioni e aggiunte per ragioni politiche ed ideologiche. Sebbene la chiesa affermi che i *Vangeli* siano «parola di dio», ciò non le ha impedito di produrre teorie del tutto assenti nei testi sacri, o di continuare a modificare la traduzione di questi testi per venire incontro alle proprie esigenze ideologiche. E non bisogna credere che questo processo si sia fermato con il Concilio di Nicea o nel Medioevo. Va avanti ancora oggi.²⁷

²⁷ Ne diamo qui un piccolo esempio. Nei *Vangeli* appare pacifica l'esistenza di fratelli di Gesù, il quale infatti viene definito “primogenito”. Ma al giorno d'oggi, non ci è dato di poter leggere questo termine, perché i traduttori

Questa perenne opera di modifica, che ricorda pratiche orwelliane, viene aiutata dal progressivo allontanamento dei fedeli dalle Scritture. Anche in questa opera mistificatoria il cristianesimo assomiglia allo stalinismo, sotto la cui censura venivano «riviste» le opere dei classici del marxismo. Il cattolicesimo è il culto in cui la distinzione tra apparato e fedeli è più forte e profonda. Novantanove dogmi su cento difesi oggi dalla chiesa non hanno alcun riscontro nei *Vangeli* o in altri testi sacri. Spesso anzi vi sono dirette prove contrarie. Molti dogmi sono stati «scoperti» diversi secoli dopo la scrittura dei *Vangeli*, e ne è seguita un'opera di ritocco dei testi stessi per renderli coerenti con le «scoperte».

Rimane il fatto che la chiesa scoraggia la lettura della *Bibbia* e del *Vangelo*, dove non è possibile trovare alcuna giustificazione delle posizioni che essa professa e impone. Il caso più eclatante è forse quello dell'inferno e del purgatorio, di cui non c'è traccia nelle Sacre Scritture. La chiesa ha inventato l'inferno nel Concilio Laterano I (1123) e il purgatorio nel XIII secolo con lo stesso scopo: raccogliere denaro.

Senza dubbio quest'opera di revisione permanente rende il cristianesimo sufficientemente flessibile, ma lo fa anche incappare in incoerenze storiche. Per questa ragione, a differenza di altre religioni, la chiesa non si basa sulle scritture ma sulla «natura» per difendere le proprie posizioni.

Pensiamo al caso della proprietà privata, che è condannata da tutte le sette messianiche e che, come abbiamo visto, conduce l'apostolo Pietro a uccidere, con l'aiuto di dio (dunque anche lui favorevole al socialismo), due fedeli che si erano tenuti parte delle proprie ricchezze per loro. Se si legge il *Vangelo* non si trova nulla a di-

l'hanno eliminato. Ad esempio, i testi antichi del *Vangelo di Matteo* così recitano: «Et non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum: et vocavit nomen eius Iesum (e non la conobbe [nel senso biblico di non avere rapporti carnali] finché ella non ebbe partorito il suo figlio primogenito, e gli dette nome Gesù)» (Ist. Bibl. Pont., *Novum Testamentum Graece et Latine*, Roma 1933, *Secundum Matthaeum* 1, 25). Ciò che leggiamo oggi, invece, appare così: «la quale, senza che egli la conoscesse, partorì un figlio, che egli chiamò Gesù» (*Vangelo e Atti degli Apostoli*, versione ufficiale della CEI, Ed. Paoline, Roma, 1982). Questo lo scrupolo filologico della chiesa...

fesa della proprietà privata, nonostante secoli di «correzioni».

Per questo, nella sua lotta al socialismo, la chiesa non cita mai le Scritture, come invece hanno sempre fatto le sette cristiano-collettiviste, dai dolciniani agli anabattisti, ma la «natura»: «nella umana Società, è secondo la ordinazione di Dio che vi siano principi e sudditi, padroni e proletari, ricchi e poveri».²⁸ Che cosa c'entri questo con il «messaggio evangelico» non è dato saperlo.

Conclusioni

Il cristianesimo ha attraversato tre fasi: è nato come messianismo anti-romano di alcune sette ebraiche, è stato trasformato da Paolo in culto soteriologico per gli schiavi sconfitti di tutto il Mediterraneo, è infine diventato il culto ufficiale dello stesso impero, che cominciò ad inglobare i vertici del nuovo culto finché, sotto Costantino, la chiesa divenne organicamente parte dell'apparato statale romano. Se i primi cristiani erano ribelli sopravvissuti al massacro, a partire da San Paolo i cristiani sono non solo schiavi sottomessi, ma anche membri della casta dominante in cerca di conforto dalla crisi della propria civiltà giunta all'apogeo.

Ovviamente questo comportò non solo modifiche dottrinarie rilevanti, di cui si è detto, ma anche cambiamenti strutturali all'organizzazione dei credenti. Se in origine la chiesa era l'ecclesia, ovvero l'assemblea dei credenti, che gestiva collettivamente le risorse dei fedeli e nominava democraticamente i suoi dirigenti (tanto che ancora Leone Magno disse: «colui che dovrà presiedere su tutti, dovrà anche essere eletto da tutti»), la nuova chiesa era un apparato burocratico calcato sulla struttura imperiale. Il processo che condusse alla totale esclusione del ruolo dei fedeli nelle decisioni durò secoli, ma già sotto Costantino era l'imperatore a dare direttive al corpo episcopale su questo o quel dogma.

In questa atmosfera, la proprietà comune stava già rapidamente declinando. Con la crescita numerica della comunità, soprattutto nelle grandi città dell'impero, nasceva il bisogno di una struttura permanente (la venuta del messia si allontanava nel tempo). I primi funzionari erano eletti e revocabili e non ricevevano alcun beneficio materiale dalla loro carica. Con la crescita della comunità alla ca-

²⁸ Dice papa Pio IX (cit. in E. Rossi, *Il Sillabo e dopo*, Kaos edizioni p. 64).

rica corrispose una remunerazione, anche se i vescovi rimanevano eleggibili e revocabili.

Tuttavia occorre ricordare che il successo del cristianesimo era il successo di un movimento ormai sottomesso sotto il piano politico, del tutto innocuo per l'impero. La crisi morale della classe dominante poteva dunque dare nuovi adepti alla chiesa. A questi non veniva più chiesto di mettere in comune i propri beni ma al massimo di darne una certa parte. La comunità non era più un'unità produttiva indipendente, come era nel caso degli esseni, né avrebbe potuto in un ambiente urbano. La comunione dei beni diveniva così solo un ricordo, simboleggiato dalle funzioni religiose comuni. I funzionari della chiesa non erano dunque più controllati dai fedeli, che non vivevano più collettivamente, e potevano disporre di ricchezze crescenti, svincolate da ogni controllo. Nel tempo, le risorse della comunità cominciarono a divenire possesso di fatto dei vescovi, eletti ormai solo formalmente da fedeli, che erano ormai troppo numerosi per conoscerli di persona e controllarli.

Quando la chiesa fu incorporata nello Stato, ogni residuo di struttura collettiva venne spazzato via. Le proprietà dell'*ecclesia*, la comunità dei credenti divennero patrimonio di una chiesa burocratizzata, i vescovi non furono più eletti dai fedeli ma dall'imperatore, scomparve ogni altra usanza collettiva, come la confessione in pubblico. Comparve la decima, fonte di arricchimento favoloso per la chiesa, il lavoro coatto dei «fedeli» e, a partire dal XII-XIII secolo, il celibato dei preti come mezzo per evitare la dispersione di questa ricchezza. Per quel tempo la dottrina cattolica aveva già stabilito, «sulla base dei testi sacri», la proprietà individuale del clero sulle terre di rispettiva competenza.

A partire dal III secolo d.C., nella chiesa «cristiana», delle convinzioni dei cristiani, ovvero degli aderenti alle sette guidate da un «cristo», un liberatore, non rimaneva pietra su pietra.²⁹ Il comple-

²⁹ Tra i santi «socialisti» possiamo ricordare San Clemente, Lattanzio, San Basilio, San Gregorio di Nissa, Agostino ecc., molti di questi attivi quando il cristianesimo era già la religione ufficiale dell'impero. I loro discorsi paragonano spesso i ricchi ai ladri. Ad esempio, nel famoso sermone di San Basilio, del IV secolo, in cui egli contesta la legittimità della ricchezza: «Miserabili, come vi giustificherete di fronte al tribunale di Dio? Dite 'che colpa abbiamo quando ci teniamo quello che è nostro' e io vi chiedo come

to rovesciamento dei principi su cui si reggeva la chiesa originale non avvenne senza conflitti: ce ne furono e sanguinosi. Sin dai tempi di Costantino «eresie» si diffusero nelle zone orientali e nordafricane, ottenendo successi notevoli. Ma la chiesa aveva dalla sua l'esercito imperiale e ogni eresia fu repressa nel sangue.

Un fenomeno peculiare fu quello dei monasteri, dove seppure in forma distorta si ebbe un certo ritorno al primitivo comunismo cristiano. Come unità di produzione e consumo collettivo, i monasteri erano di gran lunga superiori a ogni altra parte dell'economia. Non solo infatti la forza-lavoro era libera proprietaria dei mezzi di produzione (la terra) e ne godeva i frutti, ma la divisione del lavoro era assai più sviluppata, come la tecnologia, grazie all'accumularsi delle conoscenze.

Questa superiore produttività permise ai monasteri di prendere il controllo delle zone circostanti. Ben presto i monasteri divennero importanti proprietari fondiari, sfruttando il lavoro dei contadini che risiedevano sulle terre di proprietà collettiva del monastero, in una struttura che ricorda per certi versi il rapporto tra spartati e iloti. Sotto il profilo ideologico, i monasteri non costituirono mai, nel loro complesso, un'opposizione alla burocrazia vaticana, ma un suo complemento.

Al contrario, il messaggio del cristianesimo originale è rimasto nelle sette di eretici, dagli albigesi ai catari, dai dolciniani agli anabattisti, dai bogomili ai carpocraziani, che ripresero il collettivismo originario combattendo lo Stato con le armi classiche delle sette messianiche: l'insurrezione e la guerriglia. Ogniquale volta ci si opponeva alla chiesa ufficiale, lo si faceva sotto forma di istanze comuniste di base.

avete ottenuto quello che chiamate vostra proprietà? Come i possidenti sono divenuti ricchi se non prendendo possesso di cose che appartenevano a tutti?» (cit. in R. Luxemburg, *Il socialismo e la Chiesa*). Lo stesso si può dire per Giovanni Crisostomo, autore del noto aforisma «la proprietà è un furto» o per Sant'Ambrogio che scrisse: «la natura ha creato il diritto alla comunanza dei beni, solo il furto ha fatto nascere la proprietà privata» (in *Doveri del ministero sacerdotale*). Tertulliano nel suo *Apologo* racconta la vita dei cristiani del suo tempo osservando «ogni cosa è in comune tra noi, tranne le donne; perché la comunanza da noi si ferma dove inizia presso gli altri».

Sebbene le condizioni sociali fossero mutate, il fatto di ricorrere a un'ideologia religiosa come strumento di lotta dimostra che i tempi non erano ancora maturi per una trasformazione sociale. Se Müntzer avesse vinto i principi protestanti, avrebbe potuto costruire una società socialista?³⁰ Proprio come gli schiavi di Spartaco o esseni e zeloti in Palestina, questi eroici combattenti vennero in un certo senso «troppo presto» nell'arena della storia. Le loro convinzioni socialiste, profonde e coraggiose, non potevano essere che aspirazioni religiose, morali, finché le condizioni materiali per una società socialista non si presentarono nel corso dello sviluppo storico. Marx notò che l'uomo non si pone se non quei problemi che può risolvere. Prima della rivoluzione industriale, l'eliminazione della proprietà privata non era un problema risolvibile, ma ciò non impediva agli uomini di porsi, benché nella forma non scientifica della religione.

Con lo sviluppo delle condizioni materiali per l'eliminazione della proprietà privata, l'aspirazione al socialismo - che attraversa tutta la storia umana, come coscienza di una perdita irreparabile, e come volontà di tornare su nuove basi alla libertà e alla giustizia che hanno caratterizzato gran parte della vita dell'uomo - è diventata un movimento politico, il movimento operaio. È compito della classe lavoratrice, armata delle idee del marxismo, porre fine alla barbarie della società basata sulle classi, lo Stato e la proprietà privata, per dare vita alla società che sotto forma di ideale ha accomunato tutta l'umanità, che le sette cristiane concepivano come «società perfetta», «il regno di Dio», e che oggi possiamo invece realizzare come il regno dell'uomo.

³⁰ Questo tema è affrontato da Engels nel suo scritto *La guerra dei contadini*, da cui emerge che le idee di Müntzer andavano già ben oltre il messaggio religioso, che usava come rivestimento di un'ideologia eminentemente politica.

Il tradimento del cristianesimo primitivo

Le autorità romane del I sec. - come risulta anche dagli storici Tacito e Svetonio - guardavano con sospetto i cristiani perché sapevano che Pilato aveva fatto giustiziare Gesù come ribelle contro il loro governo in Giudea. Era la stessa crocifissione che stava ad indicare il reato di sedizione. Numerosi erano stati gli ebrei (come tanti altri ribelli di cittadinanza non-romana) sottoposti a questo tipo di esecuzione.

Tuttavia, i quattro vangeli sono unanimi nel presentare Gesù falsamente accusato di ribellione dalle autorità ebraiche, le quali forzarono il procuratore (o prefetto) Ponzio Pilato a farlo giustiziare. La crocifissione, insomma, sarebbe stata un tragico errore giudiziario.

Il primo resoconto del processo e della condanna di Gesù è quello di Marco. I vangeli di Matteo e Luca non hanno quasi alcun valore storico, avendo essi prevalentemente usato quello di Marco come modello. Decisive invece sono alcune parti del Vangelo di Giovanni per comprendere Marco.

Il primo vangelo fu scritto, probabilmente, dalla comunità cristiana di Roma verso il 60 d.C. (qui si dà per scontata la datazione della chiesa). Marco intervenne in maniera redazionale dopo la catastrofe del 70, su un testo praticamente quasi completo. Oltre a questo «protovangelo» o «Ur-Markus» (di cui non abbiamo alcun originale), dobbiamo supporre l'esistenza di una produzione letteraria della comunità cristiana di Gerusalemme, scomparsa dopo che i romani distrussero la città nel 70. Questa produzione è andata in parte perduta, in parte censurata e manipolata dalla stessa chiesa cristiana a indirizzo paolino.

La tradizione secondo cui i membri della chiesa cristiana fuggirono in massa prima della catastrofe del 70, rifugiandosi a Pella, città della Decapoli, va considerata leggendaria, poiché risale al IV secolo, quando apparve per la prima volta nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio da Cesarea. Il quale sostiene che Gerusalemme fu risparmiata da dio fino al 70 proprio in virtù della presenza degli apostoli, dopodiché venne distrutta per punire gli ebrei d'aver crocifisso il messia! E comunque, anche se i cristiani avessero effettiva-

mente abbandonato la città, perché non condividevano l'estremismo zelota (con cui, a partire dal 66 d.C., s'inaugurò la guerra decisiva contro Roma), dopo il 70 la teologia prevalente in seno al cristianesimo fu quella paolina. Lo attesta anche il fatto che la stragrande maggioranza delle *Lettere* neotestamentarie conservate sono quelle di Paolo o della sua corrente.

Probabilmente la prima parte del Vangelo di Marco - fino all'ingresso messianico -, elaborata da cristiani di origine ebraica (galilaica?), non è stata modificata in modo sostanziale, a parte ovviamente tutti quegli aspetti su cui pesa di più l'influenza ellenistica della predicazione di Paolo, come ad es. il titolo che fa da prologo al vangelo (1,1), la descrizione della predicazione del Battista e del battesimo di Gesù (segno, questo, che le comunità paoline si erano avvicinate a quelle battiste, come da At 19,1 ss.), i tre annunci della passione (in virtù dei quali si voleva sostenere il carattere «ineluttabile» della morte di Gesù per opera dei capi-giudei) e soprattutto la teoria del «segreto messianico», che Marco ha usato per negare alla messianicità del Cristo qualunque valenza politica, quando invece quel «segreto» può essere stato una tattica del Cristo per togliere alla tradizione politica dell'ebraismo il carattere integralistico-teocratico. Il messaggio di Cristo è sempre stato, sin dall'inizio, di carattere «laico» e «universalistico», in coerenza con l'obiettivo ch'egli s'era posto di liberare politicamente la Palestina dall'imperialismo romano col concorso di tutti: giudei, galilei, samaritani, ebrei della diaspora (di Tiro e Sidone, della Decapoli, della Transgiordania, dell'Egitto) e persino dei pagani (in Gv 12,20 s. si afferma che nell'ultima Pasqua vi erano dei «greci» che volevano conoscerlo espressamente)..

L'umanesimo laico lo si può notare, nel Vangelo di Marco, in tantissimi episodi: violazioni del sabato, del precetto del digiuno, delle abluzioni rituali prima dei pasti, della proibizione a consumare cibi «impuri»; sfiducia nell'assolutezza delle offerte sacre fatte a dio; frequentazione dei pubblici peccatori; guarigioni senza invocazione dell'aiuto divino ecc.

Viceversa, la seconda parte del Vangelo di Marco - cioè la settimana di passione - è stata per lo più riscritta per far fronte alla situazione di disagio in cui la comunità cristiana di Roma era venuta a trovarsi dopo la fine di Gerusalemme. La comunità infatti doveva escogitare qualche trucco per eliminare lo scandalo della condanna

di Pilato. La croce era stata sì uno scandalo per i giudei che attendevano un messia glorioso, ma dopo il 70 essa era diventata uno scandalo anche per i cristiani di origine pagana, che, avendo rinunciato alla lotta rivoluzionaria, avevano bisogno di propagandare l'immagine di un Cristo assolutamente pacifico.

*

Secondo Marco il primo processo che subì Gesù fu quello davanti alle autorità giudaiche. Contrariamente alla sua versione, esso fu un processo del tutto informale, condotto non nell'apposita sala del Consiglio ma dapprima nella casa privata dell'ex sommo sacerdote Anna o Anania (in carica dal 6 al 15 d.C.), poi - come dice Gv 18,24 - in quella del sommo sacerdote in carica (dal 18 al 36 d.C.), Caifa: è da presumere che le autorità convocate, di notte, fossero tra le più intenzionate a volere la morte di Gesù.³¹

A Marco interessava far notare che Gesù era sì il messia d'Israele, ma non quello politico-militare che Israele si attendeva. Il Cristo era anzitutto il «figlio di dio» e il suo messaggio messianico era di tipo etico-religioso (in Giovanni sarà addirittura di tipo filosofico, metafisico, ma questo dipenderà dalla particolare manipolazione che subirà il suo vangelo).

Per sostenere questa tesi, Marco ha concentrato l'attenzione su due diversi aspetti: uno politico, l'altro religioso. Il primo riguarda l'accusa, rivolta a Gesù, di aver minacciato di distruggere il Tempio: accusa che Marco vuol dimostrare essere «falsa e contraddittoria» (14,55 ss.); il secondo riguarda la pretesa di Gesù di dirsi «figlio di

³¹ Da tempo gli esegeti hanno capito che la condanna a morte non può essere stata pronunciata dall'intero Sinedrio, e questo per una serie di ragioni: 1) il processo doveva farsi in due sedute distinte in due giorni diversi; 2) doveva essere svolto di giorno e in pubblico; 3) dovevano esserci due testimoni contro l'imputato; 4) la testimonianza doveva essere oculare; 5) l'imputato doveva avere un difensore; 6) un verdetto unanime sarebbe stato considerato nullo; 7) nessun procedimento era possibile durante la pasqua; 8) l'esecuzione capitale era la lapidazione. Peraltro l'arresto doveva avvenire in pieno giorno, con un mandato legale del Sinedrio e senza alcun tradimento. Stante le cose in questi termini, il processo a carico di Gesù non può essere considerato *giudiziario* (se non nelle apparenze), quanto piuttosto *politico*, ove la responsabilità va distribuita tra i sommi sacerdoti e Pilato.

dio»: pretesa che Marco ritiene pienamente legittima, al pari della condanna degli ebrei, da parte di dio, per non averla riconosciuta.

Per quanto riguarda la prima accusa, Marco si era già pre-munito descrivendo la cacciata dei mercanti dal Tempio con un taglio di tipo «etico-religioso» (una sorta di purificazione simbolica). Marco non vede in quell'episodio alcuna finalità di tipo «politico», soprassedendo al fatto che il sommo sacerdote veniva nominato dalle autorità romane, per cui un attacco contro il Tempio, indirettamente, significava un attacco contro Roma. (Non a caso gli zeloti nel 66 d.C. sostituiranno il sommo sacerdote in carica con uno scelto secondo la legge mosaica).

Il risvolto «morale» voluto da Marco sta appunto nel gesto fine a se stesso, compiuto dal solo Gesù, il quale, ancora una volta, suscita l'odio terribile dei sommi sacerdoti e degli scribi (i cui redditi e la cui autorità dipendevano anche da quei traffici), senza però riuscire a costruire con la folla un rapporto col quale porre fine a quegli abusi. La stessa collocazione temporale datagli da Marco (e condivisa da Matteo e Luca), e cioè pochi giorni prima della crocifissione, è servita semplicemente per confermare l'abisso «teologico» che doveva separare il Cristo dall'ebraismo.

Viceversa, in Gv 2,13 ss. l'espulsione dei mercanti attesta la notevole popolarità di Gesù già agli inizi del vangelo (nessuno infatti intervenne per ostacolarlo: né la polizia giudaica né le truppe romane, insediate nella fortezza Antonia, che probabilmente vennero prese alla sprovvista. Cosa che non succederà in At 21,31 ss., quando i romani interverranno subito per sedare l'aggressione contro Paolo nel cortile del Tempio).

L'epurazione (o, se vogliamo, il primo tentativo insurrezionale dei nazareni) segna inoltre il distacco del movimento di Gesù da quello del Battista (che, ponendosi solo obiettivi etici, preferì non lasciarsi coinvolgere in un'azione del genere), ed è servita anche per verificare il livello di sensibilità democratico-rivoluzionaria presente nella Gerusalemme oppressa non solo dai romani ma anche da un governo giudaico corrotto o quanto meno colluso. Gesù infatti dovrà per la prima volta constatare in Giudea la debole consapevolezza politica del movimento farisaico. Nicodemo - in Gv 3,1 ss. - è l'eccezione che rappresenta una limitata disponibilità al dialogo col movimento nazareno.

*

L'avversione nei confronti del Tempio e della legge mosaica è stata ripresa, in At 6,13 ss., dall'ebreo ellenista Stefano, divenuto cristiano, che non aveva mai visto Gesù e non aveva alcun desiderio di combattere i romani, e che voleva la fine del primato del culto nel Tempio proprio perché odiava a morte i giudei, rei di aver crocifisso il messia-figlio di Dio.

Viceversa, gli apostoli più stretti di Gesù, che continuarono a guidare il movimento dopo la sua morte, stranamente ripresero a frequentare il Tempio (At 2,46), tanto che in occasione della persecuzione anticristiana scoppiata a Gerusalemme dopo il linciaggio di Stefano, solo loro poterono tranquillamente restare in città (At 8,1).

In effetti, il cristianesimo primitivo - stando almeno alla documentazione disponibile, ma non è escluso che l'apostolo Giovanni avesse fondato un proprio movimento - oscillò continuamente fino al 70 d.C. tra queste due posizioni contrapposte: quella filo-ellenistica di Stefano e poi di Paolo, che era avversa al culto del Tempio e al rispetto integrale della legge mosaica, e favorevole alla spolticizzazione del messaggio evangelico, nonché alla sua apertura universalistica ai pagani in nome della fede mistica nella resurrezione di Gesù; e quella corrente filo-ebraica degli apostoli di Gesù, che, pur partendo dalla medesima fede nella resurrezione, si era posta in attesa di una imminente parusia trionfale del Cristo, sperando ancora in una liberazione politico-militare della nazione. Questa corrente, dopo la tragedia del Golgota, aveva ripreso col giudaismo un dialogo di tipo religioso che al tempo di Gesù (e i vangeli lo dimostrano) era già stato superato. Al rapporto *rivoluzionario* con le masse essa aveva sostituito il rapporto *diplomatico* con le istituzioni (si veda soprattutto il ruolo di Giacomo fratello di Gesù, che sostituisce Pietro alla guida della comunità di Gerusalemme).

Saranno la mancata apocalisse, la predicazione mistica di Paolo e la distruzione di Israele a mettere fine, irreversibilmente, a questa speranza, facendo di un episodio (la tomba vuota), del tutto irrilevante ai fini della liberazione politica d'Israele, il pilastro fondamentale della nuova fede religiosa.

Ora, nella cacciata dei mercanti dal Tempio, descritta da Gv

2,13 ss., risulta chiaro non che Gesù volesse «distruggere» il Tempio, ma che il Tempio era già «moralmente» distrutto (in quanto la religione veniva usata per traffici commerciali e a fini di potere), e che se i farisei avessero riconosciuto a Gesù l'autorità per distruggerlo anche «politicamente», cioè, togliendo il potere ai sacerdoti (i sadducei), egli, con l'aiuto del popolo, avrebbe accettato immediatamente di porsi come «nuovo referente» per l'unificazione nazionale del movimento di liberazione.

I farisei però risposero che l'avrebbero aiutato se prima lui avesse dimostrato con un «segno» d'essere veramente la persona autorevole di cui Israele aveva bisogno (Gv 2,18). In pratica chiedevano a Gesù di compiere un atto di forza (terroristico, militare...) contro i romani, che inequivocabilmente attestasse la sua superiorità su ogni altra formazione politico-militare. E lui naturalmente rifiutò: non perché fosse un «pacifista ad oltranza», ma perché non era quello il modo di costruire la «democrazia popolare» in Israele.

*

Si è detto che Marco è particolarmente preoccupato a evidenziare le ragioni per le quali il sommo sacerdote Caifa condannò Gesù non per sedizione, ma per bestemmia, avendo egli avuto la pretesa (empia per i giudei) di porsi come «figlio di dio» (14,61 ss.).

Ora, è arcinoto, tra gli esegeti laici, che l'idea di collegare «messianicità» a «divinità» non ha alcun senso storico, sia perché gli ebrei non si attendevano un «messia divino», sia perché la cosiddetta «divinità» del messia-Gesù fu un'acquisizione apostolica post-pasquale; anzi, il primo a proclamare «Gesù Figlio di Dio» (At 9,20), non fu nessun apostolo, ma Paolo di Tarso, il quale applicò un appellativo in uso nel mondo ellenistico al Cristo scomparso dalla tomba, sostenendo che lui e solo lui era «il figlio di dio».

Marco, che ha scritto il vangelo in una comunità dominata dall'ideologia paolina (le *Lettere* di Paolo furono scritte almeno 15 anni prima del suo vangelo) non solo ha voluto avallare la più grande mistificazione del cristianesimo, ma ha dato anche origine a un vergognoso antisemitismo, basato su motivazioni pretestuose.

Questo perché, se anche l'accusa di «autodivinizzarsi» può essere stata mossa a Gesù (e in Gv 10,33 ss. lo è esplicitamente, ma

da parte dei farisei in uno dei tanti dibattiti pubblici), essa non aveva il significato che le attribuiamo noi oggi. Dirsi «Figlio di Dio» per un ebreo equivaleva a dirsi «senza dio», cioè «ateo», poiché nessun uomo poteva avere una pretesa così grande al cospetto di dio. Non la ebbe il giusto sofferente Giobbe, il quale affermò che «davanti a Dio l'uomo ha sempre torto», e nemmeno l'ebbero i re dell'antico Israele, che - a differenza delle monarchie pagane - non vennero mai considerati delle «divinità». Gli stessi imperatori pagani che si fregiavano di questo titolo, e per il quale rivendicavano l'altro titolo, entrambi esclusivi, di «pontefice massimo», erano considerati dagli ebrei degli individui blasfemi, assolutamente irreligiosi, per quanto nessun imperatore avesse mai professato pubblicamente l'ateismo.

In Gv 10,35 s. Gesù afferma che tutti gli uomini devono potersi considerare degli «dèi», cioè non dipendenti da alcun dio. Era questo che portava i farisei ad accusarlo non di aver la pretesa di essere il figlio «esclusivo» di Jahvè (questo concetto andava al di là di qualunque immaginazione), bensì di portare gli uomini a non credere nella loro dipendenza assoluta dall'unico vero dio. E i farisei, dal loro osservatorio «legalistico», avevano ragione. Persino molti racconti di guarigione riportati da Marco lasciano trapelare l'ateismo di Gesù (si veda ad es. il fatto ch'egli non invoca mai il nome di dio per guarire o non usa mai strumenti, riti, formule, scongiuri... di tipo religioso).

Se dunque è verosimile che i giudei abbiano potuto vedere in quell'affermazione sulla figliolanza divina una sorta di «empietà religiosa», è assolutamente da escludere ch'essa vada interpretata - stando alla teologia petro-paolina - come se i sommi sacerdoti non abbiano voluto riconoscere nel Cristo la sua «natura divina»: questa è davvero una sciocchezza colossale. Né ha senso ritenere che in virtù di essa si deve necessariamente dedurre che Gesù non è stato anzitutto condannato per motivi politici. Il dibattito sull'atteggiamento da tenere verso le questioni religiose dev'essere stato ben poca cosa, nella vita del Gesù storico, rispetto a quello sulle questioni politiche.

In altre parole, se Gesù poteva anche essere condannato alla lapidazione per empietà, di fatto la sua popolarità era troppo grande perché potesse essere veramente condannato solo per questo. Gv 11,57 lascia chiaramente intendere che persino la semplice libertà che Gesù si era preso di guarire in giorno di sabato, era considerata

una violazione delle leggi divine (o mosaiche) e quindi un motivo sufficiente di condanna a morte, ma non per questo le autorità riuscirono a catturarlo. Ciò stava a significare che vi erano sempre meno ebrei che credevano nel valore di alcune leggi tradizionali e soprattutto nel valore di alcune interpretazioni rabbiniche in merito.

In ogni caso Gv 18,19 ss., nel descrivere il processo in casa del sommo sacerdote Anna, non riporta minimamente l'accusa che Gesù avesse minacciato di distruggere il Tempio, né afferma che il sommo sacerdote avesse chiesto a Gesù se fosse il messia-divino. Di «religione» proprio non si parla e neppure, quindi, del reato di bestemmia. Giovanni è l'unico dei quattro evangelisti ad avere la netta convinzione che Gesù sia stato giustiziato per motivi politici. Forse per questa ragione il suo vangelo aveva bisogno di un'altissima filosofia spiritualistica per poter essere efficacemente manipolato.

Nel momento in cui Gesù fu condotto davanti a una parte del Sinedrio (e non a «tutto», come vuole Mc 14,55), ai capi religiosi - se vogliamo - non interessava nemmeno più verificare se egli pretendesse d'essere un messia politico-nazionale. Lo sapevano già. Gli scribi inviati in Galilea (Mc 3,22 ss.) per verificare il suo operato, avevano già capito che lui (a differenza del Battista) aspirava a un potere di tipo politico. In Gv 18,19 il sommo sacerdote Anna lo interrogò per sapere anzitutto chi erano i suoi «seguaci» più fidati e solo in secondo luogo qual era la sua «dottrina». Ecco perché al momento dell'interrogatorio - qui ha ragione Gv 18,21 ma vedi anche Mc 14,60 s. e 15,4 s. - Gesù rimase praticamente in silenzio. In effetti l'unica cosa che poteva fare era quella di aspettare che il popolo si sollevasse e lo liberasse, dai sacerdoti e dai romani.

Se dunque nel corso del processo avessero rivolto a Gesù la domanda riportata in Mc 14,61 ss.: «Sei tu il Cristo?» (Marco aggiunge, apologeticamente, «il figlio del Benedetto»), Gesù non avrebbe potuto rispondere di «no» neanche se avesse voluto, perché fino a quel momento egli si era comportato proprio come un messia politico-nazionale. E il suo «sì» non sarebbe servito ai capigiudei per cominciare a stabilire con lui delle trattative per liberare Israele. Essi lo detestavano perché a partire dalla cacciata dei mercanti sino alla persistente violazione del sabato avevano capito che un compromesso col movimento nazareno non era possibile.

Resta comunque storicamente inspiegabile - in Marco - il

motivo per cui il Sinedrio, pur potendo condannare e giustiziare Gesù per aver bestemmiato (come in At 8,57 s. farà con Stefano), decise invece di consegnarlo a Pilato. La natura dell'accusa presentata contro Gesù dai capi ebraici al tribunale romano non è riportata da Marco. L'elemento dal quale, per deduzione, si traggono indicazioni circa la motivazione della condanna è il titolo applicato sulla croce (Mc 15,26). Come noto, Gv 18,31 sostiene che il Sinedrio non poteva far giustiziare una persona colpevole di un delitto che comportasse la pena capitale, ma proprio l'esecuzione di Stefano, nonché quella di Giacomo fratello di Gesù, voluta nel 62 con decreto sinedrita - come scrive Giuseppe Flavio - attestano il contrario. Lo stesso Paolo aveva l'autorizzazione a fare «strage» di quei cristiani che non accettassero di farsi processare davanti al Sinedrio (At 9,1).

Tuttavia, Giuseppe Flavio dice chiaramente che l'ultima parola nelle questioni di vita e di morte spettava al procuratore romano. Evidentemente i giudei, sul piano formale, dovevano rispettare l'approvazione di Pilato, nel senso che pur potendo pronunciare sentenze di morte, avevano bisogno della convalida del procuratore.

È probabile però che nei casi concreti i capi-giudei si sentissero sufficientemente liberi, se sapevano che ciò non sarebbe dispiaciuto alle autorità romane, di ricorrere al linciaggio o ad altre forme di persecuzione nei confronti dei loro connazionali giudicati «eretici». (In At 12,1-3, non fecero alcuna obiezione, anzi se ne rallegrarono, quando il re Erode Agrippa I nel 44 d.C, condannò a morte senza processo Giacomo Zebedeo e decise di arrestare Pietro).

*

Il popolo giudaico, nel Vangelo di Marco, compare all'improvviso durante l'ultima settimana di Gesù (Mc 15,8), senza una vera spiegazione (se si eccettua l'ingresso messianico, dove però scompare altrettanto improvvisamente). Questo popolo rivolge a Pilato una petizione (Mc 15,8 e Gv 18,39 dicono che era un'abitudine propria di Pilato durante la Pasqua) con la quale chiede di amnistiare un detenuto (Marco precisa che si trattava di un prigioniero politico).

Pilato - dice Mc 15,9 - desiderava liberare Gesù, perché lo riconosceva innocente e politicamente inoffensivo (nel senso che sapeva, in qualche modo, che il regno di Gesù non si sarebbe imposto

con la forza. In Gv 18,36 Gesù afferma a chiare lettere che il suo regno non è di questo «mondo»).

Tuttavia Pilato preferisce far scegliere alla folla tra Gesù e Barabba (quest'ultimo era un capo zelota, il cui nominativo, in quella occasione, venne suggerito - come vuole Mc 15,11 - dagli stessi sommi sacerdoti). Incitata dai capi religiosi, che erano «invidiosi» di Gesù (Mc 15,10), la folla chiede di liberare Barabba e di condannare Gesù. In tal modo il racconto amplifica la colpevolezza degli ebrei, scagionando quella di Pilato, che viene fatto passare per un debole e un opportunista.

Ora, lasciando da parte il mistero per cui la folla non si sia limitata a chiedere la liberazione di Barabba, ma abbia anche preteso la condanna di Gesù (le due cose in Gv 19,1 ss. sono divise nel tempo, al punto che la richiesta di condannare Gesù viene formulata solo dopo la flagellazione), almeno per una ragione questa versione dei fatti non può essere attendibile: offrendo alla folla una scelta fra il patriota Barabba (il cui vero nome resta ignoto³²) che aveva rischiato la vita contro i dominatori romani, e il pacifico Gesù che aveva consigliato di pagare il tributo a Cesare (Mc 12,13 ss.), Pilato non aveva alcuna possibilità di salvare quest'ultimo.

Per gli ebrei di allora il rifiuto di questo sopruso fiscale costituiva una sorta di banco di prova del loro patriottismo, della loro lealtà alle migliori tradizioni profetiche e di resistenza popolare al nemico. In realtà Gesù, se mai la domanda di pagare o no il tributo a Roma gli sia stata rivolta e soprattutto in quei termini, non può aver dato una risposta così diplomatica: «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc 12,17), poiché essa al massimo avrebbe potuto essere data da una comunità *già spolticizzata*, o comunque non intenzionata a contrastare sino in fondo il potere costituito.

Di fronte a quella questione Gesù può semplicemente aver detto che era la «forza» di Cesare a obbligare gli ebrei a pagare il tributo e che il rifiuto di pagarlo poteva essere sostenuto solo da una

³² Barabba infatti vuol dire «figlio del padre». Su questa stranezza si è scritto molto, ma è probabile che dietro quel nome si celi un capo politico che a quel tempo doveva essere piuttosto noto. La decisione di Pilato, di mettere in libertà uno dei due prigionieri, può essere stata dettata dalla particolarità di quel momento, per attenuare una tensione che doveva essere molto alta.

forza opposta e superiore a quella romana: cosa che in quel momento ancora non esisteva, se non nei termini di una mera lotta terroristica o di azioni estremistiche e isolate. Quanto poi a distinguere la «proprietà» di Dio da quella di «Cesare», questo è assolutamente irrealistico se riferito al Gesù storico. In verità, tutte le espressioni di Cristo in favore della fede in una divinità vanno considerate spurie e prodotte da un'ideologia mistica post-pasquale.

Ma c'è di più. Nel racconto di Marco, Barabba viene descritto con evidente disprezzo: uno dei «ribelli» che aveva partecipato a una rivolta anti-romana ingiustificata. Questo modo di vedere le cose - come si può facilmente notare - fa sì che la scelta del popolo ebraico di preferire un «volgare assassino» all'innocente e «divino» Gesù appaia ancora più inspiegabile (o meglio appare spiegabile solo pensando che i giudei, «per natura», fossero un popolo «decida»).

*

In realtà le cose devono essere andate diversamente. Anzitutto Pilato, al pari dei sacerdoti del tempio, non vedeva l'ora di catturare e giustiziare Gesù (la sommossa anti-romana di Barabba doveva aver suscitato un certo fermento in città). In secondo luogo egli si rendeva conto che, data la popolarità di Gesù, non sarebbe stato facile eliminarlo (quando Gesù entrò trionfante nella capitale in groppa a un asino, simbolo della messianicità, i romani devono aver tremato, perché sapevano che in caso d'insurrezione generale nella capitale non avrebbero avuto alcuna vera possibilità di difesa). Non dimentichiamo che la coorte stanziata a Gerusalemme durante la Pasqua non superava i 600 uomini. Essa al completo fu radunata quando i soldati condussero Cristo dentro il pretorio, la residenza ufficiale del prefetto. Gv 18,12 addirittura afferma che fu tutta la coorte, guidata dal tribuno, insieme alle guardie dei giudei, a catturare Gesù nel Getsemani.

In terzo luogo l'idea di metterlo in alternativa a un estremista e terrorista politico come Barabba, doveva servire appunto per far condannare Gesù. Cioè a dire, Pilato, per eliminare il ribelle più pericoloso (perché più popolare), aveva bisogno di convincere la folla che il più temuto dai romani in realtà non fosse Gesù ma Barabba, proprio a causa del suo estremismo. A tal fine egli si servì anche del-

la complicità del clero reazionario.

Il fatto stesso che la prima domanda posta da Pilato a Gesù: «Tu sei il re dei giudei?» (Mc 15,2), sia stata proprio questa, attesta che tra il potere romano e quello giudaico vi era una certa intesa. Probabilmente l'intesa si sarà spinta sino alla scelta del detenuto da liberare: in Gv 18,3 ss. è chiarissimo come anche l'arresto nel Getsemani, fatto dai soldati romani e dalle guardie del Tempio, sia stata un'operazione concordata tra i due poteri istituzionali.

Va inoltre detto che, siccome dell'usanza pasquale di liberare un prigioniero politico non esiste altra testimonianza oltre quella evangelica, probabilmente essa non è mai esistita, anche se può essere del tutto realistica la decisione di Pilato di offrire al popolo la possibilità di una scelta (illudendolo di avere un certo potere). Dicendo ch'era un'usanza annuale, Marco sperava di togliere il sospetto che l'avesse escogitata lì per lì lo stesso Pilato. Cercò di togliere anche il sospetto che il processo non fosse giudiziario ma *politico*. In realtà il processo non solo era politico, ma per poter essere concluso senza «incidenti» di sorta, aveva necessariamente bisogno di un vasto consenso popolare (persino tra coloro che avevano simpatizzato per Gesù!).

Infine, Mc 15,10 non solo non spiega perché Pilato ritenne motivata dall'«invidia» l'azione dei grandi sacerdoti, ma usando una motivazione del genere toglie alla condanna di Gesù ogni rilevanza politica. Gesù in pratica sarebbe stato ucciso, secondo Marco, non perché era in gioco il destino della nazione ebraica, che doveva liberarsi dal dominio romano (e sulle cui modalità di liberazione di scontravano varie posizioni politiche, più o meno contrapposte), ma perché i capi religiosi temevano di perdere il loro potere sul Tempio (e i farisei quello nelle sinagoghe), mentre Pilato, dal canto suo, preferiva «dare soddisfazione alla folla» (Mc 15,15), per timore che potessero scoppiare incidenti ancora più gravi.

Viceversa Gv 11,49 s. fa chiaramente intendere che la preoccupazione principale delle autorità giudaiche non riguardava tanto gli aspetti *religiosi* della predicazione di Gesù, quanto piuttosto quelli *politici* (anche se in più punti del suo vangelo appare evidente che anche la posizione ateistica del Cristo risultasse particolarmente sgradita alle autorità giudaiche). Esse temevano che l'attività del movimento nazareno avrebbe finito col provocare un intervento romano

che sarebbe risultato catastrofico per le sorti del Paese, cioè non credevano nella possibilità di una sollevazione popolare di massa o comunque dubitavano ch'essa avrebbe potuto sconfiggere l'imperialismo dello Stato più forte del mondo.

Ciononostante, proprio Gv 12,42 afferma che molti capi giudaici credevano in Gesù, anche se non lo ammettevano pubblicamente per timore che i farisei li cacciassero dalle sinagoghe. La corrente farisaica che dominava al tempo di Gesù era infatti quella che faceva capo alla scuola rigorista di Shammai, che sosteneva la necessità di radicalizzare la legge. Quella della scuola di Hillel, più «liberale» e preoccupata della coerenza pratica (ad essa appartenevano lo stesso Paolo di Tarso, come da At 23,6, e Giuseppe Flavio), si affermerà solo dopo la caduta di Gerusalemme nel 70. Probabilmente anche il notevole Giuseppe d'Arimatea (Gv 19,38) e l'archisinagogo Giairo (Mc 5,22) e forse anche il traditore Giuda erano farisei. Luca dice in At 23,7 che sul tema della resurrezione dei morti i farisei parteggiavano coi cristiani contro i sadducei, ma questa intesa aveva già assunto un carattere politicamente regressivo.

*

La preoccupazione di Marco è stata dunque quella di sostenere l'innocenza di Gesù in quanto «figlio di dio» e di mostrare che gli ebrei non gli avevano creduto (nonostante tutti i suoi «miracoli») proprio perché volevano un messia politico-militare che trionfasse su tutti i nemici d'Israele, invece di un «uomo-dio» che insegnasse a tutto il mondo la legge dell'amore del prossimo.

L'attesa del suo ritorno glorioso «in Galilea» (Mc 16,7), di cui parla il «giovane» seduto sulla tomba vuota (simbolo della fede nella resurrezione), non va perciò intesa nel senso che gli apostoli avrebbero dovuto riorganizzarsi contro il sistema dominante, ma come un invito ad abbandonare la Giudea e quindi l'idea stessa di una rivoluzione politica. Gli ebrei non meritavano d'essere liberati dai romani, proprio perché avevano ucciso l'unico leader che poteva veramente farlo. D'ora in avanti il cristianesimo avrebbe dovuto essere predicato ai gentili. Infatti il primo a riconoscere la «divinità» del Cristo è proprio il centurione romano ai piedi della croce, il quale, con la sua fede religiosa, riscatta, in un certo senso, il comporta-

mento indegno (perché opportunistico, pusillanime) di Pilato (Mc 15,39).

Se il Vangelo di Marco fosse stato scritto prima del 70, l'affermazione del «giovane» presente nel sepolcro forse poteva essere interpretata in altra maniera, contestuale all'idea petrina secondo cui alla resurrezione sarebbe seguita un'imminente parusia trionfale del Cristo, che avrebbe fatto giustizia di tutti i suoi nemici: Gesù avrebbe aspettato gli apostoli in Galilea per ricominciare tutto da capo, e questa volta senza incertezze di sorta e soprattutto senza riconoscere ai giudei alcun primato d'onore rispetto ai gentili.

Ma per scongiurare un'interpretazione del genere e per chiarire quella originaria di Marco, che indubbiamente restava ambigua, la comunità provvide ad aggiungere una nuova chiusura del suo vangelo: in luogo del «ritorno in Galilea» (espressione troppo ebraica) si preferì mettere la «predicazione universale del vangelo» e il «giudizio universale» da parte del «Signore Gesù asceso al cielo, alla destra di Dio» (16,15 ss.).

Paolo di Tarso e la spolicizzazione del Cristo

Paolo di Tarso, elaborando la teoria secondo cui il Cristo doveva morire per essere annunciato ai gentili, in modo tale che il nazionalismo politico-religioso degli ebrei fosse sostituito dall'universalismo pagano della salvezza religiosa, contribuì fortemente a spolicizzare la figura del Cristo, trasformandolo da «liberatore» a «redentore». L'idea della necessità della morte violenta di Cristo fa da *pendant* all'idea che il suo messaggio politico di liberazione non poteva essere realizzato nell'ambito della nazione israelitica.

Ora, poiché questa si poneva come semplice considerazione negativa (sul ruolo politico del messia), in virtù della quale sarebbe stato impossibile formulare un progetto alternativo a quello classico del nazionalismo ebraico, Paolo ritenne necessario portare tale considerazione a conseguenze *metafisiche*, che le masse popolari avrebbero dovuto passivamente accettare. E la conseguenza principale - secondo il «vangelo» di Paolo - fu questa: il Cristo morì di morte violenta perché così doveva essere.

La ragione di questa necessità metastorica viene motivata, nelle sue *Lettere*, da un fatto indubitabile: la conversione religiosa dei gentili al cristianesimo, che nella maniera più aprioristica possibile viene fatta dipendere dalla imperscrutabile volontà divina. Ovviamente Paolo rifiutava di chiedersi se, nel caso si fosse realizzata la liberazione politica d'Israele, sarebbe stato possibile per i gentili recepire positivamente il messaggio politico del Cristo storico. Un'eventualità del genere s'era incaricata la stessa storia a renderla irrilevante.

Paolo insomma, non accettando l'idea che il messaggio del Cristo potesse avere ancora un valore politico-nazionale per i suoi seguaci e che potesse essere universalistico proprio nella sua politicità, ha preferito ridurre le esigenze politiche a esigenze religiose e abbinare l'universalismo a una spiritualizzazione astratta del Cristo.

*

Perché Paolo non predicò mai nelle sue *Lettere* la liberazio-

ne degli schiavi? Semplicemente perché la riteneva inutile ai fini della salvezza personale, ch'egli intendeva in chiave etico-religiosa.

Il ragionamento di Paolo in sostanza poteva essere riassunto in questi termini: la liberazione della Palestina dai romani non è possibile perché non ci sono le condizioni; se la civiltà ebraica vuole sussistere in maniera originale deve trasformarsi profondamente, il che significa dover cercare un'integrazione con la civiltà ellenistica, che è nettamente dominante; la principale integrazione è quella di spostare l'attenzione dalla salvezza politico-nazionale a quella etico-personale; la salvezza dunque dipende non da ciò che si fa contro il sistema oppressivo, ma dalla fede in ciò che supera il sistema in un'altra dimensione: il *regno dei cieli*. Ora, se la salvezza dipende dalla fede in questo regno dei cieli, frutto della volontà di dio (cosa che secondo Paolo è stato dimostrato una volta per tutte dalla resurrezione di Cristo), la salvezza può essere acquisita in qualunque condizione personale o sistema sociale, poiché la fede è un atto di coscienza, il frutto di una libertà interiore, che chiunque può avere. Si tratta semplicemente di credere che solo dio può salvare o liberare.

Se il Cristo, pur potendolo fare, ha rifiutato di realizzare il regno di giustizia sulla Terra, allora ciò significa che nessun regno di giustizia è possibile sulla Terra, ovvero che la Terra stessa non è il luogo di una liberazione possibile.

Paolo non solo rifiuta di considerare il problema della salvezza-liberazione in termini socio-politici (il che poteva far comodo ai regimi autoritari), ma relativizza anche qualunque pretesa umana di realizzare questo obiettivo sulla Terra (il che può risultare scomodo alla demagogia degli stessi regimi autoritari, oltre che ovviamente nocivo agli interessi di una vera liberazione).

Paolo aveva a disposizione alcuni modi per convincere gli schiavi e gli oppressi ad accettare il cristianesimo: 1. dimostrare che con l'aiuto reciproco interno alle comunità cristiane, i ceti marginali avrebbero potuto affrontare meglio le contraddizioni del sistema; 2. garantire che tra gli appartenenti alle suddette comunità non ci sarebbero state discriminazioni di sorta sul piano culturale; 3. invitarli a combattere il regime autoritario attraverso lo strumento della «resistenza passiva», il cui principio fondamentale era questo: «solo Cristo è dio, solo in lui c'è salvezza».

Ovviamente Paolo chiedeva anche agli schiavisti divenuti

cristiani di trattare bene i loro sottoposti, specie se cristiani come loro, nella consapevolezza che «non c'è preferenza di persona presso Dio» (Ef 6,9).

Da parte dei cristiani avversi al paolinismo era difficile contestare una simile ideologia, in quanto di fatto il potere romano, che si trovava nella fase di dover gestire con la massima durezza un impero vastissimo, la perseguiva non meno delle ideologie rivoluzionarie.

L'ideologia di Paolo comincerà ad avere un vero successo popolare solo quando, sotto Costantino, il potere si vedrà costretto, pur di salvare l'impero dalla forza d'urto delle etnie barbariche, a cercare compromessi d'ogni sorta.

Paradossalmente il paolinismo apparve un'ideologia rivoluzionaria non tanto perché riuscì a coinvolgere i ceti marginali, quanto perché il sistema romano era schiavista al 100% e non tollerava interferenze di alcun tipo; quando anche gli schiavisti cominciarono ad accettare il cristianesimo, trasformandosi in signori feudali, lo schiavo, trasformato a sua volta in servo della gleba, continuerà ad avere l'impressione che il paolinismo meritava d'essere considerato un'ideologia vincente. L'illusione insomma finì col perpetuarsi per un incredibile numero di secoli.

Il cristianesimo non riuscì mai a teorizzare che la posizione dello schiavista prima e del feudatario dopo era oggettivamente votata allo sfruttamento del lavoratore, a prescindere dagli atteggiamenti di tipo personale, ovvero che quel ruolo oggettivo impediva, in ultima istanza, di assumere un atteggiamento troppo benevolo e tollerante nei confronti del lavoratore subordinato.

Un atteggiamento del genere avrebbe dovuto portare col tempo al superamento e dello schiavismo e del servaggio: superamento «vero» di entrambi e non «fittizio», come fu quello dello schiavismo per opera del servaggio. Se il padrone è davvero «buono», che bisogno c'è che qualcuno gli faccia da schiavo o da servo? Al cospetto di una classe di proprietari così «democratica», la schiavitù avrebbe ancora avuto un senso se fosse stata «facoltativa», a discrezione cioè di colui che voleva accettarla come stile di vita: il che non ha senso e non è mai avvenuto da nessuna parte.

Se vogliamo, il fallimento del cristianesimo medievale è di peso anche dal fatto che i feudatari non si sono rivelati così demo-

cratici come il cristianesimo li voleva dipingere o come si sperava che diventassero.

La trasformazione dello schiavo in colono e servo della gleba è senza dubbio avvenuta sulla base di necessità economiche (in quanto l'attività dello schiavo non era più redditizia come al tempo in cui tale manovalanza si poteva trovare sul mercato con relativa facilità), e tuttavia molti intellettuali e lavoratori cristiani devono aver sperato che in tale trasformazione potessero democratizzarsi, anche in virtù del cristianesimo, i rapporti socioeconomici.

I fatti purtroppo diedero torto a queste speranze. Gli schiavisti e i feudatari non si lasciarono impensierire più di tanto dall'idea che nell'aldilà esiste un giudizio universale che premia i buoni e punisce i cattivi. Lo schiavo e il servo della gleba potevano anche fidarsi della magnanimità dei loro padroni, ma in ultima istanza nulla si poteva fare quando tale benevolenza veniva meno per una serie sfortunata di circostanze: cattivo raccolto, siccità, carestia, epidemie ecc., che a quei tempi erano all'ordine del giorno.

Schiavo e servo della gleba dovevano accettare la loro condizione come frutto di una decisione divina, indipendente da qualunque considerazione storica, sociale e politica. Nel momento stesso in cui si comincerà a mettere in dubbio la necessità di questa rassegnazione, nascerà l'epoca moderna. La trasformazione del servo della gleba in operaio salariato aprirà poi un nuovo capitolo nel libro delle illusioni.

L'opposizione di principio fra Stato romano e Chiesa cristiana

È nota agli studiosi di storia romana la classica tesi della storiografia cattolica secondo cui solo nel III secolo l'opposizione tra Stato e chiesa cristiana divenne di principio. Prima di allora le persecuzioni - si sostiene - furono un'eccezione, caratterizzate da una grande disparità di motivazioni e di procedure. Stando a Tertulliano, furono soprattutto gli ebrei *fontes persecutionum* dei cristiani.

Uno Stato di diritto come quello romano - dice sempre tale storiografia - non poteva essere un persecutore *ope legis*. Lo dimostra il fatto che già nel II secolo fu possibile a comunità di cristiani acquistare dei fondi per costruire delle chiese; a Giustino erigere a Roma una propria scuola pubblica; a tanti scrittori produrre una vasta letteratura edificante e apologetica.

Le stesse vessazioni subite da Paolo di Tarso non furono volute direttamente dal potere romano, ma dall'odio dei giudei ortodossi, che seppero avvalersi dell'appoggio delle autorità locali. Paolo, infatti, diversamente dai giudei, divideva nettamente la religione dalla politica (Dio da Cesare), e se sul piano religioso predicava, come gli ebrei, un monoteismo che allo Stato romano poteva non piacere, sul piano politico invece, diversamente dagli ebrei, mostrava nei confronti delle istituzioni un lealismo tale da rendere incomprensibile ogni persecuzione (cfr Rm 13,1 ss., 1 Tm 2,1 s., Tt 3,1).

Insomma le persecuzioni si possono spiegare solo pensando che a causa della predicazione paolina i giudei, che le erano nettamente ostili per motivi ideologici, riuscivano, con le loro trame, a indurre gli stessi pagani a odiare i cristiani, come spesso risulta negli *Atti degli apostoli* e nelle *Lettere* di Paolo. A parte questo, le persecuzioni anticristiane - sostiene la storiografia confessionale - non furono che il frutto di un tragico malinteso (come da un tragico errore giudiziario dipese la crocifissione del Cristo). Se l'opposizione fosse stata di principio, lo Stato, ufficialmente, avrebbe cominciato a perseguire i cristiani sin dal I secolo, quando ancora non li distingueva dagli ebrei. Lo Stato romano invece tollerò il cristianesimo perché non vedeva in esso un vero nemico. Esso acconsentì ai soprusi per

accontentare la società pagana.

Che lo Stato fosse tollerante nei confronti del cristianesimo è dimostrato - dice ancora tale storiografia - da due cose: 1. le persecuzioni non furono mai sistematiche ma alternate a periodi di grande tolleranza; 2. con la svolta costantiniana lo Stato, in cambio della legalizzazione, non pose alcuna condizione al cristianesimo, anzi lo privilegiò su tutte le altre religioni.

Detto questo, la storiografia cattolica non può offrire altre spiegazioni del motivo per cui, posta l'inesistenza di un'opposizione di principio, le persecuzioni più gravi avvennero non all'inizio dell'impero romano ma alla fine, cioè proprio quando le masse popolari pagane vi acconsentirono senza convinzione.

*

In effetti, le persecuzioni anticristiane volute con editto imperiale vanno solo da Decio a Diocleziano. L'*Institutum neronianum* di cui parla Tertulliano non è mai esistito, anche se il pogrom anti-giudaico-cristiano organizzato da Nerone costituì un importante precedente che permetterà non solo alla popolazione pagana, ma anche alle autorità statali di continuare, più o meno indisturbate, sulla via dell'intolleranza.

Ma questo non significa che l'opposizione di principio maturi solo a partire dal III secolo. Lo Stato cominciò a intervenire *motu proprio* quando s'accorse che a livello di società civile non esistevano più le forze per un'opposizione spontanea alla diffusione del cristianesimo. Esso era convinto che la società pagana sarebbe riuscita da sola ad arginare il fenomeno (così come aveva saputo fare con l'ebraismo). Lo Stato cioè era talmente scollato dalla società che non si rendeva conto quanto questa fosse moralmente debole per vincere la forza (ideale soprattutto) del cristianesimo. I pagani si opponevano al cristianesimo sostanzialmente solo attraverso i linciaggi, le calunnie, le delazioni e altre cose spregevoli. Non esisteva un vero confronto culturale, anche se non dobbiamo dimenticare la barbara distruzione dei testi pagani anticristiani ad opera della chiesa costantiniana e soprattutto teodosiana.

Ma quando lo Stato comincerà a intervenire, le sue angherie appariranno ancora più insensate di quelle della società civile. Pur

avendo gli strumenti della legge, dell'apparato poliziesco-amministrativo, con cui organizzerà nel III secolo una repressione generalizzata, ordinaria e straordinaria, contro la religione più irriducibile, meglio strutturata e più diffusa, esso non riuscirà ad ottenere assolutamente nulla.

E quando smetterà d'intervenire? Quando s'accorgerà che l'opposizione cristiana era soltanto *ideologica* non *politica*, cioè quando s'accorgerà che il cristianesimo, pur mettendo teoricamente in discussione tutto l'esistente, in pratica voleva conservarlo. Fu questo dualismo di teoria e prassi - incomprensibile a filosofi come Celso o Porfirio - che determinò l'inizio delle persecuzioni e la loro fine. In nome della teoria le persecuzioni potevano apparire anche legittime, in nome della prassi erano del tutto sbagliate, perché sotto questo aspetto il cristianesimo era più o meno come le altre religioni.

In questo senso appare limitata anche l'affermazione di A. Donini, secondo cui «non è l'impero che si è convertito al cristianesimo, all'inizio del IV secolo; ma all'inverso, il cristianesimo ha fatto proprie le nuove strutture statali, destinate a perpetuare in modo più articolato le antiche forme di dominio di classe, attraverso un controllo non meno duro e sanguinoso sugli strati subalterni» (*Storia del cristianesimo*, ed. Teti, Milano, p. 188).

È vero, il cristianesimo sin dai tempi di Paolo era disposto ad accettare l'impero, ed è anche vero che quando potrà ufficialmente accettarlo esso subentrerà al paganesimo di stato con molta naturalezza, ma è anche vero che l'impero si convincerà ad accettare questa generosa offerta solo con Costantino. Cioè occorrerà una decisa e reciproca convergenza d'interessi, politici ed ideologici, prima che maturi l'intesa, e questa maturò dopo tre secoli di dura ostilità, nel corso dei quali morirono centinaia di martiri che molto probabilmente non avrebbero affatto desiderato una svolta come quella «costantiniana».

Non solo, ma l'intesa, così come l'aveva voluta Costantino, poté essere continuata, proseguendo sulle tradizioni romane, solo in oriente, poiché in occidente lo Stato romano era consapevole che la chiesa cristiana non gli avrebbe permesso quella autonomia di cui esso aveva bisogno per non venir meno a quelle tradizioni.

Infine va detto che il cristianesimo, pur con tutti i suoi limiti (che sono quelli, in sostanza, di ogni religione), contribuì alla demo-

cratizzazione della politica e alla umanizzazione della cultura del tempo (specie nell'area bizantina), favorendo il passaggio dallo schiavismo al colonato e da questo alle comuni agricole del feudalesimo (con o senza servaggio).

*

La storiografia cattolica sostanzialmente non comprende questo, che lo Stato romano non poteva avere nei confronti del cristianesimo la stessa opposizione di principio che doveva avere nei confronti di un'ideologia rivoluzionaria (come ad es. quella zelota o quella del movimento nazareno di Gesù Cristo).

Lo Stato romano sapeva bene che raramente i seguaci di una religione fanno, in nome della loro stessa religione, un'opposizione politica al sistema. Anche in questo caso l'ebraismo - con la sua idea teocratica e nazionalistica - costituiva un'eccezione. Fra le religioni ellenistiche vi potevano certamente essere atteggiamenti ribellistici, ma di regola questi restavano entro una forma pre-politica (anche immorale, come nei baccanali).

Generalmente una persona legata a una religione non è mai politicamente ostile al sistema dominante, al punto da organizzarsi per cercare di rovesciarlo (cfr 1Pt 2,13 ss.). Già i primi cristiani nelle loro funzioni pregavano per l'impero e per l'imperatore (cfr la *Lettera ai Corinti*, 60-61, di papa Clemente Romano, che, pur essendo stata scritta nello stesso periodo dell'*Apocalisse* di Giovanni, contrasta notevolmente per i suoi contenuti).

Gli stessi ebrei usavano sì la loro religione per opporsi politicamente all'impero, ma non per rovesciare il potere dominante. Essi volevano solo una nazione libera dai romani, quindi la loro religione era *nazionalistica*. Essi ottennero il privilegio della *religio licita* proprio per questa ragione, e non per questa ragione lo Stato romano rinunciò a distruggere Gerusalemme e qualsiasi opposizione politica dei giudei.

Ecco perché inizialmente lo Stato romano non attaccò subito il cristianesimo, o meglio si limitò ad attaccarlo in quanto lo confondeva con una delle sette dell'ebraismo. Lasciò che fosse la popolazione a decidere come comportarsi. E la popolazione pagana capì che del cristianesimo non ci si poteva fidare.

*

Perché la religione pagana era così strettamente legata alla politica? Perché giustamente la società riteneva che il fine del *civis* fosse quello di lottare per modificare al meglio il presente. In tal senso la religione doveva essere uno strumento al servizio della politica, per realizzare degli ideali politici. Lo *jus sacrum* era parte integrante dello *jus publicum*. La libertà religiosa classica era la facoltà del cittadino non di scegliere in coscienza la propria religione e di aderirvi in base a una fede personale, ma era di partecipare al culto delle istituzioni religiose pubbliche. Il paganesimo, in questo senso, era molto più concreto di quel che non sembri. Il giovane Hegel lo comprese perfettamente.

Perché allora il cristianesimo ebbe la meglio? Perché la politica romana era *classista* e la religione, essendo subordinata alla politica, non faceva che avvalorare lo *status quo*, cioè una situazione sociale del tutto estranea agli interessi dei ceti marginali. Schiavi, meteci, liberti, stranieri... erano esclusi dalla religione ufficiale romana (o comunque dovevano crearsi delle proprie divinità pagane), mentre i plebei cittadini romani dovettero lottare moltissimo per non essere esclusi dalle cariche sacerdotali. Di qui l'importazione clandestina dei culti orientali, che offrivano la possibilità di credere in un'alternativa. Fino agli Antonini, non dimentichiamolo, la legge non riconoscerà agli schiavi alcun diritto civile e religioso.

La contraddizione tra teoria e prassi nella religione pagana era sicuramente superiore a quella del cristianesimo, ed essa si manifestò molto di più non sotto la repubblica ma sotto l'impero, dove lo Stato, per contenere lo sviluppo delle contraddizioni del sistema schiavistico, fu costretto, sul piano culturale, da un lato ad accettare tutte le religioni (anche quelle orientali), sperando di poterle usare per fini politici; dall'altro a rifiutarle tutte puntando *in primis* sul militarismo e sul culto imperiale per tenere unito l'impero. Esso perseguì il cristianesimo perché pensava che il monoteismo assoluto avrebbe acuitizzato i conflitti di classe. Lo perseguitava nell'illusione appunto di placare tali conflitti.

Le repressioni contro il cristianesimo servirono alle autorità romane come valvola di sfogo per le contraddizioni sociali dell'im-

pero. A tale scopo si può dire che ad esse parteciparono anche i ceti sociali oppressi, almeno in un primo momento. Il cristianesimo era odiato da tali ceti per due ragioni: 1. perché vedevano i cristiani disinteressarsi alle sorti dell'impero; 2. perché, nonostante la crisi economica dell'impero, vedevano che i cristiani - grazie alla loro efficiente organizzazione sociale - riuscivano a sopportarla con minore fatica.

Tuttavia, fra i ceti marginali, quelli che non avevano più nulla da perdere (gli schiavi) o quelli che rischiavano di perdere tutto (piccoli proprietari) potevano anche sentirsi indotti ad abbracciare questa nuova religione (cfr l'episodio di Anania e Saffira in At 5,1 ss.). È un'illusione quella di credere che i ceti marginali, solo perché tali, dovessero necessariamente simpatizzare per i cristiani. Occorreva anche fare un salto culturale non indifferente per quell'epoca. Ecco perché all'inizio il cristianesimo poté diffondersi solo nelle città, tra quei ceti che pur non essendo particolarmente benestanti, non erano neppure così sprovvediti sul piano culturale da non capire la portata innovativa della nuova religione.

Ma se questo è vero, non è però vera la tesi che la più recente storiografia cattolica sostiene, secondo cui è bene scagionare le autorità statali dalla responsabilità di aver preso tutte le iniziative delle rappresaglie anticristiane, addebitandola invece ai pregiudizi e all'ignoranza delle masse popolari di religione pagana. Gli imperatori o i governatori locali - sostiene tale storiografia - non erano mossi da un fanatico integralismo che li portasse a perseguire i cristiani per la loro fede: piuttosto si adattavano alle esigenze del momento.

In realtà è da escludere che, nell'affermata identità di politica e religione pagana, non vi potessero essere persecuzioni direttamente volute dallo Stato. Lo Stato poteva anche non essere intenzionato a volere tali persecuzioni, ma per escludere, con relativa sicurezza, tale eventualità, esso aveva bisogno di verificare che la modalità d'esistenza di una determinata religione rientrasse nei due criteri maggiormente condivisi e largamente sperimentati: il *lealismo politico* e il *politeismo religioso*.

È assolutamente da escludere l'idea che lo Stato romano fosse favorevole alla libertà di coscienza e di culto, così come la intendiamo oggi. La religione non era un affare esclusivamente *privato*. Qui ha perfettamente ragione Donini, quando dice che «col passag-

gio dalla società gentilizia allo Stato schiavista... e poi al principato, la religione romana è sempre più diventata un fatto politico... La religiosità degli strati subalterni era intensa e differenziata, ma nei limiti di una prassi rigorosamente controllata dall'alto» (op. cit., p. 188).

La separazione di Stato e chiesa è un principio mutuato dal cristianesimo, per quanto proprio il cristianesimo, con la svolta costantiniana e soprattutto teodosiana, sia stato il primo a tradirlo. Tale separazione implicava una concezione apocalittica della storia, cioè la convinzione che il cristiano dovesse considerarsi come un pellegrino sulla Terra, in attesa della fine dei tempi (vedi *La lettera a Diogneto*). Senza la fede assoluta in un aldilà decisamente migliore dell'aldiquà, la separazione non sarebbe mai nata. Il motto evangelico «Rendete a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (Mc 12,17), nonostante si presentasse come un tradimento dell'istanza di liberazione politica dall'imperialismo romano, costituiva pur sempre una novità assoluta rispetto all'integralismo romano del tempo.

L'opposizione era quindi di principio sin dall'inizio dell'impero. Sotto un regime schiavistico non solo era impensabile tollerare delle ideologie politiche che prevedessero ribellioni contro il sistema, ma non si potevano neppure tollerare delle religioni che separassero Dio da Cesare. Benché in virtù di tale separazione si dovesse escludere il carattere rivoluzionario di una religione, lo Stato romano non poteva ammettere l'esistenza di una religione indipendente dalla sua politica. Nel III secolo vi fu solo un aggravamento quantitativo delle persecuzioni, nonché una definitiva legittimazione giuridica.

Tale opposizione, contro una religione che pretendeva d'essere alternativa a quelle ufficiali, non poteva essere condotta immediatamente con strumenti giuridici e politici. Aveva bisogno di vari pretesti costruiti ad arte, in cui una buona parte della popolazione avversa al cristianesimo fosse coinvolta. Di qui l'incendio di Roma sotto Nerone. Di qui le accuse di infanticidio, di antropofagia, di incesto, di adorazione di un asino ecc., senza considerare le attribuzioni di responsabilità ai cristiani ogniqualvolta accadevano calamità naturali o sconfitte militari. I pregiudizi e le calunnie aumentavano in proporzione alla crisi della società pagana e al successo della religione cristiana, anche se ad un certo punto cominciarono a nascere fiducia e comprensione. Agostino, con la sua *De Civitate Dei*, era ancora

alle prese con questo problema.

Quella storiografia cattolica che non accetta questo modo di vedere le cose, inevitabilmente tende:

- ad attribuire alla svolta costantiniana, nonostante i suoi limiti «cesaropapisti», un ruolo favorevole all'affermazione dell'identità cristiana;

- a escludere recisamente che il cristianesimo primitivo sia nato in antitesi alle idee di Cristo;

- a negare al cristianesimo, nonostante il suo tradimento del messaggio di Cristo, qualunque caratterizzazione eversiva (che è invece ben visibile p. es. nell'*Apocalisse* di Giovanni);

- ad attribuire all'ebraismo una parte dei motivi che opponevano cristiani e pagani, cioè a non riconoscere all'ebraismo neppure il diritto ad avere una nazione libera dal dominio dello straniero.

*

Perché dunque vinse il cristianesimo?

1. Perché offriva agli oppressi non solo una speranza in più, seppure nell'aldilà, di liberazione definitiva dall'ingiustizia (mentre il paganesimo classico riponeva - come dice Minucio Felice nel suo *Octavius* - «nel fato la ragione delle colpe o dell'innocenza degli uomini»), ma offriva anche un anticipo, una caparra «storica» di questa giustizia, rivendicando il *diritto alla libertà di coscienza*, contro il conformismo dominante, che caratterizzava anche il modo di vivere la fede da parte delle religioni orientali, incapaci di opporsi all'assolutismo statale.

Il cristianesimo si rivolgeva alla responsabilità *personale* del singolo credente, al quale chiedeva uno stile di vita il più possibile irreprensibile (ad es. il cristiano non poteva vendicarsi del suo persecutore). Sulla base di questo stile di vita si chiedeva al credente di rinunciare a tantissime cose, persino a molti mestieri remunerativi (cfr *La tradizione apostolica* di Ippolito) e anche ai legami di parentela; si chiedeva addirittura di resistere fino al martirio agli abusi del potere statale, se questi voleva obbligarlo all'abiura.

2. Perché sul piano sociale il cristianesimo garantiva agli oppressi, agli emarginati, alle categorie più deboli un'esistenza migliore di quella offerta dalla società pagana e dallo Stato romano. Pur

non predicando mai la rivoluzione, né opponendosi, in linea di principio, alla schiavitù, la chiesa metteva in atto principi umanitari come p. es. l'assistenza ai malati, alle vedove, agli orfani. Essa era contraria al suicidio, all'adulterio, all'abbandono dei neonati, a ogni forma di vizio o di dissolutezza.

Viceversa, lo Stato romano passò alla trasformazione dello schiavo in colono non per motivi umanitari ma perché, con la fine dell'espansione militare dell'impero, non era più possibile procurarsi degli schiavi a buon mercato. Tutta la filosofia umanistica dello stoicismo - che caratterizzerà proprio gli imperatori più anticristiani - non portò mai a una vera democratizzazione della vita sociale.

3. Perché, pur essendo meno sofisticato sul piano culturale (filosofico), il cristianesimo garantiva una maggiore coerenza fra teoria e prassi. I documenti del *Nuovo Testamento* (soprattutto i vangeli), essendo frutto di un'opera collettiva pluridecennale dell'ebraismo cristianizzato della diaspora, in stretto contatto con l'ellenismo, contenevano spunti di riflessione particolarmente stimolanti per le masse popolari, anche perché più realistici di tante altre fonti di carattere mitologico-religioso: la figura di Gesù Cristo superava per concretezza e drammaticità molte divinità orientali.

In questo senso la teologia si poneva come riflessione sopra un'esperienza in atto e non come speculazione filosofica del singolo intellettuale (gnosticismo, stoicismo, neoplatonismo). L'élite filosofica, sotto l'impero, ha sempre fatto distinzione tra le opinioni teologico-filosofiche (in cui credeva) e il comportamento culturale (in cui non credeva, perché lo riteneva del tutto formale, adatto al popolo, anche se lo praticava per puro opportunismo). Cicerone, che derideva senza pietà, nei suoi scritti, gli dèi e le loro favole, era augure in maniera scrupolosa. Il cristianesimo non ammetteva tale doppiezza. Esso dimostrò che l'astensionismo al culto pagano non comportava di sé indifferentismo alle questioni etico-sociali.

*

Dove fallì il cristianesimo?

1. Nell'aver trasformato il messaggio laico-umanistico e politico-rivoluzionario del Cristo in uno di tipo religioso-ecclesiastico, politicamente conservatore e quindi nell'aver ridotto lo scontro tra

cristianesimo e impero a uno scontro giuridico-culturale tra cristianesimo e paganesimo (come fecero gli apologeti). Minucio Felice (nell'*Ottavio*) e Tertulliano (nell'*Apologetico*) documentano che i cristiani si difendevano dall'accusa di essere adoratori della croce. Questo simbolo della punizione dello schiavo ribelle scandalizzava i cristiani non meno dei pagani e degli ebrei. Sino agli inizi del V secolo non si troverà nell'arte e neppure nella liturgia l'abbinamento della persona del Cristo allo strumento del suo martirio politico.

2. Nell'aver preteso di sostituirsi al paganesimo, diventando la nuova religione di stato e tradendo così il principio di separazione tra chiesa e Stato. Di qui le persecuzioni di tutte le religioni non-cristiane e delle cosiddette «eresie».

3. Nell'esser venuto meno (in occidente soprattutto) anche all'aspetto più trasgressivo ch'esso aveva in quanto «religione»: l'escatologia, il profetismo, l'apocalittica, il distacco dalle cose terrene ecc. Tutte le eresie sorte in ambito cristiano o le contestazioni di tipo monastico, eremitico ecc., nasceranno dalla constatazione di questa sfasatura.

Ma allora, ci si può chiedere, da dove proveniva la radicalità teorica del cristianesimo? Solo da una cosa: dalla *reminiscenza* del messaggio autentico del Cristo. Il cristianesimo non fu semplicemente uno svolgimento universalistico dell'ebraismo o una concretizzazione socio-umanistica delle filosofie e religioni ellenistiche. Fu anche il prodotto di un'esperienza assolutamente originale, che però venne immediatamente tradita, seppur non in maniera integrale. Qui sta la grandezza e la miseria del cristianesimo, che forse è la miseria e la grandezza dell'uomo che con Paolo dice: «c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo» (Rm 7,8).

Le persecuzioni anticristiane nella storia di Roma

I

Generalmente, nel periodo imperiale, lo Stato romano era tollerante nei confronti di tutte le religioni, ma solo a due condizioni: 1. che si accettasse il culto dell'imperatore (no quindi al ribellismo); 2. che non si fosse esclusivi di altre religioni (no quindi al monoteismo). Lo Stato infatti voleva poter influenzare anche attraverso le proprie divinità gli usi e i costumi dei popoli sottomessi, fino ad arrivare a una certa omologazione culturale, giuridica, politica e persino religiosa (lo Zeus greco, p. es. s'identificò con Giove, il Baal cartaginese con Saturno, il Teutate dei Galli con Marte e così via). La stessa città di Roma doveva essere considerata nelle province come una divinità. Questo condizionamento, nelle province occidentali, caratterizzate da religioni più primitive di quelle orientali, allo Stato romano riusciva con relativa facilità.

Gli ebrei, così rigidamente monoteisti, erano l'eccezione che confermava la regola, ma solo perché la loro religione era poco sentita dal mondo pagano (era etnico-nazionalistica), inoltre perché non faceva proselitismo o, se lo faceva, non incontrava molti seguaci, specie fra il sesso maschile (si pensi all'ostacolo della circoncisione). Gli ebrei (come gruppo religioso) praticamente vivevano appartati dal mondo romano (erano gli unici a rifiutare i matrimoni misti). Loro stessi, d'altro canto, si sentivano «diversi» dagli altri (si pensi p. es. alle minuziose regole alimentari). Quando fu organizzato il culto imperiale, gli ebrei furono esentati da tale obbligo, ma poiché tale concessione comportava un aumento del peso finanziario per gli altri sudditi, essi vennero obbligati a contribuire all'erario con un sacrificio quotidiano, offerto al loro dio in nome del sovrano. Caligola cercherà di mettere in discussione questo *modus vivendi*, obbligando gli ebrei ad apostatare, ma Claudio lo ristabilirà.

E comunque gli ebrei erano spesso soggetti a ondate di antisemitismo, proprio perché i pagani guardavano con sospetto al loro spirito di gruppo, alla pretesa di avere speciali privilegi (si pensi p.es. al riposo festivo del sabato) e soprattutto al loro potere econo-

mico. Provvedimenti di espulsione contro i giudei (e i caldei) erano già stati presi nel 139 a.C. e proseguiranno per tutto il I secolo sino alla distruzione di Gerusalemme nel 70 (conseguente al rifiuto di pagare il tributo a Cesare) e alla loro definitiva sconfitta in Palestina nella seconda guerra del 132-135.

Il culto dell'imperatore cominciò ad essere tributato ad Augusto nelle province orientali. Egli in realtà l'aveva vietato almeno per tutto il periodo del mandato, cioè finché l'imperatore restava in carica, benché proprio il titolo di *augustus* implicasse, in un certo senso, la sacralità del principe e quindi l'inevitabilità del culto della personalità. In occidente tale culto, almeno fino a Caligola, avverrà solo *post-mortem*, anche se Tiberio pretese la pena capitale per chiunque offendesse l'imperatore e ciò che lui rappresentava (*crimen lesae maiestatis*).

Caligola fu il primo che cercò d'imporre con la forza la propria divinizzazione mentre era ancora in vita. Dopo la parentesi che va da Claudio a Tito, tale culto venne ripreso da Domiziano (81-96), che si fece chiamare *dominus ac deus* («signore e dio»). Il titolo di *dominus* implicava anche la proprietà imperiale delle terre pubbliche, del fisco e dei beni patrimoniali del principe. Con Domiziano la divinizzazione divenne una pietra di paragone della lealtà civile e del patriottismo. Lo storico Dione Cassio racconta nella sua *Storia romana*, a proposito del processo a carico del console Flavio Clemente e di sua moglie Domitilla e di «molti altri» che sotto Domiziano avevano adottato costumi giudaici (ovvero cristiani), che il crimine in questione era quello di «ateismo», equivalente a quello di «lesa maestà».

Tra le vittime, Dione ricorda anche il console Acilio Glabione, il che fa pensare a una prima diffusione del cristianesimo, alla fine del I secolo, anche tra i ceti più elevati. La stessa Pomponia Graecina, matrona processata sotto Nerone per *superstitio externa* - di cui parla Tacito - non apparteneva certo a famiglia di modeste condizioni.

Probabilmente l'improvvisa persecuzione inaugurata alla fine del principato domiziano (nella quale furono coinvolti anche i seguaci dello stoico Trasea Peto), nasceva dalla preoccupazione di veder affermarsi il cristianesimo nell'ambito della stessa famiglia imperiale. Persino il vescovo di Roma, Clemente I, era un parente

dell'imperatore: fu questa, probabilmente, la ragione che lo salvò.

Oltre a ciò non va dimenticata la decisione presa da Domiziano di estendere la tassa che i giudei circoncisi e praticanti pagavano al tempio di Giove Capitolino (dopo il 70), per conservare il privilegio della *religio licita*, anche a tutti i circoncisi non praticanti e persino agli incirconcisi che vivessero alla maniera giudaica, in una parola anche ai giudei apostati, ai pagani proseliti e ai cristiani. Difficile dev'essere stata la situazione dei cristiani di origine ebraica, indecisi se pagare (e quindi rischiare d'essere confusi coi giudei) o se dichiararsi non-ebrei mentendo (e quindi rischiare d'essere accusati di ateismo appunto in quanto «cristiani»). Probabilmente essi scelsero la seconda strada e forse questo si può ricollegare alla persecuzione domiziana.

D'altra parte quanto più le contraddizioni del sistema schiavistico si acuivano e si diffondevano per tutto l'impero, tanto più lo Stato aveva bisogno di coesione sociale. Non potendola ottenere in modo democratico, esso era costretto a usare l'autoritarismo. La religione, inevitabilmente, veniva ad essere sempre più considerata un *instrumentum regni*.

Con Nerva (96-98) il Senato cercò di riprendersi i poteri che gli aveva sottratto Domiziano, ma le coorti pretorie, che uccisero - contro la volontà dell'imperatore - i mandanti dell'assassinio di Domiziano, glielo impedirono.

La storiografia cattolica ha sempre dato un buon giudizio del principato di Nerva, soprattutto perché egli revocò le condanne per ateismo, richiamò in patria gli esuli cristiani, mise a morte i delatori domiziani. Tuttavia Nerva fu debolissimo nell'opporsi alla partecipazione militare nella direzione politica. Egli dovette persino subire l'umiliazione di recarsi a ringraziare pubblicamente i pretoriani ammutinati, che avevano compiuto l'opera di vendetta. È vero, peraltro, ch'egli concesse l'esenzione della tassa a coloro che negavano d'essere giudei, ma riconfermò contro quest'ultimi il fiscalismo odioso di Domiziano. Nerva inoltre esiliò il vescovo di Roma, Clemente I, nel Chersoneso.

*

Come noto, la storiografia cattolica sostiene che lo Stato ro-

mano, in fatto di religione, fosse più tollerante sotto l'impero che non sotto la repubblica, poiché qui si guardò sempre con sospetto all'accettazione dei culti esotici orientali (vedi p. es. la questione dei riti orfico-dionisiaci, vietati nel 186 a.C. dal *Senatusconsultum de Bacchanalibus*, di cui parla Livio nelle sue *Storie*). Anche contro il culto di Iside vennero emanate delle ordinanze senatorie dal 59 al 48 a.C.: solo con Caligola la statua di Iside entrò in Campidoglio.

In realtà la tolleranza, tanto sotto la repubblica quanto sotto l'impero, fu sempre circoscritta entro le due suddette condizioni del *lealismo politico* e del *pluralismo teistico*. Il decreto del 186 a.C., che sciolse le associazioni segrete bacchiche - i cui affiliati provenivano soprattutto dai ceti marginali - partiva dalla constatazione che si stava turbando l'ordine pubblico. L'accusa d'immoralità era più che altro un pretesto.

La differenza nell'atteggiamento fideistico dei cittadini romani stava semplicemente in questo, che sotto la repubblica si riponevano nella religione, generalmente, molte meno speranze di riscatto individuale e spirituale dalle alienazioni della vita sociale, rispetto a quanto invece si cominciò a fare in età imperiale, allorché l'accettazione dei culti misterico-orientali a sfondo messianico-soteriologico divenne prassi consueta.

La religione romana è sempre stata molto primitiva (antropomorfa e animistica), formalista (perfezione del rito) e contrattualista (si venerava non la divinità ma - secondo il principio del *do ut des* - la sua funzione, in riferimento soprattutto all'attività agricola). Non c'era un vero rapporto personale tra credente e dio, ma una credenza assai diffusa in tante superstizioni. Il più antico codice romano di leggi - le *Dodici Tavole* - era strettamente civile, a dimostrazione che il culto religioso non era qualcosa che incidesse granché sulla personalità del credente.

Solo quando Roma venne a contatto con l'oriente (Egitto, Grecia, Mesopotamia...) ci si accorse della superiorità delle religioni mistiche, ascetiche, estatiche e perfino sensuali di quelle aree geografiche e, siccome le contraddizioni sociali erano molto acute, ci si convinse ad accettarle. Paradossalmente il mondo romano si trovò ad essere tanto più religioso quanto più aumentava il suo potere politico-militare (religione come «oppio», non solo come strumento di potere).

Sotto la repubblica il Senato temeva che una religione diversa da quelle tradizionali potesse minacciare la stabilità dello Stato; sotto l'impero invece il *princeps* aveva la consapevolezza che tutte le religioni potessero essere un ottimo strumento proprio per garantire quella stabilità.

*

Disposizioni penali extra-giudiziarie vennero prese sicuramente a partire da Traiano (98-117), con il suo rescritto spedito a Plinio. La stessa lettera di Plinio, che parla di processi a carico dei cristiani, allude a una prassi giudiziaria allora consueta, seppur non formalizzata da speciali leggi persecutorie. La prassi era appunto quella della *coercitio*, usata non solo dall'imperatore, ma anche, a livello decentrato, dagli alti magistrati (prefetto, procuratore, proconsole...), soprattutto in relazione ad accuse specifiche: *ateismo* (nei confronti delle divinità tradizionali e del *genius* dell'imperatore) e *attività sociale non autorizzata*. Questo potere dava loro facoltà di procedere per via sommaria, senza applicare le norme processuali consuete contro i sudditi accusati di turbare l'ordine pubblico. Non era cosa rara che l'accusa si concludesse con la pena di morte, anche se il cittadino era romano e di un certo livello, come accadde ad Ignazio d'Antiochia (107-108) o all'ex-vescovo di Roma, Clemente I, che venne gettato nel mar Nero con un'ancora al collo, o al papa Alessandro I, martirizzato insieme a due sacerdoti e al prefetto di Roma, Ermete.

È vero che con l'imperatore e *divi filius* Adriano (117-138), che amava identificarsi, ancor più di Traiano, con Giove capitolino, vi fu maggiore tolleranza nei riguardi dei cristiani, ma solo incidentalmente, come riflesso di una tolleranza più generale a livello sociale. Sotto il suo principato infatti vi fu la necessità di non dissipare le risorse di manodopera schiavistica, essendosi conclusa l'espansione militare dell'impero. Sicché s'impedì ai padroni di uccidere gli schiavi o di venderli per gli spettacoli gladiatorî. Adriano, che era il maggior latifondista dell'impero, emanò delle leggi riformiste a vantaggio degli schiavi e dei contadini, che porteranno praticamente all'istituzione del colonato.

Ma fu proprio lui che, con un decreto, vietò la circoncisione,

la pubblica lettura della legge mosaica e l'osservanza del sabato. Fu lui che repressé nel sangue la seconda guerra giudaica (132-135), ordinando che Gerusalemme fosse ribattezzata col nome di Elia Capitolina e ricostruita come colonia romana. A quell'epoca i cristiani furono risparmiati dalle persecuzioni semplicemente perché l'attenzione dell'impero era prevalentemente concentrata verso il Medio Oriente. Inoltre tutto il principato di Adriano fu caratterizzato dalla preoccupazione di difendere i confini in Inghilterra, dove egli fece costruire la grande barriera del vallo, e quelli in oriente, dove, dopo aver rinunciato alle province conquistate da Traiano, adottò definitivamente una linea difensiva.

Quindi si può anche ritenere autentico il rescritto (124-6) ch'egli inviò al proconsole della provincia d'Asia, Minucio Fundano, nel quale per la prima volta si afferma che il cristiano, pur non escludendosi che possa essere incriminato per la sua fede, doveva essere processato solo se l'accusatore dimostrava con prove concrete la trasgressione delle leggi (e la condanna doveva essere in rapporto al reato effettivamente commesso), altrimenti sarebbe stato il querelante a subire i rigori della legge. In pratica si vietavano i linciaggi e le denunce anonime, che si prestavano facilmente a calunnie e vendette private. Ma non si può assolutamente pensare che ai tempi di Adriano il problema cristiano avesse per l'amministrazione romana un'importanza così minore (rispetto a quella che aveva ai tempi di Traiano), da indurre i giuristi a distinguere fra la semplice adesione al cristianesimo (*nomen christianum*) - fino a quel momento sempre perseguita - e gli eventuali crimini (*flagitia*) ad essa connessi.

O il rescritto - riportato peraltro solo da Giustino nella sua *Apologia* e da Eusebio - va considerato come un omaggio che la chiesa fece a se stessa per dimostrare la giustezza della posizione legalistica assunta nei testi degli apologisti, oppure si deve pensare che esso sia stato voluto da Adriano solo per un motivo «tattico», contingente alla situazione critica del momento, soprattutto nella parte orientale dell'impero. È difficile credere che Adriano s'illudesse di poter risolvere l'espansione del cristianesimo con strumenti meramente giuridici, restando entro i limiti della legalità.

Il rescritto comunque non servì a risparmiare la vita, nel 135-6, del vescovo di Roma Telesforo, che lo stesso Eusebio, stranamente, fa morire sotto Antonino Pio (138-161), e che la chiesa roma-

na, ancor più stranamente, ha cancellato dal proprio Calendario universale. Eusebio, come noto, è inattendibile per molte cose, tra cui sicuramente il rescritto dello stesso Antonino Pio, che proibiva ogni accusa di ateismo contro i cristiani. Proprio sotto Antonino muore il vescovo Policarpo di Smirne con altri undici cristiani. Nel *Martyrium Polycarpi*, che è la narrazione più antica di martirio che possediamo dai tempi delle persecuzioni, il vescovo viene ucciso semplicemente perché si rifiutava di dire «Signore imperatore» (*Kyrios*). Lo stesso Antonino vietò, sotto pena di castrazione, la circoncisione ai pagani che volessero abbracciare l'ebraismo.

Il problema delle fonti - qui si può aprire una parentesi - non è di secondaria importanza. In effetti, ci mancano quasi completamente i testi degli editti anticristiani imperiali: la raccolta compilata verso il 215 dal giureconsulto Domizio Ulpiano è andata perduta (lo dice Lattanzio). Gli accenni tramandatici da Eusebio nella sua *Storia ecclesiastica* spesso non hanno riscontri. La maggior parte delle notizie pervenuteci non sono che espressioni cristiane di autodifesa e di accusa contro lo Stato, e pertanto fortemente indiziate. La chiesa - come spesso succede quando, dopo secoli di opposizione, si giunge al potere - non solo ha distrutto molte opere contrarie alla propria ideologia e ai propri interessi politici, ma ha pure proceduto a profonde manomissioni in altri testi che per la loro notorietà non poteva distruggere (altro che conservazione dell'antichità ad opera degli amanuensi!).

II

Sotto i successori di Adriano, Antonino Pio (138-161) e Marco Aurelio (161-180), la situazione degli schiavi migliorò (ad es. il padrone era costretto a venderlo se lo sottoponeva a eccessivi maltrattamenti, e il libero che uccideva uno schiavo di proprietà altrui veniva punito). Ma l'opposizione di principio al cristianesimo non diminuì, anzi aumentò, traendo pretesto dalla diffusione delle idee estremiste del montanismo. Marco Aurelio non fece mai nulla per impedire i pogrom pagani contro ebrei e cristiani, come quello di Lione nel 177, ove morì il vescovo, o quello di Pergamo o di Vienna in Gallia. A nulla valsero le quattro apologie che i cristiani inviarono all'imperatore per sottolineare la loro netta distinzione dai montani-

sti.

Il suo rescritto del 176 non era espressamente diretto contro i cristiani, ma, minacciando di esilio i nobili e di morte i plebei che turbassero la pace introducendo nuovi culti, poteva facilmente essere adoperato contro di loro. Infatti sotto il suo regno (e quindi sotto la filosofia stoica) morirono molti vescovi e il filosofo apologista Giustino.

Paradossalmente quanto più l'ideologia pagana si umanizzava, sul piano teorico, tanto più perseguitava sul piano pratico quella cristiana, vista sempre più come una temibile concorrente. Gli stoici infatti, in campo religioso, tentarono di costruire una specie di monoteismo sincretistico: il loro dio-logos subordinava a sé, trasformandole in simboli, tutte le divinità tradizionali, imperniate su forme esteriori di culto, che comunque venivano considerate valide per il popolo, non certo per il filosofo.

Con suo figlio Commodo (180-192), fervente cultore di Mitra, ufficialmente designato come «figlio di Giove», i cristiani poterono beneficiare dell'appoggio della concubina Marcia, la quale intercesse per liberare quelli che languivano nelle miniere di piombo della Sardegna. Tuttavia, fra le persone che congiurarono per uccidere Commodo vi fu la stessa Marcia.

In quel periodo, inoltre, si poterono tenere in parecchie province dei sinodi per discutere sulla data in cui festeggiare la Pasqua. La chiesa greca, che già da tempo la celebrava, s'era conformata al computo ebraico del 14 Nisan; la chiesa romana invece, per differenziarsi dalla tradizione ebraica, aveva prescritto che la si celebrasse nella domenica seguente al plenilunio di marzo. Proprio in occasione di quella controversia, il vescovo di Roma, Vittore (forse il vero primo «papa», eletto nel 193), minacciò per la prima volta di scomunicare coloro che fossero stati in disaccordo con lui. Gli si oppose però il vescovo di Lione, Ireneo, che rivendicò l'autonomia delle chiese locali. Tuttavia, al concilio di Nicea (325) i cristiani d'oriente, per non creare inutili spaccature, decideranno di accettare la proposta dei «romani» e degli «alessandrini».

A parte questo, le esecuzioni continuarono: di rilievo quelle del senatore Apollonio e di sei cristiani della cittadina africana di Scilli, nel 180, i quali inutilmente dichiararono al proconsole di pagare l'imposta, di riconoscere l'autorità statale e di obbedire alle leg-

gi.

La «personificazione del sole», l'iniziatore della dinastia «siriana», in quanto aveva sposato la discendente di una famiglia di sacerdoti del dio El Gabal in Emesa, Settimio Severo (193-211), che si fece chiamare espressamente *dominus*, pretendendo un potere assoluto su tutte le attività di produzione e di scambio, proibì, con un decreto che aveva sicuramente valore universale, il proselitismo e quindi le conversioni, colpendo i catecumeni e i neo-battezzati. Ciò che più lo spaventava era la renitenza alla leva di molti cristiani. Con i suoi decreti l'attività della chiesa cominciò ad essere controllata da vicino, quotidianamente. Qualunque lavoro missionario veniva impedito dalla polizia. Anch'egli vietò il passaggio formale al giudaismo, previa circoncisione. Forti persecuzioni avvennero in Egitto e nella provincia d'Africa. Nulla invece accadde a Roma.

Con i suoi successori, a partire da Caracalla (211-217), che concederà, per motivi di introiti fiscali, il diritto di cittadinanza a tutti i sudditi liberi dell'impero (*constitutio antoniniana*), i culti misterico-orientali ottengono piena legalizzazione in occidente. Si forma così la concezione statale-sincretista delle religioni: tutte, essendo sostanzialmente uguali, hanno diritto alla cittadinanza, benché Caracalla aspiri a farle convergere verso il culto del sole (*Sol invictus Mithras*), il quale, unito sempre a quello dell'imperatore, verrà ripreso da Aureliano (270-275), divenendo per un certo tempo una sorta di religione di stato.

La suddetta *Constitutio* (212) sarà considerata, più tardi, da Agostino d'Ippona favorevolmente, poiché, col passare del tempo, insieme alla cittadinanza, era stato esteso anche il diritto di partecipare alle distribuzioni di generi alimentari e di altri beni economici, riservati un tempo alla sola popolazione cittadina dell'Urbe. Tuttavia, ai tempi di Caracalla, tale editto implicava anche il dovere, da parte dei cittadini dell'impero, di onorare gli dèi di Roma.

Ad Alessandria, in questo periodo, sorge il *neoplatonismo*, filosofia che cercherà di affermare una sorta di monoteismo cristiano dal punto di vista del platonismo, in chiave puramente metafisica. A Roma invece la comunità cristiana comincerà a servirsi di catacombe per seppellire i propri morti, non tanto per ragioni di sicurezza - come spesso si è creduto - (le agàpi e tutte le altre riunioni catacomballi non potevano essere un mistero per nessuno), quanto perché, es-

sendo le comunità prive di riconoscimento legale come enti di culto, nessuno poteva contestare la legittimità di tali riunioni se fatte in un'area cimiteriale, dai membri di un *collegium funeraticium*. Sarà appunto attorno al nucleo cimiteriale che la chiesa organizzerà la propria struttura assistenziale.

Con Elagabalo (218-222) lo Stato fa un tentativo alquanto originale di sostituire il cristianesimo, ma fallirà miseramente. Poiché si era diffusa notevolmente tra le masse la religione mitriaca, che col suo culto nell'aldilà, nella resurrezione generale alla fine dei tempi, nel dualismo di spirito e materia ecc., sembrava non solo rispondere all'ansia di salvezza dei ceti popolari, ma anche costituire una valida alternativa al cristianesimo, in quanto affermava un assoluto lealismo verso il principato e ossequio a tutte le leggi in cui vi era rapporto fra principato e condizione religiosa, l'imperatore Elagabalo volle imporre come fondamento della società imperiale a Roma questo culto solare.

Senonché - forse per presunzione o per ingenuità - egli scelse come forma attuativa del nuovo culto ufficiale e universale, quella, locale, del culto della meteorite nera considerata il Baal El Gabal di Emesa in Siria, rendendosi altresì disponibile ad accogliere nel tempio del Sole, da lui eretto sul Palatino, il culto di Cristo. Questa fu appunto una delle ragioni, certo non l'unica, che indusse senatori e pretoriani a volere la sua tragica fine. Sotto il suo regno fu comunque martirizzato papa Callisto I e, sotto Alessandro Severo, successore di Elagabalo, papa Urbano I.

Massimino Trace (235-238), il primo «barbaro» sul trono dei Cesari, pretese atti ufficiali di giuramento alla sua *fortuna* (altra divinità, al pari del *genius*, preposta a guidare il destino del principe) e sacrifici obbligatori alla divinità del *Sole Invitto*, che, attraverso il culto mitriaco, era molto cara soprattutto agli ambienti militari. Il governo si stava lentamente trasformando in una monarchia teocratica.

Massimino si limitò a perseguire l'alto clero e non per molto tempo. In effetti, dalla morte di Marco Aurelio lo Stato romano sembrava voler offrire ai cristiani la speranza di una relativa coesistenza pacifica, per quanto sotto il suo principato fossero stati martirizzati i papi Ponziano e Antero. La chiesa peraltro si stava progressivamente mondanizzando: non solo perché era sempre più presente

tra gli ambienti nobiliari e i funzionari statali, ma anche perché acquisiva sempre maggiori proprietà immobiliari, al punto che in una causa a proposito di una proprietà appartenente a una comunità cristiana di Roma, contestata dal *collegium* professionale degli osti, il magistrato diede ragione alla comunità, provando, in tal modo, che il diritto di tali comunità a possedere beni immobili era riconosciuto di fatto, pur se non ancora di diritto.

Addirittura con Filippo l'Arabo (245-49), considerato da Girolamo il primo imperatore cristiano, in Africa qualche vescovo poté cumulare le sue funzioni pastorali con quelle di procuratore imperiale. Questo benché nel 249, ad Alessandria, l'imperatore permise alla folla pagana di linciare alcuni cristiani, saccheggiandone le proprietà.

L'inizio delle repressioni di massa, estese a tutto l'impero, avvenne col principato di Decio (249-251), il quale fu costretto a tale decisione perché lo sviluppo delle proprietà ecclesiastiche poneva la chiesa in contrasto con la tendenza governativa all'accentramento economico e patrimoniale nelle mani del principe. La sua persecuzione infatti avrà come obiettivo fondamentale non tanto quello di affermare gli elementi teocratici della legittimità del suo principato, quanto quello di procedere al sequestro di tutti i beni ecclesiastici, il cui possesso peraltro poteva facilmente essere considerato illegale, in quanto la chiesa non aveva ancora personalità giuridica. In effetti, verso il 250 il vescovo di Roma appariva già come un *praefectus urbis* e Decio affermava di temerlo più di un rivale nell'impero. Lo stesso vescovo di Cartagine, Cipriano, spesso sosteneva che ogni vescovo, non solo quello di Roma, siede sulla *cathedra Petri*.

A tale scopo Decio ordinò di partecipare ai sacrifici indetti in tutto l'impero per implorare la protezione degli dèi. Per poterlo dimostrare il cittadino doveva presentarsi davanti a una commissione di cinque membri e offrire un sacrificio agli dèi: in cambio avrebbe ricevuto un certificato o *libellus*. In caso contrario vi sarebbero stati il carcere, la confisca dei beni, l'esilio, i lavori forzati, la tortura ed eventualmente la pena di morte. I martiri furono moltissimi in Africa (a Roma papa Fabiano), ma si verificarono anche abusi da parte di chi si procurava il certificato con la corruzione o l'aiuto d'intermediari, nonché defezioni di massa ad Alessandria, Cartagine, Smirne, Roma, ecc. Furono presi di mira soprattutto i vescovi (Antiochia,

Gerusalemme...) e molti cristiani apostatarono (*lapsi*). La chiesa fu colta alla sprovvista.

Le misure ostili di Decio furono mantenute da Valeriano (253-260), ma indirizzate soprattutto contro i capi delle comunità: il clero, le assemblee delle comunità, i giudici e i senatori cristiani. (Sotto Decio morì martire Fulvio P. Emiliano, già due volte console). Valeriano, approfittando delle pesanti sconfitte militari subite contro i Persiani, i Franchi e gli Alemanni, obbligò il clero, con l'editto del 257, a riconoscere le divinità pagane, permettendogli di praticare la fede cristiana solo in privato, mentre con l'editto del 258 ordinò a tutti i cristiani, chierici e laici, di abiurare, pena la confisca dei beni e la decapitazione. Inoltre radiò dagli albi del senato e dell'ordine equestre tutti gli elementi dichiaratamente cristiani. Da ricordare la morte di papa Sisto II a Roma e dei vescovi Cipriano a Cartagine e Fruttuoso in Spagna. Quella volta i *lapsi* furono pochissimi.

Gallieno (260-268) invece abrogò gli editti di persecuzione del padre, che si era consegnato ai Persiani, dopo numerose sconfitte, per timore che i propri soldati lo uccidessero, e restituì ai cristiani - stando ad Eusebio - gli edifici sequestrati e i cimiteri. Addirittura con Aureliano (270-275) si verificò un importante precedente per i futuri rapporti di Stato e chiesa. La comunità d'Antiochia s'era appellata all'imperatore affinché il vescovo, Paolo di Samosata, che, accusato d'eresia, si rifiutava di cedere il posto al nuovo eletto, fosse rimosso d'autorità. La richiesta fu accolta.

Tuttavia, proprio Aureliano, mettendo in atto la riforma teocratica iniziata da Elagabalo, affermò che il suo potere derivava direttamente dal *Sol Invictus*, non dal senato né dall'esercito. E per questa ragione riprese le persecuzioni anticristiane, benché da tempo la popolazione pagana non fosse più disposta, come in precedenza, a parteciparvi.

L'ultima, la più grande persecuzione, venne sferrata da Diocleziano (284-305) e Galerio (293-311), col proposito - come si legge nell'editto di tolleranza di Galerio - di «riformare tutto secondo le antiche leggi e l'ordinamento dei romani e provvedere che anche i cristiani, che avevano abbandonato la religione dei loro padri, tornassero a nutrire buone intenzioni...». I cristiani vengono qui accusati di «grande ostinazione» e di «grande follia», di darsi «proprie leg-

gi) e di attirare moltissimi seguaci.

Sia Diocleziano, che ritenuto vero «uomo-dio» si paragonava a Giove, sia Galerio che s'identificava con Ercole, figlio di Giove, erano oggetto di *adoratio*: ogni persona ammessa a vedere l'imperatore era tenuta a prostrarsi. Il cerimoniale di corte si tramutava in un rituale di derivazione persiana. L'imperatore non era più un semplice «principe», ma diventava un «signore» (*dominus*). Probabilmente sia Diocleziano che Galerio erano giunti alla convinzione che per tenere unito l'impero occorresse dare un'assoluta sacralizzazione all'accenramento totale dei poteri, tanto più che il cristianesimo, lentamente ma inesorabilmente, si stava impadronendo dello Stato. Non a caso Diocleziano, pochi anni prima dell'ascesa al potere di Costantino, dichiarerà che il dio Mitra andava considerato come protettore dell'Impero.

Ideologia portante dell'impero era il neoplatonismo, che raccoglieva le suggestioni di un diffuso misticismo per ricondurle a un rigoroso itinerario filosofico, ove le più diverse divinità, interpretate simbolicamente, apparivano come semplici e progressive manifestazioni di un principio uno e trino (Uno, Intelletto e Anima) da cui tutto emana.

Ideologo ufficiale era Porfirio, discepolo di Plotino, che dirigeva a Nicomedia una specie di ufficio di propaganda anticristiana. Egli scrisse 15 libri contro i cristiani intorno al 270-75, successivamente andati perduti, in esecuzione di un ordine tassativo dell'imperatore cristiano Teodosio II del 488 di darli alle fiamme.

Le «prove generali», con tanto di «roghi», vennero fatte, nel 297, a carico degli estremisti manichei, che, pur provenendo dalla lontana Persia, si stavano velocemente diffondendo negli ambienti romani. L'anno dopo veniva epurato l'esercito. Significativo il fatto che da almeno un quindicennio il servizio militare dei cristiani veniva considerato «naturale» dalla chiesa, in quanto nessun rito pagano veniva imposto a questa categoria di militari.

Contro i cristiani si promulgarono ben quattro editti (303-304), coi quali s'imposero la distruzione o l'abbandono degli edifici ecclesiastici, la consegna dei libri sacri, il divieto di tutte le riunioni di culto, l'obbligo dell'abiura per il clero, la destituzione dalle cariche pubbliche per i laici. S'interdiceva ai cristiani di portare cause in tribunale o comunque si permetteva l'uso della tortura nelle inchieste

giudiziarie contro di loro. Si minacciavano i liberti imperiali di ridurli in schiavitù se fossero rimasti cristiani. Nell'ultimo decreto s'impose a tutti i cristiani di sacrificare, altrimenti sarebbero stati privati dei diritti civili, incarcerati, torturati e finanche giustiziati.

In oriente in effetti fu una strage (fino al 311), soprattutto in Siria, Palestina ed Egitto. A Nicomedia (ove Diocleziano aveva trasferito la sede imperiale) vi furono molti martiri: anche qui - come nella Roma neroniana - la causa degli incendi scoppiati nella residenza imperiale fu attribuita ai cristiani. Lattanzio racconta che l'autore fu lo stesso Galerio, per indurre Diocleziano a una più energica persecuzione (i suoi primi 18 anni di regno, infatti, era stati caratterizzati da una certa tolleranza).

Subirono il martirio il vescovo di Nicomedia, numerosi membri del clero, i papi Caio e Marcellino e funzionari di corte. I papi Marcello I ed Eusebio morirono in esilio. In occidente vennero soprattutto distrutte le chiese, mentre la repressione (fino al 305) - grazie (si fa per dire) alla tolleranza di Costanzo Cloro, che aveva la prefettura della Gallia - si limitò a colpire i ceti medio-bassi della popolazione.

Tuttavia la persecuzione venne condotta con poca convinzione: la popolazione pagana non vi partecipò attivamente e le autorità locali, al massimo, si limitarono a fare il loro dovere. Diocleziano, già nel 305, si era ritirato a vita privata e, per suo ordine, anche il collega Massimiano. È vero che dopo queste due abdicazioni le persecuzioni, soprattutto in oriente, si fecero più intense, ma alla fine lo stesso Galerio, sul letto di morte, fu indotto a emanare un editto di tolleranza (Sardica, 311) - riportato da Lattanzio nel suo *De mortibus persecutorum* - col quale si riconosceva il cristianesimo, sia pure con una clausola restrittiva: «purché nulla facciano contro l'ordine pubblico» e invocino nelle preghiere al loro dio il bene dell'imperatore e dello Stato. Per la prima volta la fede cristiana veniva equiparata agli altri culti, e si dava così una base giuridica reale all'idea di tolleranza. L'editto fu sottoscritto da Costantino, Licinio e Massimino Daia.

Le persecuzioni anticristiane nelle fonti storiche più antiche

L'epistola di Plinio il Giovane

Uno dei documenti più antichi, giuntoci probabilmente senza le solite interpolazioni di copisti cristiani, che ci aiuta a capire in quale clima, ideologico e politico, avvenivano le persecuzioni a carico dei cristiani, sotto l'impero romano, è la celebre *Epistola* (X,96) di Plinio il Giovane (61/62-114 d.C.), scritta verso il 112 d.C. all'imperatore Traiano, che aveva inviato Plinio come *legatus pro praetore* nella provincia di Bitinia e Ponto (Asia Minore) tra il 111 e il 113, allo scopo di reprimere le «eterie», cioè le associazioni segrete, che turbavano l'ordine pubblico.

Nella lettera Plinio dimostra come le autorità romane conoscessero sia il nome di *Christus* che quello di *christianus*. Egli dichiara di aver dovuto prendere delle misure a carico dei cristiani perché non rispettavano l'ordinanza imperiale contro la libertà di associazione. E descrive il modo in cui aveva proceduto.

Sulla base di liste anonime egli aveva fatto arrestare diversi cristiani. Le accuse non vengono riportate, ma si possono facilmente immaginare. Generalmente esse venivano fatte o da giudei ortodossi o da pagani i cui redditi erano legati alla religione politeistica (probabilmente allevatori di bestiame e venditori di offerte per i templi. Vedi anche il tumulto di Efeso contro Paolo in At 19,23 ss.).

Minucio Felice, avvocato di famiglia pagana convertitosi al cristianesimo, elenca molti *flagitia* nel suo *Octavius*: venerano la testa d'asino (allusione al simbolo messianico dell'asino del Cristo nell'ingresso a Gerusalemme), praticano l'infanticidio e l'antropofagia (allusione alla trasformazione del pane e del vino nell'eucarestia), sono incestuosi (allusione allo scambio del bacio di pace tra fedeli che si consideravano fratelli e sorelle, sempre nell'eucarestia e nelle agàpi), rifiutano l'uso della cremazione, sono sostanzialmente atei: sia perché credono in un «Dio unico, solitario, avvilito... che non riescono né a mostrare né a vedere», sia perché «non hanno altari, né templi, né simulacri conosciuti».

Dal complesso delle fonti pagane le due principali accuse che si rivolgevano ai cristiani erano le seguenti: 1. ateismo nei confronti della religione dominante e slealtà nei confronti dell'imperatore, al quale non riconoscevano il culto divino. Lo storico Dione Cassio afferma che sotto Domiziano molti romani che avevano adottato i costumi giudaici (leggi: *cristiani*) furono condannati «per ateismo» (*Storia romana* 67,14); 2. disinteresse per la vita politica e quindi inaffidabilità del cristiano in quanto «cittadino», suo scarso «patriotismo». Ippolito (cfr *La tradizione apostolica*) e Tertulliano (cfr *La corona dei militari*) sostenevano che il cristiano non doveva uccidere nessuno in guerra, né doveva prestare giuramento, né portare gli stendardi imperiali, e neppure doveva arruolarsi volontariamente nell'esercito. Persino il magistrato supremo di una città (che aveva potere di vita e di morte) doveva dimettersi se cristiano.

Per cercare di verificare la fondatezza delle accuse, Plinio interpellò gli imputati e sottopose a tortura due diaconesse per aver la conferma delle dichiarazioni rilasciategli, ed anche per sincerarsi che i cristiani avessero effettivamente smesso di riunirsi nelle agàpi, dopo che egli aveva emanato l'editto che vietava le fazioni, seguendo appunto gli ordini di Traiano.

Sulla base delle confessioni spontanee e di quelle estorte con la forza egli aveva ottenuto di sapere: 1. che i cristiani celebravano l'agàpe il sabato sera e l'eucarestia la domenica mattina, ove consumavano «cibo ordinario e innocente» (e non carne di bambini uccisi); 2. essi cantavano inni a Cristo *quasi deo*, cioè considerandolo come una divinità (non erano quindi «atei» in senso assoluto); 3. s'impegnavano col giuramento del battesimo a non rubare, non usare violenza, non commettere adulterio, non tradire la parola data, non rifiutare un prestito quando richiesto (cadevano le accuse di immoralità e di qualunquismo).

Plinio si era limitato a chiedere l'abiura sulla base di tre condizioni, soddisfatte le quali lasciava in libertà gli inquisiti: 1. invocazione degli dèi pagani, secondo una formula da lui stesso suggerita; 2. sacrificio con incenso e vino al *genius* di Traiano (la cui statua era stata posta da Plinio insieme ai simulacri degli altri dèi), 3. maledire il Cristo. Plinio sapeva che queste cose un «vero cristiano» non le avrebbe mai fatte. Se non otteneva l'abiura procedeva con l'esecuzione, a meno che i colpevoli non fossero cittadini romani, nel qual

caso li inviava a Roma. (Le fonti dell'epoca, tuttavia, non riportano nomi di cristiani che in Bitinia siano stati martirizzati, né si conosce la sorte di quelli inviati a Roma per il processo).

Plinio fa capire a Traiano che per i reati confessati non ci sarebbero stati gli estremi di una condanna a morte. Alcuni imputati avevano affermato di non essere mai stati cristiani o di non esserlo da vari anni (anche venti! cioè dai tempi della persecuzione di Domiziano) ed erano disposti a venerare gli dèi. Conclusione? I cristiani - fa capire Plinio - meritano più disprezzo che incriminazione, semplicemente perché credono in una «perversa e smodata superstizione» (qui Plinio ripete un cliché interpretativo dell'epoca, che si ritrova anche in Tacito, Svetonio ecc.).

Egli aveva deciso di sospendere le inchieste e di scrivere a Traiano per avere un consiglio su come comportarsi. Naturalmente, sapendo di essere stato inviato per reprimere le società segrete, non poteva sostenere che i cristiani meritassero di vivere anche quando negavano la divinità dell'imperatore e la religione tradizionale. Però egli si rendeva conto che se avesse dovuto uccidere, in quella provincia, tutti i cristiani solo per un reato del genere, i processi non sarebbero finiti mai, essendo il «contagio» della «malefica superstizione» molto diffuso. In tal senso egli si rendeva conto che il cristianesimo rischiava di diventare più pericoloso dell'ebraismo.

Il fatto che nella lettera egli si dolga di non aver mai assistito di persona a un processo contro i cristiani, non deve assolutamente far pensare che Traiano avesse inviato in Bitinia un governatore che non sapesse come regolarsi sul piano giudiziario. Plinio in realtà sapeva bene di avere «carta bianca» riguardo alla repressione delle «eterie» (era la prassi della *coercitio* che nei casi di disturbo della quiete pubblica glielo permetteva). Certo i processi in Italia (a Roma) contro i cristiani non erano stati numerosi nel corso del I sec., ma Plinio, proprio con la sua lettera, dimostra che agli inizi del II sec. bastava dirsi «cristiano» per essere ucciso senza un vero processo, trattandosi di un «reato di opinione» che portava molto facilmente alla morte.

Egli quindi scrisse a Traiano dopo aver constatato come una legge, che doveva rispondere alle esigenze di una società ufficialmente pagana, fosse assai poco utile in una società che stava diventando sempre più cristiana. Ciò che più lo meravigliava infatti era

che i cristiani vivessero ovunque: nelle città, nei villaggi, nelle campagne, appartenessero ad ogni ceto sociale, fossero di diverse età, di entrambi i sessi e che sostanzialmente non avessero nulla a che fare con le comunità ebraiche. Questa estrema varietà di casi (*plures species*) lo aveva, per così dire, messo in difficoltà.

L'ordinanza di Traiano avrebbe potuto funzionare se la *superstitio* non fosse stata molto diffusa. Plinio addirittura sembra far capire che il culto ufficiale del paganesimo era entrato in crisi ben prima che si diffondesse il cristianesimo e che quindi quest'ultimo andava considerato come uno degli effetti e non come la causa di quella crisi. (Resta tuttavia singolare che già agli inizi del II secolo i templi pagani della Bitinia fossero spopolati. Ciò peraltro stride col fatto che Plinio si fosse accorto della presenza dei cristiani solo attraverso una denuncia anonima).

In sostanza Plinio da un lato conferma l'opinione delle autorità statali secondo cui i cristiani dovrebbero essere condannati per motivi morali e politici, in quanto *atei* (nel senso del monoteismo assoluto e dell'estraneità al culto imperiale) e *apolitici* (perché seguaci del regime di separazione tra Stato e chiesa e appartenenti a *collegia* illegali), dall'altro però ritiene che sul piano giudiziario sia difficile trovare dei capi d'accusa convincenti, per cui se non vi sono motivazioni particolarmente gravi - fa capire, con molta circospezione, a Traiano - è meglio non perseguire il cristiano in quanto «cristiano».

La proposta ch'egli fa è la seguente: si dia ai cristiani la possibilità di ravvedersi, senza usare subito dei metodi drastici quando non si pentono, altrimenti le sentenze sortiranno l'effetto contrario.

Plinio anzi vuole dimostrare che con la persuasione ragionata ha già ottenuto la riapertura dei templi e la ripresa delle cerimonie rituali di un tempo, a testimonianza che i cristiani, tutto sommato, sono più malleabili degli ebrei. Naturalmente egli si vanta di questo successo perché spera di ottenere più facilmente da Traiano una risposta positiva.

Il rescritto di Traiano

La risposta dell'imperatore, sebbene indirizzata al governatore di una provincia, aveva validità per tutto l'impero, ed essa proba-

bilmente fece testo per molti anni. Quindi il suo valore è considerevole. Fu una delle fonti, peraltro, che ispirarono l'*Apologetico* di Tertulliano, scritto nel 197.

Traiano afferma subito che, non essendoci ancora una legislazione anticristiana dello Stato, non si può stabilire una «norma universale» dal punto di vista giuridico. Il che, in altre parole, stava a significare che si doveva seguire la prassi della *coercitio*, quella che permetteva all'autorità locale (prefetto, procuratore ecc.) di poter amministrare la giustizia *arbitrio suo*, solo quando era in causa l'ordine pubblico, genericamente inteso, salvo riferire direttamente all'imperatore le ragioni del proprio operato.

Traiano afferma che i cristiani non devono essere ricercati in quanto «cristiani» (cioè lo Stato non deve dare l'impressione di essere un «persecutore», di voler creare per forza dei martiri). I cristiani vanno puniti solo se denunciati e quando, al cospetto di forti malumori sociali, sono ostinati a credere nella loro religione, senza tener conto del dovere di garantire la pace sociale e l'ordine pubblico. L'essere cristiano di per sé è un reato, ma il reato diventa tale se c'è un accusatore. Il cristianesimo - come si può notare - viene tollerato solo fino al punto in cui la società pagana non interviene chiedendo di reprimerlo.

Per scagionare il cristiano è sufficiente che veneri degli dèi pagani. Non occorrono torture, né ch'egli sacrifichi all'imperatore (Traiano non lo dice esplicitamente, ma è probabile che lo dia per scontato. È vero ch'egli si considerava anzitutto un generale, ma non disdegnava chi lo paragonava a Giove. Lo stesso Plinio si rivolge a lui col titolo di *dominus*). In pratica il cristiano può restare cristiano se pubblicamente dimostra d'essere «pagano» come gli altri. Traiano qui sembra non rendersi conto che i cristiani irriducibili erano la «regola» e non l'eccezione, soprattutto in oriente.

All'inizio del II secolo lo Stato romano, che aveva già sferrato nel 70 un durissimo colpo alla *superstitio* più ostinata - quella ebraica -, nutriva sentimenti di forte ottimismo anche nei confronti di quella cristiana. Era cioè convinto che il giorno in cui avesse veramente cominciato a scatenare delle persecuzioni su vasta scala, avrebbe avuto ragione di ogni resistenza.

Le denunce anonime vanno assolutamente rifiutate - dice Traiano -, perché si può rischiare di condannare qualcuno ingiusta-

mente. Questa è l'unica critica che l'imperatore rivolge a Plinio, il quale evidentemente sapeva che nei processi a carico dei cristiani il giudice poteva procedere anche in presenza di denunce anonime.

Per Traiano la religione è al servizio dello Stato: chi la rifiuta viene considerato sleale, inaffidabile dal punto di vista anche politico. Non è neanche il caso di parlare di libertà di culto o di obiezione di coscienza.

Traiano era avverso ai processi di lesa maestà causati dal rifiuto del culto imperiale, ma era anche profondamente conservatore: i cristiani andavano appunto perseguitati in quanto minacciavano la stabilità dello *status quo*. Aveva un bel dire Tertulliano a considerare la sentenza di Traiano *necessitate confusam*: dal punto di vista politico-imperiale essa era perfettamente logica e coerente.

I cristiani non potevano rientrare in un normale codice penale, in quanto andavano perseguitati per motivi politico-religiosi. Non potevano essere puniti per delitti comuni, poiché le autorità ormai sapevano bene che le denunce erano false (di qui il divieto di accettare quelle anonime), né sulla base di una legge speciale, che ai tempi di Adriano - essendo molto forte la pressione popolare contro giudei e cristiani - non era ancora ritenuta necessaria. Per il resto egli non poteva avere difficoltà ad accettare la proposta di Plinio: fatti salvi determinati principi ideologici, l'umanitarismo, nella gestione del potere politico, non costituiva certo un problema.

Due notizie di Svetonio

Svetonio (70/75-140 d.C.), in *Vite dei dodici Cesari* (circa 120 d.C.), afferma che l'imperatore Claudio (41-54) «cacciò i giudei da Roma perché si sollevavano continuamente su istigazione di un certo Cresto (*impulsore Chresto*)» (*Vita di Claudio*, 25,4). Si era nel periodo tra il 49 e il 51 d.C. Gli *Atti degli apostoli* (18,2) confermano l'editto di Claudio: un ebreo, Aquila, costruttore di tende, e sua moglie Priscilla furono cacciati da Roma e andarono a Corinto. Partigiani del messia-Gesù, diedero ospitalità a Paolo.

Misure anti-giudaiche analoghe erano già state prese da Tiberio nel 19 e nel 30-31, ma ovviamente non sotto l'impulso di «Chresto». Lo stesso Claudio, nel 41, pur difendendo gli ebrei dai pogrom dei cittadini pagani, si era opposto a una loro eccessiva dif-

fusione ad Alessandria d'Egitto.

A Roma le discordie dovevano essere sulla natura messianica di Gesù, tra i giudei ortodossi che la negavano e i giudeo-cristiani che invece l'affermavano. Nell'espulsione furono coinvolti entrambi i partiti, poiché, sotto questo aspetto, né le popolazioni pagane né le autorità romane facevano particolari distinzioni nel I secolo.

Il nome di Cristo (*Christos*) poteva essere confuso da Svetonio con quello di Chresto (*Chrestos*), perché la pronuncia di entrambi i nomi era uguale e la grafia interscambiabile nella *koiné*, cioè il greco universale parlato in tutto l'impero. Questo benché nella lettera di Plinio il Giovane a Traiano la dicitura sia esatta. (At 11,26 sostiene che il nome «cristiano» ebbe origine in Antiochia).

La critica ateistica ha creduto di ravvisare in questo «Chresto» un personaggio reale, diverso dal Cristo, per cui il passo di Svetonio non servirebbe affatto a dimostrare l'esistenza di Gesù. In effetti, tale nome era comunissimo tra gli schiavi e i liberti, o comunque tra gli immigrati asiatici. Si trova citato almeno 80 volte nelle iscrizioni latine di Roma.

Absolutamente da escludere è che il termine «cristiani» sia stato coniato dalle stesse autorità romane - come vuole Tertulliano - nella discussione del Senato seguita alla proposta dell'imperatore Tiberio di legalizzare il cristianesimo (cfr *Apologetico*, V,2). Quel dibattito - nel 35! - non c'è mai stato.

Né ha senso pensare che il nome di Cristo sia stato modificato da un copista cristiano per togliere il sospetto che i cristiani fossero coinvolti in quei tumulti. Oppure che i cristiani usassero il nome di «Chresto» per non essere riconosciuti come tali e sfuggire quindi alle persecuzioni.

Come che sia, resta senza dubbio curioso un errore del genere da parte di uno storico amico di Plinio il Giovane, filologo e avvocato, uno dei collaboratori più stretti di Traiano, capo dell'ufficio-studi sotto Adriano, prefetto delle biblioteche e perfetto conoscitore del greco.

Lo storico Dione Cassio afferma che gli ebrei a Roma erano così numerosi che non si poteva cacciarli senza provocare tumulti, sicché Claudio si limitò a proibire le loro riunioni (*Storia romana* 59,6). Ma difficilmente le popolazioni pagane prendevano le difese degli ebrei quando questi venivano perseguitati o esiliati o espulsi

definitivamente. È però vero che l'editto di Claudio ebbe scarsi risultati, anche perché, nel complesso, la sua politica nei confronti dei giudei fu tollerante. I Druidi celtici o gli astrologi orientali subirono, in questo periodo, ben altra sorte.

*

In *Vita di Nerone* Svetonio afferma che (nel 64 d.C.) «furono inviati al supplizio i cristiani, razza di uomini dediti a una nuova e malefica superstizione» (16,3). Questo brano può essere stato desunto da Tacito, che aveva parlato della persecuzione neroniana, anche se Svetonio non la collega all'incendio della città di Roma. *Superstitio* qui viene intesa in senso spregiativo di fanatismo, fideismo ecc. Il termine tecnico per indicare i provvedimenti repressivi è *coercitia*.

Benché Svetonio usi il termine *christiani*, si deve supporre che al supplizio fossero inviati gli ebrei in senso lato, cristiani (cioè «ebrei eretici») e ortodossi. I cristiani venivano generalmente coinvolti nelle accuse che il mondo romano rivolgeva agli ebrei. La stessa tradizione cristiana non è in grado di ricordare alcun nome di martire «cristiano», in occasione del pogrom suddetto, a parte quelli di Pietro e Paolo, la cui fine però è completamente avvolta nella leggenda. Non è però da escludere che Svetonio, nel momento in cui scriveva, avesse capito che i cristiani erano più pericolosi degli ebrei, perché in grado di diffondersi più facilmente.

L'antisemitismo dei pagani, sotto Nerone, era senza dubbio aumentato. Nel 71 Roma festeggerà in modo solenne il trionfo di Tito e Vespasiano sulla Giudea ribelle. Nerone poté facilmente perseguire la comunità ebraica (che la sua seconda moglie, Poppea, proteggeva) appunto perché i conflitti di classe erano diventati molto acuti: nel 61 d.C. 400 schiavi furono condannati a morte perché uno di loro aveva ucciso il suo padrone, il prefetto dell'Urbe Pedanio Secondo. Nel momento dell'esecuzione una gran folla cercò di liberarli, ma le truppe romane lo impedirono.

Probabilmente l'incendio di buona parte della città fu voluto dalle autorità (dall'imperatore) per causare il pogrom anti-ebraico, col quale i ceti marginali potevano trovare una risposta fittizia alle loro frustrazioni sociali. Sempre nel 61 Nerone aveva già decretato

che i giudei non godessero degli stessi diritti degli altri gruppi etnici, e permise che a Cesarea ne venissero massacrati ventimila. D'altra parte sarà lui stesso che chiederà al generale Vespasiano di porre fine ai disordini in Giudea.

Il resoconto di Tacito

Anche Tacito (54/55-120 d.C.) negli *Annali* (XV,44), pubblicati nel 115-117 d.C., parla della persecuzione dei cristiani sotto Nerone. Nella sua versione dei fatti è stata sicuramente aggiunta da un copista cristiano la frase che spiega l'origine della parola *christianos*. Evidentemente il copista temeva che il lettore potesse confondere tra «cristiani» e «crestiani». Peraltro Pilato viene indicato col titolo di «procuratore», mentre in realtà era «prefetto» (era stato inviato in Giudea proprio per le sue qualità militari).

Tacito esclude che gli arrestati avessero effettivamente appiccato il fuoco alla città («Nerone inventò dei colpevoli»). Lo stesso Subrio Flavio, uno degli aderenti alla congiura pisoniana contro Nerone, accusò quest'ultimo, poco prima di morire, d'essere un *incendiarius*.

Tacito però non sostiene esplicitamente che fossero state le autorità romane ad appiccarlo (erano *infamia*, cioè dicerie), lasciando le responsabilità nel vago o, al massimo, lasciando credere che le cause fossero solo soggettive, psicologiche, da ricercarsi nella personalità insensata di Nerone.

Egli in sostanza si limitò a constatare che in seguito al colossale incendio (di almeno dieci quartieri, durato ben sei giorni!) furono giustiziate delle persone che per quel singolo episodio erano innocenti, anche se nel complesso della loro attività (*flagitia*, cioè crimini) andavano considerate colpevoli. Pregiudizi e calunnie antisemiti erano confluiti nell'accusa di «odio per il genere umano», che per Tacito era vera (*exitibilis superstitio*).

Tacito non spiega i motivi per cui cristianesimo ed ebraismo fossero così fortemente detestati. Forse dà per scontato che la gran massa dei cittadini li conoscesse bene: infatti dice «i cosiddetti cristiani» e «il popolo già odiava». Anche da qui si capisce come i cristiani subissero delle accuse che in origine erano rivolte solo ai giudei.

A dir il vero Tacito riporta anche un processo a carico dello stoico Trasea Peto, che fu condannato da Nerone perché rifiutava il culto imperiale e la religione di stato e per il suo atteggiamento sovversivo. Poiché si trattava di un caso isolato o comunque di un piccolo gruppo di dissidenti, bastò appellarsi alla *lex Iulia de maiestate* che vietava associazioni ritenute eversive. Egli infatti non fu condannato in quanto «stoico».

Tacito spiega nel suo racconto sull'incendio che, siccome nel corso del linciaggio, le autorità, i carnefici e lo stesso Nerone si comportarono in maniera indegna, disumana, cominciò a sorgere verso i cristiani «un moto di compassione, sembrando che venissero immolati non già per il pubblico bene, ma perché avesse sfogo la crudeltà di uno solo». Tacito insomma aveva involontariamente intuito - sempre che non si tratti di un'interpolazione - che le persecuzioni facevano l'interesse dei cristiani.

Il fatto che Dione Cassio (che visse un secolo dopo Tacito) non sappia nulla della persecuzione di Nerone forse sta ad indicare che non si trattò di una persecuzione molto vasta, anche se Tacito parla di «ingente moltitudine» (il che di per sé esclude che oggetto della persecuzione fossero solo i cristiani). In ogni caso, se si accetta che in quella strage furono coinvolti giudei ortodossi e giudeo-cristiani, si può anche pensare che si sia trattata di una vasta persecuzione, seppur circoscritta alla capitale. All'epoca di Tiberio su una popolazione totale di 800.000 abitanti, a Roma, probabilmente gli ebrei non superavano le 60.000 unità. I cristiani, alla fine del I secolo, non raggiungevano le 10.000 unità.

Lattanzio sostiene che la persecuzione neroniana si estese ai cristiani di tutto l'impero, ma ciò rientra nella preoccupazione apologetica che i cristiani avevano di ingrandire quelle cose che tornavano a loro vantaggio. Anche Tertulliano mente quando sostiene la presenza di un «decreto neroniano». Tutte le fonti, anche quelle orientali, lo ignorano. Inoltre mai un successivo intervento delle autorità romane sul problema dei cristiani si è richiamato a una tale disposizione. È però vero che a partire da Nerone le popolazioni pagane si sentirono definitivamente legittimate a perseguire i giudei e i cristiani per motivi di opinione.

È altresì da escludere che, dopo le delazioni dei falsi rei confessi, si siano tenuti dei processi individuali a carico dei singoli cri-

stiani, davanti al prefetto del pretorio (anche se l'allora Ofonio Tigellino era una persona fidata di Nerone). Si trattò piuttosto di un pogrom (di un'operazione di polizia con l'avallo di buona parte della popolazione romana). Lo dimostra il fatto che - secondo Tacito - tutti gli arrestati furono giustiziati.

Peraltro l'accusa - osserva Tacito - non era quella di aver causato l'incendio, ma quella, insostenibile in un processo giudiziario, di *odium generis humani*, cioè di odio nei confronti delle altre popolazioni dell'impero (anche qui si capisce come l'obiettivo della strage fossero gli ebrei *qua talis*, tra cui anche i cristiani). Un'accusa del genere Tacito l'aveva già rivolta in precedenza agli ebrei: *adversus omnes alios hostile odium* (cfr *Storia romana* 5,5).

Tacito comunque non era tenero neppure verso le autorità romane. Egli infatti afferma che «a Roma confluisce e prospera tutto ciò che di più atroce e vergognoso esiste al mondo». Se non fossimo sicuri che Tacito avvertiva fortemente il bisogno di por fine, anche con la forza delle armi, alle religioni ostili all'impero, potremmo pensare che quella frase sia stata scritta, ironicamente, da un autore cristiano, che ha voluto far vedere come la civiltà romana non era certo migliore del neonato cristianesimo, visto che si faceva ricettacolo del «peggio» esistente nel mondo. In realtà Tacito, già con la monografia sulla Germania, s'era accorto che a confronto dei romani il modo di vivere dei barbari era, a volte, eticamente superiore (rispetto degli schiavi, condanna dell'usura, santità del matrimonio ecc.).

Dunque perché Nerone ricorse a un espediente così drastico? La risposta sta nell'atteggiamento che tutta la casa Giulio-Claudia tenne per cercare di creare, con l'appoggio dei pretoriani, un principato fortemente centralizzato e militarizzato, spingendo in seconda linea il Senato. Caligola e Nerone fecero reiterati sforzi per porre le basi del culto dell'imperatore in occidente e farne un'istituzione statale. La guerra giudaica nel 66 scoppierà non solo a causa dell'enorme pressione fiscale nelle province orientali e per la crescente militarizzazione dell'impero, ma anche per la accentuata ideologizzazione del ruolo dello Stato.

Già considerato in oriente «incarnazione del dio Mitra», Nerone voleva creare una monarchia di stile ellenistico, senza però che vi fossero a Roma i presupposti necessari. Per poter superare l'infia-

mia dopo la sua morte (*damnatio memoriae*) e ripristinare la fede nell'*auctoritas* del principe, occorrerà che salga al trono un militare come Vespasiano.

La svolta costantiniana

Costantino (306-337) salì al potere con un colpo di stato militare, poiché, essendo figlio della concubina Elena, non poteva succedere legalmente al trono del padre Costanzo, imperatore d'Occidente.

Pur di diventare unico Augusto dell'impero romano, egli fu disposto a eliminare ogni possibile rivale: Massimiano (già Augusto), Massenzio (proclamato Augusto dal senato e dal popolo romano), Massimino Daia (Cesare dell'Augusto Galerio) e Licinio (nominato Augusto su proposta di Diocleziano). Probabilmente portò al suicidio lo stesso Diocleziano.

Costantino si servì vergognosamente anche della politica matrimoniale per raggiungere i suoi fini di potere, sposando la figlia di Massimiano e dando in moglie la sorella a Licinio. Con l'aiuto di quest'ultimo sterminò tutte le famiglie di Galerio, di Flavio Severo (riconosciuto Augusto da Galerio), di Massimino Daia e di Diocleziano, affinché nessuno potesse rivendicare una successione al trono. Lattanzio poi scriverà che non fu un «peccato» massacrare le famiglie dei persecutori anticristiani.

Non solo, ma egli eliminò anche la moglie Fausta e un figlio, Crispo (326), avuto dal primo matrimonio con Minervina. Nonostante questa catena di delitti, ai quali naturalmente bisogna aggiungere quelli, molto più numerosi, ch'egli commise in quanto «imperatore», la chiesa greca lo venera ancora oggi come «santo», insieme alla madre Elena, e persino col titolo di «Uguale agli Apostoli», mentre la chiesa romana gli decreterà solo l'appellativo di «Grande», non quello di «santo»: sia perché egli aveva trasferito impunemente la capitale a Bisanzio, sia perché aveva inaugurato la politica cesaropapista (opposta a quella che sorgerà in Occidente: il «papo-cesarismo»).

Inizialmente Costantino era favorevole al culto di Apollo-Sole, una specie di monoteismo sincretistico: il *Sol invictus* (in cui il padre Costanzo credeva) nella figura dell'Apollo gallico. La prima manifestazione autonoma di Costantino nel campo religioso è la visita al tempio di Apollo in Autun (308), prima di attaccare i Franchi.

Da notare che secondo la tradizione raccolta dallo storico Eusebio di Cesarea, consigliere e biografo di Costantino, questi, alla vigilia della battaglia decisiva presso Ponte Milvio contro Massenzio, fece mettere i simboli X e P (sovrapposti) sugli scudi dei suoi soldati. Naturalmente Eusebio presentò il gesto come una testimonianza della fede cristiana di Costantino, in quanto X e P sarebbero l'inizio della parola Cristo scritta in greco.

In realtà un monogramma simile lo si ritrova su insegne militari orientali precristiane come simbolo del Sole: è probabile che Costantino l'avesse adottato per accattivarsi le simpatie dei cristiani. E se anche non è da escludere una certa superstizione di Costantino a favore di Cristo, è però evidente che nel 312 egli non poteva considerarlo ancora più grande del Sole: il Cristo non era, per lui, che un dio accanto ad altri dèi.

Peraltro l'arco di Trionfo decretatogli dal senato romano dopo la sua vittoria su Massenzio (terminato nel 315), ricevette una decorazione figurata corrispondente alla concezione pagana del senato, che vide nel *Sole invitto* il dio protettore dell'imperatore. Questo anche se l'iscrizione dell'arco, ascrivendo la vittoria ad una «ispirazione della divinità», poteva non risultare sgradita al mondo cristiano.

Costantino cominciò ad accettare il culto cristiano solo dopo la vittoria su Massenzio, facendo applicare il suddetto monogramma a una grande insegna di guerra, uno stendardo dell'esercito, al quale si doveva tributare uno speciale culto. Una guardia particolare doveva proteggerlo durante i combattimenti. Da notare che la storiografia cristiana (a partire naturalmente da Eusebio e Lattanzio) ha sempre voluto far vedere che nella battaglia di Ponte Milvio si scontravano due religioni opposte: paganesimo e cristianesimo. In realtà Massenzio non era anticristiano: egli semplicemente era contrario a che il potere governativo fosse concentrato nelle sole mani di Costantino, che voleva abolire ogni divisione territoriale dell'impero.

Insieme a Licinio, Costantino emanò il cosiddetto Editto di Milano nel 313, che in realtà era un mandato circolare per i proconsoli. Ci è stato conservato, in versioni non molto diverse, da Lattanzio (in latino) e da Eusebio (in greco), ma soltanto nella redazione che ricevette nel decreto di Licinio per il governatore della Bitinia e pubblicato a Nicomedia. Esso comunque non fece che estendere a

tutto l'impero le disposizioni già prese dall'imperatore Massimino Daia in Asia Minore, poi sconfitto da Licinio. O, se si preferisce, non fece che ampliare le disposizioni già contenute nell'editto di Galerio del 311.

L'Editto di Milano concedeva a tutti, entro i confini dell'impero, e in particolare ai cristiani piena libertà di religione e di culto, senza preferenze statali per alcuna particolare religione. Esso prevedeva anche la restituzione oppure l'indennizzo degli edifici ecclesiastici, dei fondi passati al fisco o in possesso privato e dei cimiteri alle comunità cristiane, ora considerate come enti corporativi dotati di personalità giuridica.

Nel 314 Costantino convocò il sinodo di Arles, a causa dello scisma donatista che durava in Africa da circa un decennio, in seguito al rifiuto di un folto gruppo d'intransigenti vescovi africani di riconoscere Ceciliano, vescovo di Cartagine, consacrato da Felice, un vescovo presunto «traditore» che nella persecuzione diocleziana aveva ceduto le Scritture al rogo. Il sinodo condannò i donatisti e minacciò anche di scomunicare tutti i soldati che volevano disertare dalle armate imperiali: il che tornava comodo a Costantino nella sua lotta contro Licinio.

Successive indagini provarono non solo che Felice non era un traditore, ma che lo erano stati alcuni vescovi del movimento donatista. Sicché Costantino, vista la loro ostinazione a rifiutare le decisioni del sinodo, prese a reprimerli con forza, facendo esiliare molti vescovi «eretici» e confiscando le loro chiese. Ma non riuscì che a creare dei martiri, finché, rassegnato, abbandonò la lotta. Paradossalmente il primo a tradire lo spirito e la lettera dell'Editto di Milano era stato proprio lui.

Sul piano legislativo Costantino emanò, dal 315 al 325, una serie di decreti favorevoli ai cristiani per ottenere il loro appoggio contro Licinio e diventare unico *princeps* dell'impero. Molte di queste leggi però vanno al di là dell'uso politico meramente strumentale e si possono considerare un segno del mutare dei tempi.

Facciamo alcuni esempi. Abolì la croce come strumento di morte ed equiparò l'uccisione di uno schiavo ad un assassinio e l'uccisione di un bambino, eseguita in nome dell'autorità paterna, al parricidio. Venne incontro alle necessità dei genitori poveri per dissuaderli dal vendere o abbandonare i propri figli. Vietò di bollare in fac-

cia i condannati ai lavori forzati o ai giochi circensi. Stabili che i prigionieri potessero vedere ogni giorno la luce del sole. Proibì la tortura. Sopprime la facoltà, data al magistrato, di destinare i colpevoli di gravi delitti alle lotte dei gladiatori. Proibì che si disperdessero i membri di una famiglia di schiavi quando si ponevano in vendita dei beni immobili dello Stato, su cui quelli lavoravano. Abolì le tasse introdotte da Augusto a carico dei celibi e delle coppie senza figli. Favorì la legittimazione dei figli naturali. Punì l'adulterio rendendo più difficile il divorzio. Obbligò lo Stato ad assumere la tutela degli orfani e delle vedove.

Nelle leggi degli anni 319 e 321 riconosce ancora il culto pagano come esistente di diritto, opponendosi solo alla pratica segreta e politicamente pericolosa della magia, delle celebrazioni sacrificali domestiche e dell'aruspicina privata (esame delle vittime), tollerando solo quella pubblica, tenuta sotto controllo. Ammetteva però lo scongiuro della pioggia e della grandine. Proibì inoltre al clero cristiano di partecipare al sacrificio lustrale pagano.

Costantino cercò di privilegiare i cristiani, all'inizio, sul piano giuridico-amministrativo: ad es. perché un piccolo sobborgo o una comunità rurale potesse ottenere lo status di città era sufficiente che i suoi abitanti si dichiarassero tutti cristiani. In un'ordinanza al vescovo Osio di Cordova (suo consigliere) si riconosceva ai cristiani la facoltà di dare, dinanzi al vescovo, la libertà ai propri schiavi (privilegio che fino ad allora avevano avuto solo i governatori provinciali).

Ai vescovi concesse, in un decreto del 318, il diritto di giudicare quelle cause civili in cui anche solo una delle parti in lite, nonostante l'opposizione dell'altra, avesse fatto istanza di deferire il caso al tribunale ecclesiastico. Quanto la *lex cristiana* decideva, aveva validità legale, senza possibilità di appello. Altri imperatori, in seguito, pretenderanno la volontà di ambedue le parti, altri ancora invece permetteranno che si formi una giurisdizione esclusiva per le cause sugli ecclesiastici, ovvero che il clero si costituisca in casta speciale (il potere arbitrario del vescovo nei paesi germanici non riuscirà mai ad affermarsi).

Che il clero fosse trasformato in una casta privilegiata è documentato anche dal fatto che esso si separò sempre più dal laicato, tant'è che molti decreti imperiali erano rivolti non tanto alla comuni-

tà cristiana in senso lato, quanto alla corporazione del clero, che tendeva sempre più a irrigidirsi nella sua struttura gerarchica. Il prete si distinguerà maggiormente dal diacono e il vescovo dal prete.

Persino tra vescovi si formeranno, a seconda dell'importanza della loro città, diverse gradazioni d'influenza: ad es. nelle cariche più alte, i cinque vescovi più importanti diverranno, col tempo, i metropolitani della pentarchia (Roma, Costantinopoli, Alessandria, Antiochia e Gerusalemme); fra le cariche più basse si abolì quella di «corepiscono», cioè il vescovo di quei luoghi di campagna che non avevano titolo di città. Naturalmente la carica di vescovo cominciò a diventare così prestigiosa, per gli onori e le ricchezze che l'accompagnavano, ch'era impossibile impedire, in occasione di nuove elezioni, violente lotte (p. es. a Roma, nel 366, in occasione della contesa fra Damaso e Orsino morirono ben 137 persone!).

Costantino, già nel 313 e poi ancora nel 319, aveva addirittura dispensato gli ecclesiastici dagli oneri municipali (tasse o servizi che lo Stato ordinariamente richiedeva), affinché - questa era la motivazione - non fossero ostacolati nell'esercizio del loro ministero. Ma nel 320 deve opporsi energicamente all'immediato accorrere tra le file del clero di tutti i decurioni o i ricchi, desiderosi di esimersi da tali pesi; e impose che il clero fosse ordinato solo in ragione dei posti vacanti per la morte dei titolari, vietando che una persona, che per nascita o per censo avesse obblighi curiali, potesse prendere gli ordini.

Sempre sul piano economico, Costantino permise che si arrivasse a distribuire annualmente, in ogni città, dei sussidi di grano e di altri generi alimentari alle chiese, a beneficio del clero (il quale avrebbe poi dovuto ridistribuirli a poveri, vedove e orfani). Nel 324 egli autorizzò tutti i metropolitani orientali a prelevare, temporaneamente, dai governatori provinciali o dall'ufficio dei prefetti al pretorio, qualsiasi somma che paresse loro necessaria a restaurare o ampliare le chiese delle loro province, o per costruirne di nuove. Ciò al fine di risarcire - questa era la volontà di Costantino - i danni causati dalla persecuzione di Licinio. Lui stesso, a sue spese, fece edificare tantissime chiese, dotandole di vaste proprietà.

Offrì insomma ai vescovi (considerati come senatori) onori e ricchezze, immunità fiscali di ogni tipo (che poi porteranno alla nascita della «manomorta» ecclesiastica) e tutti i privilegi che apparte-

nevano agli ex-sacerdoti pagani. Favorì persino l'esercizio del commercio al clero: misura, questa, che verrà revocata da Valentiniano III (425-55), perché diventata fonte di abusi. Assegnò alla chiesa anche la gestione di tutti gli ospizi dei poveri, gli alberghi, i brefotrofi, gli orfanotrofi, gli ospedali e altre istituzioni assistenziali.

Con una legge del 321 aveva reso la domenica giorno festivo obbligatorio per i lavoratori manuali e per i tribunali, anche se nella legge si precisa che la domenica andava dedicata alla «venerazione del Sole». Egli d'altro canto continuava ad emettere monete in onore del *Sol Invictus*. Quanto alla preghiera (una specie di Padre nostro) che i soldati dovevano recitare la domenica, essa non era che una formula neutrale, a sfondo deistico, alla quale avrebbero potuto adattarsi sia i cristiani che i pagani. In ogni caso i soldati cristiani avevano il permesso di partecipare alle funzioni domenicali.³³

Con un altro decreto dello stesso anno riconobbe a chiunque il diritto di lasciare per testamento quello che voleva alla chiesa cristiana (non alla chiesa ebraica o ad altre chiese eretiche). Arrivò persino, con altre disposizioni, a considerare il cristianesimo come *cultus Dei*, in quanto gli ebrei che diventavano cristiani venivano protetti dalla legge in maniera speciale se rischiavano d'essere lapidati. Agli inizi furono vietati il proselitismo e la circoncisione agli schiavi pagani o cristiani che lavoravano presso padroni ebrei. Però furono confermate le immunità dai doveri curiali a coloro che svolgevano funzioni nelle sinagoghe.

Costantino fece queste e altre concessioni non solo - come già si è detto - per avere l'appoggio contro Licinio, ma anche perché, una volta vinto Licinio, sperava di tenere la stessa chiesa sottomessa alla sua volontà. Licinio, dal canto suo, era interessato non meno di lui a controllare il potere della chiesa, ma sbagliò a reprimere immediatamente con la forza la resistenza che questa gli oppose e a non cercare il consenso popolare (quello che Costantino appunto otterrà con le sue concessioni). Ancor più sbagliò quando cercò di scaricare sulla chiesa tutto il suo odio per Costantino, che voleva chiaramente detronizzarlo. Quando poi Licinio cercò di tornare a privilegiare il paganesimo, il suo destino era praticamente segnato.

Costantino ne approfittò immediatamente e, per sconfigger-

³³ Da notare che ora la domenica subentra alle vecchie feste pagane per segnare il ritmo calendariale.

lo, fu persino disposto a far entrare i Goti nell'impero, sottraendogli l'impero d'Oriente ed eliminandolo dopo avergli promessa salva la vita (gli ucciderà anche il figlio adolescente). A partire dal 324 (la guerra contro Licinio era durata dal 314 al 323) Costantino s'illuderà di poter realizzare una teocrazia monarchica, cercando di subordinare a sé la chiesa in modo politico e ideologico.

Sempre nel 325 egli (pur non essendo ancora né battezzato né catecumeno, anche se si faceva chiamare «isapostolo», cioè «pari agli apostoli»), e «vescovo di quanti sono fuori della chiesa») volle convocare e presiedere a Nicea, nei pressi di Nicomedia, un concilio per prendere le difese dei cristiani ortodossi contro gli ariani, che, subordinando nettamente il Cristo a dio, erano favorevoli a una sottomissione, anche ideologica, della chiesa allo Stato. Naturalmente la chiesa cristiana si preoccupò di distruggere tutti i testi ariani in cui risultasse esplicita tale teologia politica.

Costantino era contrario a qualunque forma di dissenso religioso nell'ambito del cristianesimo e, per questa ragione, non si faceva scrupolo di servirsi di sinodi e concili (convocati in luoghi e date che solo lui poteva decidere) per eliminare rivalità di potere intra-ecclesiale o risolvere controversie teologiche. Era sempre lui che, in ultima istanza, decideva di dare o no l'approvazione alle deliberazioni dei sinodi, che, in caso favorevole, potevano diventare leggi imperiali.

Costantino interferiva continuamente nella vita della chiesa, anche nei casi di elezione episcopale. Le stesse comunità cattoliche ed eretiche si rivolgevano a lui perché dirimesse le loro controversie dottrinali o di altro genere, e solo quando una delle due parti si sentiva totalmente insoddisfatta delle decisioni ch'egli aveva preso, veniva accusato d'ingerenza negli affari ecclesiastici.

In occasione del concilio ecumenico di Nicea (il primo nella storia del cristianesimo), Costantino, pur preferendo, ovviamente, la dottrina di Ario (come anche Eusebio di Cesarea e il vescovo di Nicomedia gli avevano consigliato di fare), si mise dalla parte di quella di Alessandro e Atanasio (rispettivamente vescovo e diacono di Alessandria), poiché le tesi di quest'ultimi avevano ottenuto in concilio la stragrande maggioranza dei voti (solo due vescovi furono contrari).

Ora, siccome la prassi conciliare impediva di poter decretare

alcunché se non fosse stata raggiunta l'unanimità, Costantino decise di allontanare dal Concilio i due dissidenti, oltre naturalmente ad Ario (dalla scomunica si passerà poi all'esilio). Gli altri vescovi (quelli dell'Occidente latino, convocati da Costantino, erano stati solo sei) accettarono questo atto di costrizione e intimidazione, ma cominciarono ad opporsi, tranne alcuni, all'idea di introdurre nel Credo, formulato dal concilio, la parola greca *homoousios* (*consustanziale*) per contrastare il subordinazionismo di Ario. Essi temevano che con questo termine (non convalidato, peraltro, da alcuna autorità biblica: probabilmente era stato suggerito a Costantino dal vescovo Osio di Cordova) si sarebbe fatto un favore alle teorie dell'eretico Paolo di Samosata, che escludevano ogni distinzione tra il Padre e il Figlio.

Così fu Costantino che tagliò la testa al toro, obbligando i convenuti a formulare un Credo dogmatico e di carattere universale con l'inserimento di quella nuova parola. I vescovi accettarono questa seconda imposizione, ma appena tornati alle loro sedi, molti cominciarono a pentirsi d'averlo fatto e ripresero le proprie professioni di fede locali e tradizionali. Alcuni ripudiarono apertamente la formula di Nicea, ma furono sostituiti da Costantino con uomini più condiscendenti. Questo gesto autoritario scatenò l'inferno. Per evitare lo scisma si cercò un compromesso suggerendo la parola *homoiousios* (*di sostanza simile*), ma molti vescovi preferirono l'esilio all'aggiunta di quell'unica vocale.

Per farla in breve, il concilio, voluto per raggiungere l'unanimità dogmatica, provocherà uno scoppio di ostilità teologiche che si trascineranno in Oriente per mezzo secolo e in Occidente per altri due secoli. Lo stesso Costantino ritornò sulla sua decisione e fece richiamare dall'esilio Ario e tutti gli altri ch'erano stati deposti. Lo riabilitò in un nuovo concilio niceano, nel 327. In un altro sinodo, a Tiro, nel 335, la cui presidenza era stata affidata a un dignitario di corte, gli ariani trionfarono. Atanasio fu esiliato a Treviri e Costantino invitò a corte Ario. Ma questi, dopo essere stato nel palazzo imperiale, fu colto da un improvviso malore e morì subito dopo, probabilmente avvelenato.

*

Nel 330 Costantino trasferì la capitale a Bisanzio, sulle rive del Bosforo, imitando, in questo, Diocleziano, che l'aveva trasferita a Nicomedia (non molto lontana da Bisanzio). Lo fece per diverse ragioni: militari (andavano difesi meglio i confini orientali, maggiormente minacciati), economiche (l'oriente stava manifestando una grande vivacità commerciale), culturali (egli voleva creare una nuova civiltà, frutto di una sintesi tra cristianesimo e paganesimo), ma soprattutto politiche, affinché egli potesse governare in modo teocratico, in una città quasi completamente cristiana e ben disposta, sotto questo aspetto, a veder realizzata una teocrazia imperiale. Egli sapeva bene che a Roma avrebbe incontrato maggiori resistenze sia da parte del mondo pagano (nel 326, ad es., celebrando a Roma il ventennale della presa del potere, egli si espose allo scherno del Senato e della popolazione pagana, per aver rimproverato i suoi soldati che sacrificavano a Giove Capitolino); sia da parte della stessa chiesa cattolica, che ormai pretendeva d'essere «uno Stato nello Stato» e non avrebbe permesso a nessun imperatore di poter governare senza il suo consenso.

Anche dal punto di vista civile la città fu voluta a immagine e somiglianza del *basileus*: non avendo un prefetto ma un proconsole, né questori, pretori e tribuni della plebe, e avendo un senato più che altro simbolico, essa in realtà non era che una residenza imperiale, al pari di Nicomedia. Quando la si inaugurò, Costantino permise che si celebrassero anche dei riti pagani. D'altra parte egli non vietò mai che si costruissero templi pagani, neppure nella nuova capitale, la cui dea personificatrice era la pagana Tyche (Fortuna), per quanto egli stesso fece porre una croce sulla fronte della statua, al fine di toglierle il suo significato prettamente pagano. Sino alla fine della sua vita Costantino impedì di molestare i cittadini pagani a motivo della loro fede.

Non a caso poco tempo prima di morire egli si era riavvicinato al paganesimo predicato dal neoplatonico Sopatro, discepolo di Giamblico. Qui la tradizione cristiana attribuisce l'uccisione del filosofo alla stessa volontà di Costantino, che non voleva più saperne di paganesimo. Il che però contrasta col fatto ch'egli non rinunciò mai al titolo di «pontefice massimo», anche se esso, sotto il suo regno, non implicava più alcuna partecipazione al culto pagano. Il fatto ch'egli ricevette il battesimo (ariano!) in punto di morte (se la storia

non è leggendaria), non contraddice certo l'atteggiamento strumentale che Costantino ha sempre tenuto nei confronti della religione.

Quanto alla rinuncia ad essere considerato un dio, Costantino vi accondiscese solo in teoria, non in pratica. Tanto i pagani quanto i cristiani non misero mai in dubbio la sua particolare «intesa» con la divinità. Ogni opposizione alla sua persona continuò ad essere considerata come un sacrilegio. Perfino alcuni templi vennero dedicati al suo nome.

La corte imperiale, in mano praticamente ai cristiani, si stava indirizzando verso la realizzazione di un cristianesimo di stato. Stando ad Eusebio, l'ultimo Costantino avrebbe proibito del tutto i sacrifici pagani (interrogare oracoli, erigere simulacri a divinità, celebrare misteri). E - dice sempre tale tradizione - i suoi figli fecero quello che avrebbe dovuto fare lui con maggiore risolutezza (il riferimento è soprattutto alla distruzione materiale dei templi).

Infatti, suo figlio e successore al trono d'Oriente, Costanzo, di religione ariana, arriverà a proibire nel 341 i sacrifici pagani, con la minaccia di morte e il sequestro dei beni, ordinando la chiusura di tutti i templi. Egli anticiperà, di poco, il proclama letterario dell'apologista Firmico Materno che aveva chiesto l'eliminazione di tutti i seguaci del paganesimo. Ma con Costanzo tornarono ad essere perseguitati anche i cristiani ortodossi. «Ciò che io voglio - disse una volta ad alcuni vescovi ortodossi - deve essere tenuto come un canone nella chiesa».

Infine, con l'Editto di Tessalonica (380) l'imperatore Teodosio (379-95) vieta tassativamente il culto ariano³⁴ e qualunque altra eresia non conforme alla dottrina del pontefice Damaso e del vescovo Pietro di Alessandria, dando così inizio alla campagna di persecuzioni contro i filosofi e gli scienziati pagani (vedi ad es. l'assassinio di Ipazia nel 415 ad Alessandria d'Egitto) e contro gli eretici (la prima condanna a morte ebbe luogo a Treviri nel 384, contro Priscilliano e i suoi seguaci).

Nel 381, al concilio di Costantinopoli, si ribadisce definiti-

³⁴ Si servì dell'Editto anche per sostituire il vescovo ariano Demofilo, a Costantinopoli, con Gregorio Nazianzeno. Da notare che Teodosio contro gli eretici emanò ben 18 Costituzioni (ai manichei impedì anche di fare testamento e di ricevere delle eredità, e così ai cristiani che tornavano al paganesimo).

vamente, aggiungendo altri dogmi, il Credo di Nicea. L'anno dopo l'imperatore Graziano farà rimuovere dal Senato l'ara della Vittoria (simbolo delle antiche tradizioni della Roma pagana) e rinuncerà al titolo di «pontefice massimo». Il paganesimo perdeva ogni connessione ufficiale con lo Stato. Nel 391 l'esercizio pubblico del culto pagano, assimilato al delitto di lesa maestà, fu proibito nelle città di Roma ed Alessandria; l'anno dopo si estese la proibizione a tutto l'impero. Nel 415-16 ai pagani verranno interdette tutte le funzioni pubbliche e la confisca di tutte le chiese e case private utilizzate per l'esercizio del culto. Con l'editto di Marciano (451) s'introdurrà la pena di morte e la confisca dei beni contro chi offriva sacrifici agli dèi pagani o vi cooperava. Nel VI secolo l'imperatore Giustiniano priverà il paganesimo anche di ogni mezzo di espressione culturale.

Le persecuzioni e il concetto di separazione fra Stato e chiesa

Molti ideologi cattolici sostengono ancora oggi che fra cristianesimo e Stato romano non esisteva una contraddizione di fondo, quanto piuttosto un malinteso dovuto alla scarsa conoscenza degli ideali del cristianesimo, che non erano affatto rivoluzionari. La dimostrazione di ciò sta nel fatto che le persecuzioni non furono sistematiche ma episodiche. (Questa tesi potrebbe essere accettata anche da chi professa un acceso anticlericalismo).

Qui, in verità, bisogna distinguere due aspetti. Sul piano più propriamente ideologico (o, se vogliamo, culturale) la differenza era netta, in quanto il cristianesimo predicava la separazione di chiesa e Stato: concetto, questo, assolutamente nuovo per il paganesimo, che si è sempre concepito come «religione di stato» (o della *polis*, in Grecia).

Naturalmente il concetto di separazione era frutto di una filosofia della vita più umanistica, più concreta, più socializzante, quale si poteva desumere dalle migliori tradizioni ebraiche.

Il cristianesimo non ha fatto altro che combinare due elementi: il desiderio «ebraico» di vivere su questa terra un'esperienza di liberazione con la convinzione «greca» di non potervi riuscire. La separazione, in tal senso, sta a indicare, da un lato, che la chiesa vuol offrire qualcosa di più dello Stato, dall'altro che questo qualcosa, in ultima istanza, riguarda soprattutto la vita ultraterrena.

Ecco perché sul piano politico la differenza tra cristianesimo e paganesimo era minima: il cristianesimo non ha mai predicato la fine dello schiavismo. Si è semplicemente limitato a considerare tutti gli esseri umani uguali davanti a dio: il concetto di uguaglianza l'aveva preso dall'ebraismo; il concetto di aldilà l'ha preso dal paganesimo.

Ora, finché lo Stato romano non si convinse del carattere politicamente inoffensivo del cristianesimo, le persecuzioni restarono inevitabili, anche perché da parte delle autorità statali esisteva sempre il sospetto che le differenze ideologiche potessero essere usate anche in maniera politica.

Infatti, se si vuole la separazione di chiesa e Stato, quando le istituzioni vogliono il contrario (e questo non significa che lo volesse anche la maggioranza della popolazione, poiché, se così fosse stato, le persecuzioni anticristiane sarebbero state molto più dure), è impossibile che da parte delle istituzioni non si nutra il sospetto che qualcuno voglia minare la loro stabilità. Non a caso i pagani, sobillati dalle autorità, incolpavano sempre i cristiani quando lo Stato romano incontrava difficoltà o insuccessi militari, o quando vi erano crisi economiche, carestie ecc.

I pagani si sono lentamente avvicinati al cristianesimo quando hanno cominciato a vedere che la crisi dello Stato romano (e delle istituzioni in genere) era irreversibile, cioè quando l'autoritarismo dello Stato (che si esprimeva nella pressione fiscale, nel militarismo ecc.) era diventato assolutamente insopportabile. Il cristianesimo cominciò ad essere accettato quando sembrava costituire un'alternativa praticabile allo sfascio delle istituzioni.

Fino a quel momento di consapevolezza le persecuzioni erano state inevitabili, tanto è vero che quelle più tragiche si verificarono non all'inizio ma alla fine, sotto Diocleziano, quando l'impero era maggiormente in crisi.

La differenza fra le prime persecuzioni e le ultime stava proprio nel diverso atteggiamento dei seguaci del paganesimo. Ai tempi di Nerone tutti erano convinti che i cristiani andassero perseguitati (lo Stato contava sull'appoggio della popolazione e non aveva bisogno di legiferare contro i cristiani); ai tempi di Diocleziano invece le persecuzioni erano volute solo dai vertici governativi e non tanto dalla gente comune, la quale, se vi partecipava, non lo faceva più con convinzione.

Se le persecuzioni non sono state sistematiche ma hanno subito un andamento altalenante, ciò è dipeso anche da un altro fattore. È vero che il cristianesimo, sul piano dei principi, era alternativo al paganesimo di stato, ma è anche vero che sul piano pratico-politico il cristianesimo (specie quello della parte occidentale dell'impero) spesso era indotto ad assumere atteggiamenti conformistici, sperando così di attenuare il furore persecutorio delle autorità.

Il cristianesimo si trasformò in «religione di stato» più sotto Ambrogio che sotto Crisostomo. In occidente il contrasto tra paganesimo e cristianesimo si riduceva in sostanza a una questione mera-

mente politica, in quanto il cristianesimo voleva sostituirsi al paganesimo nella gestione del potere politico insieme alle autorità statali. Il concetto di separazione in occidente ebbe senso solo fino a quando il cristianesimo non andò al potere.

Nella parte orientale invece (soprattutto in Grecia, ma anche nell'odierna Turchia) si diede più peso alle differenze ideologiche tra chiesa e Stato, e il cristianesimo, che pur, quando andò al potere, non tolse affatto all'imperatore la sua autorità politica (anzi, lo indusse a esercitarla autonomamente in nome dei principi cristiani, chiedendogli soltanto di non interferire negli aspetti dogmatici della chiesa), si trovò ad essere perseguitato per molto più tempo di quello della parte occidentale dell'impero (almeno, se vogliamo, sino alla questione iconoclasta). E questo nonostante che la chiesa greco-ortodossa non abbia mai avuto la pretesa di sostituirsi allo Stato, come invece accadrà in occidente sin dal momento in cui Costantino trasferirà la capitale dell'impero sul Bosforo.

In ogni caso, quando gli imperatori d'oriente cercavano d'intromettersi nelle questioni dogmatiche (p. es. il *filioque*, la venerazione delle immagini ecc.), incontravano sempre forti resistenze, sia da parte del clero che da parte della popolazione. Lo stesso non si può dire nella parte occidentale, poiché qui, essendo molto forte lo scontro istituzionale, tra sovrani e papato, su questioni di natura sia politica che economica, si giungeva più facilmente a compromessi di natura ideologica.

Quando il cristianesimo ortodosso crollò, nella Turchia islamica, piuttosto che accettare l'egemonia del cattolicesimo latino, che con la quarta crociata aveva profondamente minato la resistenza bizantina contro i selgiuchidi, preferì accettare l'islam e, in nome di questa nuova religione, passare al contrattacco invadendo i territori che appartenevano ai cattolici (Africa settentrionale, Spagna, Dalmazia, Ungheria...).

Come mai oggi la Turchia è, di tutti i paesi islamici, quello più laico? La ragione è semplice: le sue radici sono cristiano-ortodosse, cioè legate al concetto di separazione fra chiesa e Stato. Lo stesso si potrebbe dire della Siria, dell'Egitto e di altri paesi ancora.

La teologia politica di Ambrogio e di Damaso

Siamo soliti attribuire all'imperatore Teodosio I (379-95) la nascita dello Stato confessionale cristiano, a partire dal Decreto di Tessalonica del 380, in opposizione allo Stato laico o comunque pluriconfessionale voluto con l'Editto di Milano del 313 da parte di Costantino e Licinio.

In realtà già Costantino, dopo aver eliminato Licinio, cominciò a fare alcune cose che di laico avevano assai poco: 1) perseguì gli ariani a favore dei cristiani ortodossi, mettendo in pratica i decreti del Concilio di Nicea del 325; 2) discriminò gli ebrei col vietare loro di convertire i propri schiavi, di circonciderli, di diseredare i figli convertiti al cristianesimo e di praticare i matrimoni misti; 3) sostituì i funzionari statali di fede pagana con altri di fede cristiana.

A dir il vero già con l'Editto di Milano si era creata una situazione piuttosto favorevole al cristianesimo. Infatti non solo erano stati giustamente restituiti alla chiesa i beni sequestrati sotto le persecuzioni di Diocleziano; ma - come sempre succede quando le persecuzioni si rivelano controproducenti per i poteri costituiti - si era deciso di elargire non pochi privilegi e onori ai vescovi e al clero in generale, riconoscendo addirittura la Chiesa cristiana come «persona giuridica» (un fatto, allora, senza precedenti per una religione), per cui lo Stato e la Chiesa diventavano due realtà giuridicamente autonome, premessa fondamentale per la successiva indipendenza politica del papato.

Due successori di Costantino, Costanzo (337-61) e Valente (304-78), si accorsero di tali rischi e cercarono d'imporre a tutto l'impero il cristianesimo ariano, in quanto tale culto, non riconoscendo al Cristo la medesima sostanza divina del dio-padre, permetteva allo Stato, la cui autorità si diceva provenisse direttamente da dio, di controllare più facilmente la chiesa.

Un terzo successore, Giuliano (360-63), spregiativamente detto dai cristiani «l'apostata», essendo un seguace della scuola neoplatonica, prese di nuovo a difendere il paganesimo e persino l'ebraismo, in quanto aveva ordinato la ricostruzione del tempio di Gerusalemme a spese dell'impero. Ma il suo tentativo di rivitalizzare l'anti-

ca religione romana si scontrò col fatto ch'egli morì assai presto in una campagna militare in Persia.

Il suo successore, Gioviano, che restò in carica solo otto mesi, decise di abrogare i decreti di Giuliano contrari alla chiesa cristiana (era egli stesso un cristiano), pur mantenendo una politica di tolleranza verso tutte le religioni. Con ciò si attirò l'odio dello storico Ammiano Marcellino (pagano, noto per l'appoggio dato a Giuliano), che lo giudicava succube del cristianesimo.

Poi fu la volta di Valentiniano I (364-75), sostenuto dal papa Damaso (366-84). Quest'ultimo, spagnolo di famiglia patrizia, era un uomo così ambizioso che salì al soglio soltanto dopo un conflitto armato contro il rivale Ursino, che comportò 136 morti. D'altra parte la corruzione a Roma, anche nell'ambito della chiesa, era sempre stata molto forte.

Damaso fece cacciare Ursino dall'Italia e scomunicò il vescovo ariano Aussenzio di Milano, facendo in modo che venisse sostituito da Ambrogio. Il quale, quando il papa decise di espellere dall'Italia tutti i vescovi ariani, in forza dei sinodi di Roma nel 369 e di Antiochia nel 378, che stabilirono la legittimità di un vescovo solo se riconosciuto espressamente da quello di Roma, arrivò a dire che «Dov'è Pietro, là è la Chiesa».

Damaso e Ambrogio inoltre sostennero l'appello dei senatori cristiani rivolto all'imperatore Graziano per la rimozione della statua e dell'altare della dea Vittoria dalla curia senatoria (382). Questa misura non fu più revocata, nonostante le appassionante richieste del Senato romano e dei patrizi pagani capeggiati dal senatore Simmaco in nome della libertà di culto e della millenaria tradizione.

Sotto il pontificato di Damaso fu emanato il suddetto Editto di Tessalonica di Graziano, Valentiniano e Teodosio, che imponeva il Credo niceno come religione di stato; anzi, più precisamente, si chiedeva di «seguire la religione che san Pietro apostolo ha insegnato ai Romani, oggi professata dal Pontefice Damaso e da Pietro, vescovo di Alessandria», la quale, in sostanza, consisteva nel fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo, nella loro divinità, andavano considerati uguali. Il che era un'eresia se non si specificava la loro diversità ontoteologica.

Da notare, inoltre, che l'Editto, per la prima volta, affermava che solo i cristiani seguaci del vescovo di Roma e della sua dottrina

trinitaria potevano definirsi «cattolici»: tutti gli altri dovevano prima essere riconosciuti come tali, altrimenti non erano altro che eretici e, come tali, soggetti a punizioni da parte del papato, che si sarebbe servito dell'imperatore. Nell'ambito della chiesa bizantina affermazioni del genere apparivano talmente assurde che non le prendevano neanche in considerazione.

Fu proprio sotto il pontificato di Damaso che si cominciò a reinterpretare arbitrariamente il cosiddetto «testo petrino» (Mt 16,18), asserendo che Pietro veniva considerato da Cristo come capo dei Dodici: il che contraddiceva il racconto degli Atti degli apostoli relativo alla Pentecoste, in cui appariva evidente come l'unico successore di Cristo fosse soltanto lo Spirito Santo. In base a questo Damaso, che nel Concilio romano del 382 lo ribadì a chiare lettere, pretendeva sostenere che «la Santa Chiesa di Roma ha la precedenza su tutte le altre sedi e non grazie alle deliberazioni di questo o quel concilio, ma perché il primato le fu conferito direttamente da Gesù Cristo attraverso l'apostolo Pietro». Da Damaso in poi, infatti, si svilupparono sempre più le pretese di autorità e di primazia giurisdizionale da parte dei vescovi romani.

L'imperatore Graziano, inizialmente, non era stato così smaccatamente favorevole al cristianesimo, ma lo divenne proprio grazie all'influenza di Ambrogio e di Damaso. Dopo aver spostato la capitale dell'impero da Treviri a Milano nel 381, ordinò la confisca dei beni appartenenti a tutti i culti pagani, incluse le rendite delle Vergini Vestali, vietò i finanziamenti pubblici al paganesimo e sopresse i collegi sacerdotali pagani (382).

Queste misure, di enorme portata, furono poi attuate in gran parte dai suoi successori, Valentiniano II in Occidente e Teodosio in Oriente, in quanto egli fu assassinato dal *magister equitum* Andragazio (383). Graziano fu anche il primo imperatore a rifiutare, sotto la pressione di Ambrogio, la carica di pontefice massimo (essenziale per il culto di stato, anche solo per il cerimoniale), che iniziò ad essere usata unicamente dai papi.

Sia Graziano che Teodosio erano convinti che con un'unica religione ammessa l'impero sarebbe stato più forte e quindi in grado di fronteggiare meglio l'enorme pressione delle popolazioni cosiddette «barbariche». Da notare, peraltro, che tali popolazioni, quando entrarono in Europa, erano già tutte di religione ariana, essendo state

convertite da quegli stessi vescovi ribelli ai diktat dei Concili di Nicea (325) e di Costantinopoli II (381). L'arianesimo era stato considerato «ortodosso» nel Concilio di Rimini (359) e in un sinodo locale di Costantinopoli (360), e proprio sotto gli imperatori Costanzo e Valente l'arianesimo era riuscito a convertire i Goti, i Vandali e i Burgundi (ma furono ariani anche i Franchi e i Longobardi: i Franchi furono i primi a diventare cattolici nel 511 con Clodoveo; i Visigoti tra il 586 e il 621; i Longobardi nei primi anni del VII sec.).

Gli ariani venivano considerati dal papato particolarmente pericolosi, in quanto favorevoli a una sottomissione politica della chiesa agli imperatori. Stessa accusa si rivolgeva ai priscilliani, che sminuivano la divinità del Cristo. Nel 385 l'imperatore usurpatore Massimo Magno Clemente (383-388), che aveva assassinato Graziano, fece decapitare il vescovo Priscilliano di Saragozza, che tuonava contro l'unione di chiesa e impero e contro la corruzione del clero romano: fu sufficiente accusarlo di praticare riti magici per farlo diventare il primo eretico messo a morte dalla Chiesa romana.

Quanto all'imperatore Teodosio, il vescovo Ambrogio esercitò su di lui un'influenza ancora maggiore, trattandolo come il suo braccio secolare. Fu Ambrogio infatti a convincerlo a reprimere i pagani, a chiudere i loro templi, anzi a demolirli, a vietare qualunque cerimonia non cristiana, a perseguire, insieme agli ariani, anche i manichei, i donatisti, i giudeo-cristiani, gli ebrei... Gli chiese addirittura di revocare l'ordine, già emanato, di punire i responsabili dell'incendio di una sinagoga ebraica a Callinicum, in Siria (388). Teodosio aveva intimato al vescovo locale di risarcire il danno agli ebrei, ma l'altro vescovo, Ambrogio, lo rimproverò di non intromettersi nelle questioni ecclesiastiche, minacciandolo che non avrebbe più celebrato messa in sua presenza; anzi pretese che si rinunciassero a qualunque indagine giudiziaria volta a scoprire i colpevoli materiali dell'incendio. D'altra parte lo stesso Ambrogio aveva scritto a Teodosio che se lui non aveva ancora dato l'ordine di bruciare la sinagoga di Milano era solo per pigrizia e che bruciare le sinagoghe era un atto glorioso (infatti si dichiarò mandante di quell'incendio).

Nella parte orientale dell'impero si combatteva l'eresia soprattutto sul piano ideologico, ma nella parte occidentale la si voleva combattere in maniera politica, avvalendosi soprattutto della forza dello Stato. Cioè non solo il vescovo Ambrogio e il papa Damaso

volevano che lo Stato non s'intromettesse in alcuna maniera nelle questioni ecclesiastiche (sulla cui natura e sui limiti istituzionali solo la chiesa poteva giudicare), ma volevano anche che lo Stato restasse subordinato alla chiesa riguardo a tutte le questioni morali, che per loro voleva dire anche indirettamente politiche.

Romano di sangue e di cultura, uscito da un'illustre famiglia di rango senatoriale, magistrato dalla carriera brillante, Ambrogio, che diventò vescovo imperiale nel 374, aveva una personalità molto controversa. Insieme ad Agostino, Girolamo (segretario di Damaso) e Gregorio viene considerato uno dei padri della Chiesa latina, come se avesse avuto una vera e propria formazione teologica. In verità quando egli venne mandato a Milano, come funzionario statale, a fare da paciere tra il vescovo ariano Ausenzio (già espulso da Teodosio dalla sede di Durostorum nella Moesia) e la comunità locale cattolica, non era neppure battezzato, in quanto considerava il battesimo cristiano un ostacolo alla sua personale carriera. Era così lontano dalla fede che, per cercare di dissuadere i milanesi dal farlo diventare vescovo, aveva chiesto d'infierire con varie torture sui prigionieri che dovevano essere giudicati in tribunale. Ma quei cattolici, pur di non avere un vescovo ariano, furono subito pronti a promettergli il perdono per questo «peccato».

In quattro e quatt'otto diventò vescovo, anche grazie all'appoggio degli stessi ariani, i quali avevano pensato che, provenendo egli da un ambiente statale-pagano, avrebbe potuto offrire maggiori garanzie di equidistanza. Mai previsione fu più infelice per loro. In 25 anni di episcopato non fece altro che sottomettere lo Stato alla chiesa, favorendo enormemente la formazione di un'unica religione ufficiale. A Milano infatti agli ariani non permise di avere una propria chiesa e impedì che si ricostruisse la sinagoga ebraica.

Siccome era riuscito a ottenere da Teodosio lo Stato confessionale, con l'Editto del 380, si sentiva in dovere di chiedere ai cristiani di obbedire all'impero senza discutere. Salvo il caso in cui fosse necessario comportarsi diversamente, come successe quella volta, nel 389, in cui la città di Tessalonica, irritata per l'acquartieramento e i soprusi dei soldati imperiali, aveva ucciso il comandante della città, Boterico. Teodosio aveva permesso la ritorsione, che però in mano ai soldati si trasformò in una strage insensata di 7000 cristiani. Ambrogio pretese una penitenza di otto mesi da parte dell'imperato-

re, il quale dovette riconoscere nel Natale del 390 la sua colpa davanti a tutti il popolo. Dopodiché morì a Milano nel 395.

In sostanza Ambrogio, con fare molto opportunistico, prima di diventare vescovo voleva la separazione della religione dalla politica per salvaguardare meglio l'unità dell'impero; dopo invece, una volta divenuto vescovo, pretendeva che lo Stato riconoscesse una sola religione al fine di salvaguardare la medesima unità. Nella famosa lettera del marzo 386 indirizzata a Valentiniano II non si limita a ribadire l'autonomia della chiesa al cospetto dello Stato in materia di fede e di gerarchia ecclesiastica, ma afferma anche che «sono i vescovi che abitualmente giudicano la fede degli imperatori e non gli imperatori quella dei vescovi».

In altre parole, il sovrano, pur essendo di fede cristiana, non era che uno statista non autorizzato a intromettersi nelle faccende ecclesiastiche e, in quanto credente, doveva restare del tutto subordinato ai vescovi. Non viene mai considerato come un cristiano che può discutere in materia di fede alla pari dei vescovi, e tanto meno viene considerato come un politico che deve tenere la chiesa sottomessa allo Stato, proprio per poter esercitare pienamente la propria sovranità.

Sia Ambrogio che Damaso non potevano non sapere che al Concilio di Nicea il principale accusatore di Ario non fu neppure un membro del clero, bensì il diacono Atanasio; non potevano non sapere che tra i principali accusatori dei vescovi corrotti o eretici vi erano spesso dei monaci, che non sempre avevano facoltà d'impartire i sacramenti o di svolgere funzioni liturgiche. A Costantino la chiesa d'oriente aveva dato il titolo di «isoapostolo», cioè «pari agli apostoli». Quando Nicola Cabasilas difenderà gli esicasti sul finire dell'impero bizantino, era un laico puro e semplice. Questo per dire che sia per Ambrogio che per Damaso il titolo di «vescovo», per non parlare di quello di «pontefice», aveva una connotazione chiaramente politico-ecclesiastica, non semplicemente religiosa.

Quando Valentiniano gli aveva chiesto di recarsi, insieme ad Ausenzio, difesi dai rispettivi avvocati, nel suo concistoro, dove egli stesso avrebbe fatto da arbitro per affrontare il problema dell'elezione al soglio vescovile della diocesi milanese, Ausenzio aveva accettato, Ambrogio no, proprio perché, secondo lui, un laico non poteva in alcun modo giudicare un chierico. In realtà Valentiniano

voleva soltanto verificare se era stata rispettata la procedura formale per l'elezione, e Ambrogio sapeva bene che non lo era stata, tant'è che disse che al massimo avrebbe accettato d'essere interpellato da un sinodo (in cui naturalmente, dato l'appoggio incondizionato di papa Damaso, avrebbe vinto).

Il bello è che - a dispetto di qualunque coerenza - lo stesso Ambrogio scrisse a Valentiniano ch'era stato il padre di quest'ultimo a decidere la propria candidatura e che in ogni caso l'elezione diretta da parte della comunità locale era sempre meglio di una qualunque difesa in tribunale. L'unica condizione che quella comunità gli aveva posto era che prendesse gli ordini sacerdotali, visto che lui era soltanto un funzionario statale. Il che dimostra che già al tempo di Ambrogio in Italia le cariche vescovili erano oggetto delle più squallide contese politiche, al punto che un candidato a una carica così prestigiosa poteva essere eletto senza mai aver esercitato alcun ministero sacerdotale o pastorale, alcuna esperienza monastica, addirittura senza avere neppure una qualche cognizione di causa in materia di fede.

Con Ambrogio e Damaso vengono chiaramente poste le basi del «papocesarismo», nel senso che la chiesa non è «nello Stato» se non sul piano amministrativo, in quanto i fedeli pagano le tasse come tutti gli altri cittadini, ma non è «nello Stato» in maniera politico-istituzionale. Piuttosto è vero il contrario: lo Stato è cristiano in quanto è «nella chiesa», non «sopra la chiesa». Non c'è reciproca autonomia, politica da una parte e religiosa dall'altra; non c'è una diarchia effettiva dei poteri; non c'è riconoscimento, da parte della chiesa, del fatto che l'autorità del sovrano proviene direttamente da dio e non ha bisogno di una conferma politica o istituzionale da parte della chiesa.

Sia Ambrogio che Damaso avevano creato i presupposti teologico-politici di quella che 600 anni dopo sarebbe stata la teocrazia pontificia voluta dai papi Gregorio VII, Innocenzo III e Bonifacio VIII. La chiesa poneva le basi del proprio essere «Stato nello Stato», quindi in un contrasto aprioristico con l'autorità governativa ufficiale, la cui legittimità, che quella volta era anche ideologica e non solo politica, dipendeva in tutto e per tutto dal consenso del papato e quindi della chiesa in generale. D'altra parte Ambrogio lo dice chiaramente a Valentiniano: «Il buon imperatore cerca di aiutare la chiesa», cioè se è intelligente e non vuole andare incontro a spiacevoli

conseguenze politiche, «non può rifiutarsi di farlo».

Ancora più categorica è la lettera che scrisse all'imperatore Teodosio nel maggio 390, con cui dà per scontato che Pietro venga considerato il «capo» degli apostoli e che il suo unico successore sia il pontefice di Roma, subito dopo il quale, per importanza gerarchica, non vengono affatto i vescovi di Antiochia, Gerusalemme e Costantinopoli, quella volta non meno importanti del papa (anche perché nessuno di loro era ariano), ma viene il vescovo Pietro d'Alessandria, con cui Damaso era in buoni rapporti.

Stando alla natura della pentarchia dell'ecumene cristiano era anzi la sede di Costantinopoli, imperiale per definizione, ad avere una certa supremazia morale sulle altre quattro. Lo stesso Teodosio, nel Concilio di Costantinopoli del 381, aveva attribuito al vescovo di questa città un primato d'onore (non giurisdizionale) su tutti gli altri vescovi: cosa che il papato non ammetterà mai, tant'è che lo stesso Ambrogio, agendo sotto pressione di Damaso, aveva convocato nello stesso anno un Concilio ad Aquileia per deplorare quelle che, secondo lui, erano state le «innovazioni» nel campo del diritto canonico, le quali avrebbero portato a una progressiva separazione fra la parte orientale e occidentale dell'impero cristiano. Infatti in un altro sinodo (questa volta a Roma nel 382) si afferma con forza la fede nel primato morale e giuridico della sede romana e quindi del papa, ribadendo che tale pretesa faceva leva sul fatto che nel Vangelo di Matteo Cristo aveva fatto di Pietro il «capo» degli apostoli.

Quando nell'autunno del 388 Teodosio si recò nella residenza occidentale e imperiale di Milano, dopo aver fatto fuori l'usurpatore Massimo, Ambrogio gli faceva visita ogni giorno per convincerlo a chiudere la sede imperiale di Costantinopoli, trasferendola in occidente.

Il cristianesimo primitivo nella storiografia russa

Inquadramento generale

La storiografia ateistica russa a indirizzo mitologico (che per molto tempo ha prevalso su quella storicistica quando in Urss dominava il «socialismo reale») non solo non ha mai considerato la letteratura cristiana una fonte storica sicura per conoscere le origini del cristianesimo, ma ha sempre messo anche in dubbio l'autenticità di tutte le fonti non-cristiane, da quelle romane di Tacito, Svetonio e Plinio il Giovane, a quelle ebraiche di Giuseppe Flavio, Filone Alessandrino, Mara ecc.

Sulla scia della critica radicale di studiosi come A. Kalthoff, P. Jensen, A. Drews, P. L. Couchoud, J. M. Robertson e altri, essa ha sempre sostenuto l'impossibilità di poter determinare con sicurezza persino l'esistenza storica di Gesù Cristo. Sono noti i nomi degli studiosi russi della scuola mitologica: Vipper, Ranovič, Kovaliov, Kryvelëv... Persino Kautsky, che pur non negava l'esistenza del Cristo, anzi, contrariamente a Engels, lo definiva un *ribelle rivoluzionario*, non attribuiva alle fonti extra-evangeliche alcun peso.

Questa storiografia ha sempre sostenuto che la causa delle falsificazioni cristiane sarebbe da attribuire al silenzio degli autori giudei e greco-romani su Gesù Cristo negli anni compresi, all'incirca, fra il 70 e il 120. Nessuno in effetti può smentire che le fonti storiche del I secolo tacciono del tutto sulla persona e l'attività di Cristo, anche quando si tratta di documenti ufficiali e semiufficiali, o di opere storiche e filosofiche del tempo.

Le interpolazioni dei copisti cristiani quindi sarebbero un prolungamento del lavoro redazionale già intrapreso col *Nuovo Testamento*, al fine di dimostrare il dogma relativo alla passione, morte e resurrezione di Cristo. Necessità che divenne attuale particolarmente dopo il Concilio di Nicea (325) per combattere i diversi eretici.

All'inizio quindi vi sarebbe stato solo un culto divino del Cristo, del tutto astratto e non molto diverso da altri culti misterico-ellenistici del tempo, e solo in seguito ci si sarebbe preoccupati di

dare al Cristo-Dio una fisionomia anche umana. Dimodoché quanto più la fonte cristiana è antica, tanto più è povera in essa la biografia terrena di Cristo (vedi ad es. l'*Apocalisse* di Giovanni, che già Engels riteneva scritta verso il 68-69 d.C.).

Questa tesi, seppur in maniera più sfumata, venne ripresa e diffusa in Italia soprattutto da A. Donini. M. Craveri, di cui Teti editore ha pubblicato *Un uomo chiamato Gesù*, è stato il primo, da noi, ad aver fatto una panoramica (breve) della storiografia ateistica ex-sovietica, relativamente allo studio della figura di Gesù Cristo e delle origini del cristianesimo, con il saggio *Gli studi sovietici sulle origini del cristianesimo*, apparso nella «Nuova rivista storica» nel 1968.

Le altre tre ricerche, che stranamente non citano quella di Craveri, sono di due sacerdoti cattolici: Ermis Segatti, *Il senso di Gesù e della comunità primitiva nella ricerca biblica dell'ateismo sovietico* («Rivista Biblica Italiana», XXIV-XXV/1976-77); id., *L'ateismo. Un problema nel marxismo* (ed. Piemme 1986); e Jozef Rajčák, *Gesù nella ricerca sovietica contemporanea* (ed. Piemme 1985).

*

Craveri, nel saggio succitato, ha messo sinteticamente in luce che fino al 1958 gli studiosi russi (o ex-sovietici) avevano affrontato il problema delle origini del cristianesimo «più con la preoccupazione di dare conferma alle opinioni espresse in proposito da F. Engels» (p. 175), il quale, a sua volta, aveva aderito alle conclusioni di B. Bauer e della «Scuola di Tubinga». A partire da quella data, con S. I. Kovaliov, inizia invece la messa in discussione di alcune tesi ufficiali del marxismo.

Craveri ritiene che lo storico del cristianesimo più importante e più fedele alla lezione engelsiana sia stato A. B. Ranovič, il quale però comprese meglio di Engels l'efficacia pratica del movimento cristiano, basata sostanzialmente sull'idea dell'uguaglianza morale di tutti gli uomini (davanti a dio), cioè l'idea del riscatto universale dal peccato dell'egoismo.

Bene ha fatto Craveri ad affermare che, nonostante ciò, anche a Ranovič, come a Engels, è «sfuggito l'appello alla fratellanza,

alla *charitas*, all'aiuto reciproco, che pure ha costituito uno dei cardini della predicazione cristiana e ha reso possibili, almeno nelle prime comunità, indubbie forme di riscatto, non solo spirituale, per i fedeli bisognosi» (p. 178).

Nessuno dei due inoltre (Engels lo fece solo in riferimento all'*Apocalisse* di Giovanni) ha mai sottolineato a sufficienza che «tra le principali cause dell'affermarsi del cristianesimo [vi era] la certezza, che i suoi «profeti» cercavano d'inculcare, nell'imminenza di un'effettiva, concreta realizzazione, su questa terra, di quel «regno» di giustizia e di benessere, più tardi trasferito in cielo» (ib.).

Craveri inoltre contesta, giustamente, la tesi sostenuta dai due marxisti, secondo cui il cristianesimo riuscì a diffondersi a livello mondiale perché, a differenza delle altre religioni, «non conteneva particolari forme di rito, sacrifici e cerimonie» (ib.). Non si deve infatti dimenticare che il cristianesimo - quello soprattutto di Paolo - è nato come «religione» e, per quanto i suoi riti, all'inizio, fossero meno complicati di quelli ebraici o di altre religioni misterico-orientali, essi costituivano pur sempre il «guscio mistico» che avvolgeva la fede dei credenti.

Il rapporto tra fede e sacramenti è sempre stato fondamentale nel cristianesimo, anche se nei vangeli solo col presupposto della fede si può scorgere l'esistenza di qualche sacramento istituito da Cristo. Essi infatti lo descrivono intento a discutere e non a pregare o a fare riti particolari. Gv 4,2 afferma che «Gesù in persona non battezzava». E il battesimo del Precursore - imitato inizialmente dai seguaci di Gesù - non aveva certo un valore sacramentale.

Nel corso dell'«impero» romano tutte le religioni trapiantate in occidente - ad eccezione di quella ebraica - pretendevano d'avere un carattere universale. Quella parte di ebraismo che volle avere questo carattere si trasformò appunto in cristianesimo. L'ebraismo più conservatore, invece, continuò a subordinare il proprio universalismo alla riuscita politica del messianismo nazionale.

Il cristianesimo non ebbe la meglio su tutte le altre religioni semplicemente perché offriva di più sul piano dell'universalismo cosmopolitico. Esso divenne universale *dopo* il crollo delle religioni fondate sulla *polis*, e non lo divenne neppure attraverso la semplice mediazione filosofica delle opere di Seneca e di Filone Alessandrino. L'universalismo era un processo intrinseco all'ideologia cosmo-

polita del principato romano, che coinvolgeva, come tale, tutte le religioni e tutte le filosofie.

Per quanto riguarda il cristianesimo, esso maturò in quegli ambienti ebraici che, rassegnati all'idea di non poter realizzare alcuna liberazione politico-religiosa a livello nazionale dal giogo dell'imperialismo romano, pensarono di potersi imporre sulla cultura ellenistica (religiosa e filosofica) non solo adottando il carattere universale di quest'ultima, ma facendo leva anche sul proprio «spirito collettivistico».

In tal senso è limitativo sostenere - come fa Ranovič - che l'originalità del cristianesimo stava nel suo carattere di «religione universale». Quando il cristianesimo abbatteva «tutte le vecchie barriere etniche e le differenze di casta tra gli uomini» (p. 181), non era, in questo, molto diverso dall'orfismo o dal mitraismo. Quando Paolo sosteneva che in Cristo non c'era più «né giudeo né greco», stava semplicemente chiedendo ai giudeo-cristiani di considerare i greco-cristiani uguali a loro. Non aveva inventato una nuova formula cosmopolita per il mondo ellenistico. La differenza, dalle altre religioni e filosofie, stava nel fatto che il cristianesimo cercava di essere coerente nella prassi coi principi umanistici affermati in sede teorica.

Ma la critica di Craveri è efficace soprattutto laddove contesta a Ranovič l'idea che Gesù sia stato, in principio, una «creatura mitologica celeste» (come nell'*Apocalisse*), successivamente umanizzata e storicizzata (come nelle *Lettere* di Paolo e nei vangeli). Ranovič ignora completamente - dice Craveri - «gli approfonditi studi moderni di esegesi neotestamentaria, accampa grossolanamente la tesi comparativistica di fine Ottocento, secondo la quale la redazione dei vangeli e il conseguente culto di Gesù Cristo sono frutto della contaminazione di leggende pagane, culti misterici e reminiscenze bibliche» (ib.).

Molto più indovinata è l'analisi di Ranovič sul modo in cui il cristianesimo democratico si è involuto, trasformandosi in religione di stato.

*

Craveri fa anche notare che gli studi di Ranovič posero le fondamenta per la «giovane scuola sovietica», a indirizzo mitologi-

co, la quale accentuò ancor più la tesi che l'origine del cristianesimo va cercata non in Palestina ma nella diaspora ebraica.

Il primo che mise in forse questa tesi, sostenendo esattamente il contrario, fu - dice Craveri - lo storico S. I. Kovaliov, in un saggio apparso nel 1958. Craveri tuttavia sembra concedere troppo alla pretesa «rottura» di Kovaliov. È vero infatti che questi paragonò il cristianesimo a «una delle tante forme dei culti misterici orientali» (p. 185), dimostrando così che l'universalismo, e persino il monoteismo, erano un'esigenza comune, sentita in tutto l'impero; ed è altresì vero ch'egli ha scorto nel maggiore democraticismo del giudeo-cristianesimo (rispetto alle altre religioni) un elemento decisivo nella lotta contro «la religione ufficiale del popolo romano conquistatore» (ib.). Ma è anche vero che Kovaliov continuò a considerare il Cristo un mito storicizzato, non attribuendo ai vangeli alcun valore come fonti storiche. Sicché è difficile pensare che con lui si sia usciti dall'angusto ambito della «giovane scuola sovietica».

Egli, p. es., sosteneva che la mancanza di fonti non cristiane sulla nuova religione, durante il I secolo e l'inizio del II, andava spiegata col fatto che il cristianesimo, agli inizi, fu «un fenomeno così insignificante da non meritare l'attenzione degli scrittori pagani» (p. 188). In tal modo però Kovaliov si precludeva la via alla comprensione della censura che la stessa chiesa cristiana aveva operato sul messaggio e sull'attività politica del Cristo.

Craveri, tuttavia, fa giustamente notare che «se il cristianesimo ha avuto le sue prime origini in territorio palestinese, diventa meno incredibile l'esistenza di un profeta predicatore di nome Gesù» (p. 189). Certo, questa può essere considerata una «conquista» dell'ateismo scientifico, ma si tratta ancora di ben poca cosa. Lo dimostra il fatto che altri insigni storici, come A. P. Každan e M. M. Kublanov, che hanno voluto proseguire gli studi di Kovaliov, si sono limitati a vedere «l'origine del mito di Cristo nelle concezioni messianiche della setta di Qumran, poi complicate dalle dottrine filosofiche filoniane e stoiche» (p. 190), dando così per scontata la spoliticizzazione del Cristo, e ribadendo, implicitamente, la preoccupazione apologetica di dimostrare la superiorità del socialismo scientifico rispetto al cristianesimo.

È evidente che se si considera il cristianesimo come una pura e semplice religione e non anche come il tentativo di deformare

un messaggio che religioso non era, non si avrà alcuna difficoltà a paragonarlo ad una delle tante religioni orientali dell'epoca, o all'ebraismo ellenistico, o all'essenismo qumranico.

Più interessante, in tal senso, è la posizione del filologo tedesco G. Hartke, citato da Craveri perché molto studiato in Russia. Egli sostiene che «siccome la letteratura del Nuovo Testamento è l'unico documento in nostro possesso per la ricostruzione delle origini del cristianesimo, tutto il problema si riduce ad un esame critico di ciò ch'essa ci offre» (p. 192). (In attesa naturalmente di trovare nuove fonti storiche!)

I suoi studi andrebbero ripresi soprattutto là dove afferma che certi passi del vangelo di Giovanni sono più autentici o più antichi di quelli di Marco, e che i versetti d'ispirazione gnostica, abbondantemente presenti nel quarto vangelo, sono interpolazioni posteriori. Come, d'altra parte, sono stati aggiunti, in un secondo momento, tutto il gruppo di versetti in cui Gesù non è più considerato «uomo-messia» ma «Logos divino», nonché le composizioni di sapore gnostico che dividono il genere umano in «figli della luce» e «figli delle tenebre».

Il torto di Hartke, sottolineato da Craveri, è stato quello di aver avuto la pretesa di ricostruire una vita «storica» di Gesù e una cronologia «sistematica» della redazione del N.T. a partire dalle stesse fonti cristiane. Alla fine Hartke è caduto in ingenuità non meno grossolane di quelle della scuola mitologica. Qui infatti è bene precisare, a scanso di equivoci, che al di là di una mera «critica» delle fonti cristiane non è possibile andare, in quanto la verità storica è stata soffocata da duemila anni di menzogne.

Dalla scuola mitologica a quella storica

Ingenuamente J. Raičak, nell'*Introduzione* al suo libro *Gesù nella ricerca sovietica contemporanea*, dopo aver riconosciuto «l'importanza capitale dell'ateismo sovietico nel mondo contemporaneo», si chiede il motivo per cui «il numero delle pubblicazioni sovietiche su questo argomento sia molto esiguo» in Europa occidentale e soprattutto in Italia, e crede di trovarlo nella scarsa conoscenza della lingua russa.

In realtà le ragioni sono di tipo ideologico e politico. Il mon-

do cattolico (ma sarebbe meglio dire «cristiano in generale») non ha mai avuto, ovviamente, alcun interesse a divulgare testi ateistici che presumono d'essere scientifici sulla storia del cristianesimo: le poche volte che l'ha fatto, ha sempre scelto di pubblicare le parti più facilmente criticabili.

L'area facente capo al marxismo occidentale (in Italia al gramscismo) ha sempre temuto (un'eccezione significativa è stata quella di Ambrogio Donini) che la divulgazione di una pubblicistica così chiaramente determinata in direzione dell'ateismo, potesse compromettere il dialogo politico col mondo cattolico.

Infine tutte le correnti marcatamente anticlericali: laicisti, anarchici, trozkisti, maoisti ecc., pur essendo ideologicamente favorevoli all'impostazione ateistica della storiografia sovietica, hanno preferito, per ragioni meramente politiche, cioè per ragioni di rozzo anticomunismo o anti-sovietismo, non misurarsi sul terreno del confronto culturale, restando legate, sostanzialmente, alle vecchie posizioni mitologiste della Sinistra hegeliana e della «Scuola di Tubinga», riprese poi dal positivismo.

La ricerca di Rajčak è comunque interessante perché mette in luce come, dopo circa sessant'anni di assoluto dominio dell'indirizzo mitologico, si vada facendo strada presso gli studiosi russi (Rajčak intende riferirsi al periodo compreso dal 1975 al 1982) «un più marcato interesse per una probabile esistenza storica dell'uomo Gesù» (p. 106). Da un lato infatti essi, come la migliore scuola mitologica, affermano - dice Rajčak - che «l'oggetto primario della ricerca sovietica non è la questione dell'esistenza storica di Gesù Cristo» (p. 107); dall'altro però sono indotti ad ammettere che «la questione dell'esistenza storica di Gesù Cristo non è indifferente agli studiosi marxisti, poiché essi sono convinti che la soluzione scientifica di questo problema darà un colpo decisivo al cristianesimo» (ib.).

*

Ora vediamo quali importanti affermazioni ha fatto la scuola storico-razionalista russa sul tema della storicità del Cristo e dei vangeli.

Riguardo al genere letterario dei vangeli si sta cominciando ad ammettere che molti racconti, non contenenti «nulla di sopranna-

turale» (p. 114), possono essere considerati «storici». La scuola mitologica, in questo senso, era stata molto categorica: i vangeli non sono che testi leggendari, teatrali, vere e proprie raccolte di favole, inventate da cima a fondo.

Quanto, in tale mutamento di prospettiva, abbiano influito le scoperte dei rotoli di Qûmran, è facile intuirlo. Il primo a rivedere alcune classiche tesi della scuola mitologica fu - come già detto - lo storico Kovaliov, il quale dovette constatare che quei rotoli bimillennari attestavano la presenza di gruppi molto vicini non solo agli Esseni e agli Ebioniti, ma anche a quella che è la figura idealizzata di Gesù nella letteratura neotestamentaria. Kovaliov, in sostanza, pur senza chiedersi in che modo la chiesa cristiana aveva operato una falsificazione ai danni del movimento originario di Gesù, finì con l'accettare la versione che il cristianesimo, come religione, sorse in Palestina, in stretta relazione con problemi e movimenti di natura specificamente ebraica.

Generalmente i rappresentanti russi della scuola storica ammettono che gli autori principali (non ovviamente gli unici) dei vangeli siano Matteo, Marco, Luca e Giovanni, di origine palestinese (ad eccezione naturalmente di Luca), e concordano sulla periodizzazione della vita degli evangelisti (che non si discosta, in sostanza, da quella ufficiale della tradizione cristiana). Viceversa, la storiografia mitologica soltanto sulla ebraicità di Giovanni Battista sosteneva di non avere dubbi: essa infatti nel Precursore ha sempre visto una specie di prototipo del personaggio standard del messia.

Quanto alle fonti dei vangeli i pareri della scuola storica non sono molto omogenei:

1. N. M. Nikol'skij, A. P. Každan, Z. Kosidovskij e I. Svenčickaja sostengono che tali fonti sarebbero - dice Rajčak - «le tradizioni orali riguardanti un predicatore ebreo di nome Gesù, le quali, accanto ai racconti leggendari o mitici (p. es. i miracoli), contengono un vero nucleo storico» (p. 115);

2. per gli ultimi due storici, «i vangeli si formarono in un lungo periodo di tempo dopo la morte di Gesù, da una parte sulla base della tradizione orale, dall'altra in forza della 'creatività tendenziosa' dei loro autori» (ib.);

3) M. M. Kublanov sostiene che «sugli autori dei vangeli esercitarono un forte influsso il pensiero del filosofo alessandrino Fi-

lone, le concezioni dualistiche del mondo proprie dei qumraniti e degli iraniani e le idee messianiche anticotestamentarie degli ebrei» (ib.): oltre a ciò, egli è convinto che «il vangelo di Giovanni dipenda in gran parte da quello di Marco, ma anche da un'altra fonte detta 'Q', non pervenuta ai nostri giorni» (ib.). Su questo le tesi della scuola mitologica non sono molte diverse, se non per il fatto che tendono ad accentuare l'influenza dei racconti mitologici greco-romani, babilonesi, siriani, egiziani e indiani.

Molto significativa è l'affermazione di Každan secondo cui le contraddizioni contenute nei vangeli potrebbero anche essere «un argomento a favore del nucleo storico di essi, poiché provengono dalle differenti tradizioni orali che si conservarono nelle diverse comunità cristiane primitive e si riferivano ai fatti storici» (ib.).

Con Nikol'skij si è anche arrivati a considerare i miracoli come «semplici guarigioni psichiche o neurotiche» (p. 122), escludendo quindi la possibilità di altri eventi prodigiosi come la trasfigurazione, la resurrezione di Lazzaro, la moltiplicazione dei pani o la tempesta sedata.

Interessante altresì è l'opinione di Kovaliov in merito alle fonti non cristiane su Gesù. Egli sostiene che quelle di Plinio il Giovane e di Tacito non devono essere liquidate con troppa sicurezza. La scuola mitologica - come noto - le ha sempre ritenute inattendibili, semplicemente perché voleva restare legata a una concezione dello sviluppo, senza mediazioni, della figura di Cristo, che va dal mito della sua divinità (già descritto nelle Lettere paoline più antiche) sino alla rappresentazione umana delineata nei vangeli.

Kosidovskij (che non è russo ma polacco) ritiene invece che «non esistono alcune ragioni fondate per negare la storicità di Gesù, dato che nella Palestina di quel tempo i predicatori, i profeti e i messia di quel genere erano un fenomeno quotidiano» (p. 98). A suo parere cioè «si può considerare tranquillamente come verità storica il fatto che Gesù fosse il figlio di un carpentiere, che avesse vissuto a Nazareth fino al momento in cui, sotto l'influsso del Battista, iniziò a predicare in Galilea e a Gerusalemme, raccogliendo attorno a sé molti seguaci, e infine il fatto che, mettendosi contro il potere religioso e civile, venisse crocifisso come un pericoloso disturbatore dell'ordine pubblico. Dopo la sua morte avvenne qualcosa che spinse i suoi seguaci a credere che era risorto» (ib.).

Každan, in questo senso, ha precisato che uno studioso marxista può anche ammettere l'esistenza storica dell'uomo-Gesù, ma, a differenza di un teologo, dovrà sempre rifiutare che si tratti di un «figlio di dio» che portò all'umanità un messaggio originale (p. 95).

Sintomatico è il fatto che in questa critica alle posizioni estreme della scuola mitologica, la scuola storica non abbia fatto altro che recuperare le tesi fondamentali del teorico più importante della II^a Internazionale, K. Kautsky, per il quale Gesù Cristo fu «un lottatore politico della resistenza, un rivoluzionario sociale» (p. 51).

³⁵

Questo significa che nell'area ideologica marxista vi è sempre stato un indirizzo favorevole alla storicità di Gesù. Esso è stato tenuto per molti anni ai margini della storiografia sovietica ufficiale semplicemente perché risultava politicamente scomodo nel contesto delle relazioni conflittuali che dividevano il socialismo dal capitalismo. Solo a partire dai primi anni Sessanta del secolo scorso l'atteggiamento schematico della maggior parte dei biblisti sovietici ha cominciato a diventare più flessibile e problematico, e solo oggi si può pensare di approfondire l'ateismo scientifico in termini veramente storici e umanistici.

*

Come esempio concreto di questa possibilità si può prendere in esame l'interpretazione storicista di Nikol'skij, che Segatti riporta piuttosto estesamente nei suoi due lavori già citati.

Nicol'skij (1877-1959) sostiene che «l'escatologia... per gli uomini del I secolo giocava un ruolo pari per importanza alla dottrina del socialismo e del comunismo per la società attuale» («Riv. Bib. It.», XXV/1977, p. 169).

Parlando dei vangeli sinottici, egli è convinto ch'essi rappresentino «l'immagine più vicina ai concetti e sentimenti autentici delle masse che si aggregarono per prime nella comunità cristiana» (p. 170). «In generale l'oggetto dei vangeli è l'annuncio del regno di dio come fatto imminente... Tutto l'agire di Gesù è contro il padrone di questo mondo (gerarchie dominanti, preti, farisei, romani)... La gente stenta a crederlo poiché lo ritiene uno dei tanti sovvertitori che si

³⁵ L'opera fondamentale di Kautsky, *L'origine del cristianesimo*, cit.

sono già presentati sulla scena della storia. Ma egli si dichiara l'ultimo di tutti i tempi. E, anche se vinto, Gesù apparirà di nuovo e allora sarà l'unico signore del futuro regno del bene» (ib.).

Il regno futuro appartiene ai «miserabili e ne sono esclusi i ricchi» (p. 171). Ma dai Sinottici - prosegue Nikol'skij, che però non s'avvede come l'escatologia post-pasquale fosse stata già un modo di falsificare il messaggio del Cristo - è difficile individuare a quali «miserabili» ci si riferisca. Stando alla comunità post-pasquale di Gerusalemme sarebbero i poveri giudeo-cristiani, conformemente all'escatologia giudaico-nazionalista; stando invece alle comunità giudaico-ellenistiche della diaspora, che aspirano a un superamento del principio nazionalistico e puntano all'essenzialità della fede cristiana, sarebbero i poveri *tout-court*, credenti nella messianicità di Gesù.

«Quanto al tempo, pare che l'aspettativa fosse di assoluta imminenza, [anticipata] dall'inasprimento della persecuzione dei discepoli e dalla trasformazione del cristianesimo in forza mondiale irresistibile. Dalla convinzione congiunta dell'imminenza della fine e della sua ineluttabilità derivò il rigore stoico e la severità dei costumi cristiani. In un tale clima, la distruzione di Gerusalemme da parte di Tito poteva lasciare supporre che la venuta del regno stesse per scoccare» (ib.).

Tuttavia, afferma Nikol'skij (riassunto sempre da Segatti), i primi cristiani «non costruirono alcun sistema sociale alternativo, poiché il cambiamento avviene per loro non attraverso un processo costruttivo di trasformazione sociale, bensì attraverso uno sconvolgimento cosmico di tipo miracolistico» (p. 172).

Infatti, il momento in cui i cristiani furono disposti a seguire Gesù in qualità di «messia-re» in una insurrezione armata (e cioè durante la sua predicazione in Galilea, cfr Gv 6,1 ss.), non si è più ripetuto, con altri capi cristiani, dopo la sua morte. Anzi, con il processo di divinizzazione del Figlio dell'uomo, con la sua mancata parusia e con la mondializzazione del cristianesimo, l'escatologia dei primi cristiani - dice Nikol'skij - ha perduto la sua forza propulsiva (p. 177).

«Già si prefigura in questo stadio lo sviluppo successivo: visto che dall'alto non si decide a venire nulla, sarà necessario trovare una via di compromesso con questo mondo. Cominciano ad entrare in forma predominante i ricchi nelle comunità cristiane, ed essi non

sono affatto interessati a cambiare le cose» (p. 178).

Che cos'è la verità storica?

Il grande merito della scuola mitologica russa (o ex-sovietica) è stato quello di aver dimostrato che le fonti storiche del cristianesimo primitivo portano il credente ad avere una fede incompatibile con la ragione. Questa scuola, tuttavia, se può aver indotto molti credenti di «buon senso» a dare maggiore peso alle motivazioni della ragione piuttosto che a quelle della fede, ha anche indotto, a causa della sua unilateralità, molti altri credenti a un fideismo ancora più cieco nei riguardi delle loro fonti storiche originarie, pregiudicando così la possibilità di un dialogo e di un approfondimento culturale in direzione dello storicismo umanistico.

In effetti, il torto principale della scuola mitologica, che pur aveva giustamente appurato la presenza di contraddizioni insostenibili nelle fonti neotestamentarie, è stato quello di aver svalutato, col pregiudizio di chi fa d'ogni erba un fascio, le fonti cristiane nel loro complesso, ritenendole del tutto fittizie.

Essa si è lasciata eccessivamente influenzare da determinati stereotipi, provocando così quello che in psicologia viene definito «effetto alone», cioè dalla constatazione di un aspetto negativo si è passati a negativizzare il tutto. Si può forse avere la pretesa di sostenere, a priori, un criterio col quale stabilire con esattezza ciò che può essere considerato una «fonte storica credibile»? No, non si può, semplicemente perché l'attendibilità di una fonte non può che essere il frutto di una paziente e laboriosa ricerca.

Peraltro è sempre molto difficile appurare tutte le ambiguità implicite in una qualunque fonte storica, anche se, col passare del tempo (e paradossalmente), gli uomini tendono ad avvicinarsi sempre più alla verità dei fatti storici del passato. Dice infatti J. Huizinga: «Ogni fase di civiltà, dal Medioevo in poi, si ricostruisce un'immagine nuova dell'antichità greco-romana», e questo sulla base delle stesse fonti scritte!³⁶ «Per raggiungere un accordo due storici - ha detto H. I. Marrou - devono arrivare ad avere le stesse categorie mentali, le stesse affinità, delle identiche basi culturali».³⁷

³⁶ *La scienza storica*, ed. Laterza, Bari, p. 30.

³⁷ *La conoscenza storica*, ed. Il Mulino, Bologna, p. 232.

Se uno storico, in coscienza, ritiene inverosimile l'esistenza di Gesù Cristo, probabilmente non la riterrebbe verosimile neppure se avesse sotto mano un carteggio diretto tra Seneca e Pilato, in quanto non potrebbe fare a meno di sospettare che si tratti di un falso d'epoca. «Un gran numero di falsificazioni spesso apparenti - ha scritto J. Topolski - ha affinato il criticismo degli storici, conducendo a volte all'ipercriticismo».³⁸

Il fatto è che non esiste una prova inconfutabile della verità di un'esistenza, di una teoria, di un'esperienza... Neppure il soggetto interessato è in grado di dirci di se stesso una verità maggiore di quella che altri possono dire di lui. Con la moderna burocrazia si può addirittura rischiare che un cittadino vivente, al cospetto di un'anagrafe che abbia smarrito i suoi documenti, non possa neppure dimostrare la propria esistenza in vita!

Se mettessimo a confronto i vari dipinti che ritraggono la figura di Cristoforo Colombo, chi potrebbe affermare con sicurezza, vedendo una così grande diversità di fattezze, ch'egli sia veramente esistito? Si pretende insomma un senso storico-scientifico per gli scritti del passato, quando neppure oggi siamo in grado di possederlo. Potrebbe mai accadere che un marxista arrivasse a considerare le testimonianze dirette di Trotzky sulle rivoluzioni russe più attendibili di quelle di Lenin? No, eppure Trotzky fu un protagonista attivo di quegli avvenimenti, e cercò di riportarli puntualmente in una serie di scritti che ancora oggi, dai suoi seguaci, vengono considerati più veridici di quelli di Lenin.

Con questo naturalmente non si vuole sostenere che è impossibile stabilire una verità storica, o che tutto è relativo, ovvero che non esiste scienza ma solo opinione. Semplicemente la verità non s'impone da sé, altrimenti tutti vi crederebbero. Vi è sempre un margine di fraintendimento, o nel fatto storico stesso o nella sua comprensione. Pascal diceva, con acume, che nella vita vi è abbastanza per credere e abbastanza per dubitare. Questo forse significa che, come ripeteva Kierkegaard, la verità sta nella soggettività? No, significa soltanto che la verità implica una ricerca continua, ininterrotta, in cui il coinvolgimento personale non è un aspetto secondario. Quando si dice che la verità storica è il processo di adeguamento alla comprensione dell'istanza umana di liberazione, di cui vanno sma-

³⁸ *Metodologia della ricerca storica*, ed. Il Mulino, Bologna, p. 509.

scherati i tradimenti, si sottintende, ovviamente, che lo storico non può sentirsi estraneo a tale istanza.

Se si parte peraltro dal presupposto che non si può dedurre l'esistenza di un Gesù storico dall'idea mitica di un Cristo divino o, viceversa, che il Cristo divino non può essere una conseguenza del Gesù storico, si finisce col non capire più le radici storiche della creazione di quello stesso mito. Si finisce cioè col non capire fin dove è stata possibile l'invenzione e fin dove invece era impossibile.

La scuola mitologica russa, in tal senso, s'è lasciata fuorviare dal testo dell'*Apocalisse* di Giovanni. Ritenendolo scritto prima dei vangeli (prima della distruzione di Gerusalemme avvenuta nel 70), e costatando che in esso non esiste alcuna descrizione storica di Gesù, essa si è sentita in dovere di sostenere il carattere mitico del Cristo morto e risorto, successivamente umanizzato nei vangeli.

In realtà è del tutto irrilevante sapere quando l'*Apocalisse* sia stata scritta. Ciò che più importa notare è che anch'essa, come ogni altro testo del N.T., ha operato una censura sul Cristo storico. Essa l'ha trasformato in un essere divino (il primo a farlo in realtà è stato Paolo), proponendosi come obiettivo quello di far credere alle comunità cristiane che la liberazione dall'imperialismo romano sarebbe dipesa unicamente da lui. Le comunità avrebbero dovuto soltanto attendere in modo «etico-religioso» la sua venuta imminente.

*

L'ateismo scientifico non ha il diritto di pretendere che la chiesa cristiana consideri le proprie fonti storiche come globalmente false; anche perché, così facendo, esso non farebbe che spingerla ulteriormente a considerare le proprie fonti storiche come valide in sé e per sé, a prescindere dall'analisi del perché delle loro contraddizioni.

Un credente infatti potrà sempre sentirsi autorizzato ad affermare che le fonti cristiane vanno accettate solo con un atteggiamento di fede, poiché non è possibile credere nella divinità del Cristo con la sola ragione. Non a caso nell'area della confessione ortodossa si è sempre sostenuto che la verità delle fonti storiche del cristianesimo primitivo risiede appunto nel fatto che da duemila anni vi si crede. Ecco perché in quell'area non si è mai sviluppata, a livello religioso,

un'esegesi critica neotestamentaria analoga a quella del mondo protestante.

Per gli ortodossi una qualunque indagine filologica, esegetica, letteraria o di altro genere sulla storicità del *Nuovo Testamento*, o finisce col riaffermare cose che sostanzialmente già si sapevano, oppure porta fuori della Chiesa, perché finisce col negare il presupposto fondamentale della fede cristiana, e cioè la resurrezione di Cristo. Il problema, per gli ortodossi, è semplicemente quello di come mettere in pratica gli insegnamenti evangelici, non certo quello di metterli in discussione. E, in questo senso, essi non si preoccupano affatto delle conquiste razionalistiche dei protestanti o del potere politico preteso dai cattolici, perché sanno che la dimostrazione della verità di Cristo non dipende da nessuna delle due cose.

Ecco perché l'ateismo scientifico deve limitarsi a porre democraticamente, umanamente, quelle condizioni che permettano al credente di capire da solo, in piena libertà, che l'origine delle contraddizioni presenti nel N. T. coincide, in realtà, con l'origine della sua stessa fede: nulla potrà obbligarlo a credere nel rapporto di causa/effetto che lega questi due processi. D'altra parte mai nessun credente rinuncerà alle proprie idee se non si convincerà che quanto è stato tradito dal cristianesimo primitivo era qualitativamente superiore a quanto il cristianesimo stesso ha affermato.

La scuola mitologica s'è preoccupata di negare ogni credibilità alle «ragioni» della fede. La scuola storica, invece, dovrà provare che la «fede» (quella umana) può avere delle ragioni assai diverse da quelle che il cristianesimo, monopolizzando il concetto di «fede», ci ha tramandato.

Il compito della scuola storica è senza dubbio più difficile e di lunga durata, ma è destinato ad ottenere risultati più convincenti. Naturalmente non ci si può limitare ad un affronto di tipo intellettuale del fenomeno religioso, poiché qui si ha appunto a che fare con un «fenomeno sociale» e non con una semplice «opinione». Occorre pertanto superare l'esperienza della fede religiosa con un'altra qualitativamente migliore, quella dell'*umanesimo laico e socialista*.

*

Se la scuola mitologica avesse affrontato con più obiettività

il problema delle contraddizioni neotestamentarie e quello delle alterazioni, interpolazioni e omissioni redazionali ai danni delle fonti cristiane e non-cristiane, avrebbe facilmente scoperto che le falsificazioni non sono servite ai cristiani per dimostrare l'esistenza del «loro» Cristo, la verità della «loro» religione, ma piuttosto per negare ciò da cui il «loro» Cristo e la «loro» religione erano nati.

Avrebbe cioè scoperto che l'assenza di testimonianze su Cristo da parte delle fonti pagane è dipesa non solo dal fatto che il movimento di Cristo ebbe scarsa risonanza nell'impero romano del I secolo, non solo dal fatto che quel silenzio era una delle armi usate dal potere dominante per combattere la popolarità della nuova religione, ma anche dal fatto che gran parte delle testimonianze furono distrutte dalla stessa chiesa cristiana. Sicché il silenzio degli autori non-cristiani va considerato non come causa bensì come *effetto* delle falsificazioni volute dalla chiesa.

La chiesa, se vogliamo, aveva ogni interesse a far sparire le prove dell'esistenza storica (fisica) di Cristo, proprio perché quell'esistenza, per come si era svolta, escludeva categoricamente l'idea di un messia, cioè di un leader politico, assolutamente pacifico e non-violento, mero «redentore» di una umanità schiava del peccato originale. Essa aveva bisogno di propagandare le tesi mitologiche di Paolo per poter realizzare un compromesso politico col potere dominante, allontanandosi definitivamente dalle tradizioni della società ebraica. La falsificazione è iniziata subito, prima ancora della stesura dei vangeli, già nella predicazione di Pietro e di Paolo. L'uso artificioso e tendenzioso di certe profezie veterotestamentarie ne è stata una delle prove più eloquenti.

Naturalmente se le manomissioni fatte nei testi pagani dovevano servire per negare al Cristo una qualunque fisionomia di leader politico, quelle fatte sui testi ebraici dovevano invece servire per affermare la natura divina della sua messianicità. Si pensi, ad es., al cosiddetto *Testimonium Flavianum*, dove i copisti cristiani si sono sforzati di far apparire Gesù il «Cristo» atteso da Israele, promesso dai profeti, vero «superuomo» perché «risorto» dopo tre giorni dalla sepoltura (come i profeti avevano previsto!). Qui non si è neppure in presenza di un'interpolazione, ma di una costruzione del tutto artificiale.

Con la scoperta dei rotoli di Qûmran è emersa un'altra cen-

sura del cristianesimo primitivo: il N. T. non dice nulla degli esseni (nonostante il Battista provenisse da quegli ambienti) proprio perché si doveva attribuire al Cristo l'origine degli aspetti sacramentali della nuova chiesa. E non è forse singolare che nei vangeli il Battista venga considerato come il «precursore» per eccellenza del Cristo (per giunta consapevole di esserlo), quando la storia del movimento di Gesù ha inizio proprio dal drammatico distacco dal movimento del Battista? Come mai alla chiesa non è mai parso contraddittorio che la prima persona ad aver saputo riconoscere immediatamente la grandezza di Gesù, come uomo e come dio, non abbia poi deciso di diventare un seguace del movimento nazareno e abbia chiaramente rifiutato (come appare nel vangelo di Giovanni) di salire a Gerusalemme per compiere la cosiddetta «purificazione del tempio»?

Come noto, i responsabili principali di buona parte delle falsificazioni dei testi pagani sul Cristo sono stati i monaci occidentali, i quali hanno praticamente «riscritto la storia», soprattutto per togliere alle eresie sorte in ambito cristiano il pretesto per opporsi alla nuova religione di stato. Qui inoltre non si deve dimenticare che la chiesa cristiana (sotto la guida del vescovo Teofilo) è all'origine dell'incendio che devastò la biblioteca del Museo d'Alessandria d'Egitto nel 391.

Ha dunque ragione la storiografia cattolica quando dice che le persecuzioni cristiane furono il frutto di un tragico «malinteso», ma bisognerebbe aggiungere che lo furono solo perché il potere romano non aveva capito subito che il cristianesimo paolino, sul piano politico, nonostante la sua irriducibilità ideologica, non aveva alcun carattere rivoluzionario.

Perché il cristianesimo primitivo vinse?

Uno degli ultimi studi, abbastanza dettagliato, di autori russi, tradotto in lingua italiana, sul problema dei rapporti tra cristianesimo primitivo e schiavitù, è quello contenuto nel libro di E. M. Staerman e M. K. Trofimova, *La schiavitù nell'Italia imperiale* (Editori Riuniti, Roma 1975). Si tratta del cap. IX.

Su questo aspetto piuttosto controverso della storiografia, molti dei tanti studi apparsi in Russia nella seconda metà del Novecento, sono stati meditati in Italia soprattutto da due autori marxisti, A. Donini e M. Craveri, che tendevano a prediligere, seppure in maniera problematica, le tesi della scuola mitologica: o direttamente, attraverso traduzioni e studi specifici, o indirettamente, attraverso le loro opere storiche, sia Donini che Craveri ci hanno fatto conoscere il pensiero di R. J. Vipper, S. I. Kovaliov, S. Tokarev, I. A. Kryvelëv, J. A. Lencman, A. B. Ranovič, ecc.

Il lavoro di Staerman-Trofimova è in linea con la scuola mitologica per i contenuti espressi (viene negato ad es., sulla scia di A. Harnack, che Gesù Cristo sia mai stato un «riformatore sociale»); ma se ne discosta per il modo con cui indaga un fenomeno così dibattuto come quello del cristianesimo primitivo. Nel senso cioè che si comincia a guardare il rifiuto cristiano dell'attività politica non come una forma di estraniamento dal reale, ma come «un'espressione di protesta» (p. 278), seppur in negativo, contro l'alienazione della vita sociale e politica. L'*anachoresis* (ritirarsi, allontanarsi) viene vista addirittura come «una forma di lotta di classe» (p. 277).

Dicono i due autori: «nell'Egitto del periodo ellenistico e di quello romano, l'*anachoresis* favorì la disgregazione dell'economia del paese». Nei documenti di duemila anni fa vi sono descritti «molti casi di fughe di schiavi e di poveri contadini che si ponevano sotto la protezione del tempio, separandosi definitivamente dai loro padroni» (p. 277).

Si badi, i due autori non vogliono attribuire al cristianesimo primitivo la scelta esistenziale di fuggire «materialmente» verso i deserti o altri luoghi poco accessibili, come ad es. fecero gli esseni di Qûmran (ciò avverrà solo con la nascita del fenomeno monacale,

dopo la svolta costantiniana). Essi infatti si rendono conto che il cristianesimo fu soprattutto un fenomeno urbano. Il cristianesimo - questa la loro tesi - va considerato «anacoretico» solo in senso «figurato», in quanto, pur sviluppandosi nelle città, esso mostrò un rifiuto radicale per l'attività politica e sociale tradizionale e ufficiale. Si trattò di una fuga dalla realtà più «morale» che «fisica», anche se ciò comportò il rifiuto concreto, nell'ambito della vita cittadina, di determinate attività. «La predicazione della sottomissione alle autorità terrene tendeva a dimostrare il loro ruolo insignificante rispetto a valori di ordine più elevato» (pp. 322-23).

I due autori non si nascondono che la decisione di adottare l'*anachoresis* può non essere stata il frutto spontaneo della originaria coscienza del cristianesimo, ma una scelta forzata, dolorosa e progressiva, in quanto è probabile che «inizialmente nel cristianesimo prevalse un'impostazione dei problemi scopertamente sociale che solo successivamente venne sostituita da quella morale» (p. 304). Senonché questa rimane solo una loro felice intuizione: nel testo non viene assolutamente sviluppata, anzi, se vogliamo, viene ripetutamente smentita, come se gli autori temessero di allontanarsi troppo da quella che nella prima metà degli anni Settanta del secolo scorso era ancora l'interpretazione marxista prevalente sulla questione in esame.

Viceversa, la nostra preoccupazione sta proprio nel cercare di avvalorare tale intuizione, mostrando, nella critica di alcune parti del capitolo in oggetto, quali aspetti vanno considerati decisamente superati nello studio del cristianesimo primitivo.

*

Qui anzitutto andrebbe sgombrato il campo da un equivoco. Nel complesso della storia delle religioni sono sempre esistite prese di posizione radicali che hanno determinato una «fuga dalla realtà»: farne un elenco sarebbe superfluo (basti pensare alle sette di Jim Jones e di David Koresh, entrambe finite tragicamente). Tuttavia, non s'è mai visto che queste esperienze abbiano rappresentato una vera spina nel fianco dei sistemi dominanti, o abbiano addirittura contribuito al loro crollo. Se e quando ciò è avvenuto si è trattato di una pura coincidenza, in quanto per la rovina del sistema hanno giocato

un ruolo determinante fattori ben più consistenti, di cui quelli religiosi spesso non sono stati altro che un riflesso o un sintomo.

Gli esseni, per esempio, scelsero volontariamente di ritirarsi nel deserto, ma il Battista, che proveniva da quell'ambiente, ad un certo punto si accorse che bisognava superare la posizione élitaria della setta e avvicinarsi alle «masse», per poter incidere sulla realtà. E gli esseni scelsero il deserto dopo aver constatato il fallimento di molti tentativi di liberarsi dal dominio dello straniero e dal collaborazionismo interno.

Lo stesso si potrebbe dire dei primi cristiani: essi scelsero «l'invito alla rassegnazione» non tanto - come dicono i due autori russi - per «contrapporre la personalità alla società esistente» (p. 278), quanto piuttosto perché videro fallire clamorosamente un'esperienza di tipo politico-rivoluzionario, quella appunto del Cristo.

Certo, nella teologia paolina è evidente il contrasto tra *personalità* e *società*. Si tratta però di capire il motivo per cui un «ripiego» del genere abbia avuto così tanta fortuna. Anche perché - a ben guardare - la contrapposizione della pura interiorità alla mera esteriorità non è mai stata tipica del cristianesimo, in nessun momento storicamente rilevante. Essa è stata propria invece delle religioni orientali (di matrice indo-buddista), oppure delle filosofie che in un certo qual modo si riallacciano a quelle religioni, come lo stoicismo, l'epicureismo ecc. Persino gli esseni avevano una precisa organizzazione comunitaria. Lo stesso paolinismo sarebbe inconcepibile senza una forte attività sociale e propagandistica.

*

Pare quindi difficile da condividere la pretesa dialettica, individuata dai due autori russi, fra la scelta cristiana della rassegnazione, da un lato, e la consapevolezza d'una critica radicale al sistema, dall'altro. «I primi cristiani - essi dicono - rifiutarono decisamente il sistema di valori accettato in quella stessa società, pur invitando alla sottomessa esecuzione di quanto venisse loro richiesto dall'ordinamento esistente». Si trattò, in sostanza, di «una peculiare forma di rivolta contro quell'autorità» (p. 280).

Ciò che non convince, in questa tesi, non è solo l'idea che un movimento cristiano possa essere nato sulla base del valore della

rassegnazione (quale «plebaglia» avrebbe mai potuto convincere?), ma anche che si possa parlare di una vera e propria «sottomessa esecuzione» della volontà del potere costituito. Uno studio approfondito del cristianesimo primitivo ci mette davanti a un fatto incontrovertibile e a un problema la cui soluzione per il momento si può solo ipotizzare.

Il fatto incontestabile è costituito dalle persecuzioni cui il cristianesimo è andato soggetto sino alla svolta costantiniana del 313, con l'editto di tolleranza di Milano. Il problema è quello di cui sopra abbiamo parlato. Ci si chiede: il cristianesimo ha forse posto «in primo piano la vita interiore dell'uomo» perché ha reagito in modo parziale e riduttivo alle proposte innovative del Cristo, oppure perché questo era l'insegnamento del suo fondatore? La prima realtà a tradire il messaggio di Cristo, spoliticizzandolo al massimo, non è forse stata la stessa comunità cristiana? Il vero fondatore del cristianesimo - come ritengono molti esegeti aconfessionali - non deve forse essere considerato Paolo di Tarso?

Ai due storici russi non interessa però affrontare criticamente questo problema, ma dimostrare in che modo si è data la priorità alla «soggettività». In questo senso, tuttavia, pare limitativo sostenere che, siccome il cristianesimo preferì l'interiorità etico-religiosa, vanno rifiutati taluni suoi principi, come per esempio l'identità tra azione e intenzione, la remissione dei peccati, la superiorità della grazia sulla legge, l'invito ad amare i propri nemici, ecc. Il fatto che il cristianesimo abbia politicamente tradito il messaggio di Cristo, non implica, di per sé, che si debba rifiutare tutto quanto esso ha affermato sul piano pre-politico. Non si capisce perché il principio dell'amore universale debba essere visto come una conseguenza della rassegna.

Qui non si deve assolutamente dimenticare che il cristianesimo ha vinto la sua battaglia contro l'integralismo dello Stato romano quasi unicamente con gli strumenti dell'etica sociale e della morale personale. Politicamente, infatti, esso rivendicava soltanto il regime di separazione tra Stato e chiesa. Che poi, a partire dal 313, esso abbia affermato, in oriente, il *cesaro-papismo* e, in occidente, il *papocesarismo*, questo è un altro problema. Non si può dare un giudizio di insufficienza alla «morale cristiana» in sé, solo perché, ad un certo punto, si è imposto un nuovo integralismo politico-ideologico, che

ha poi usato quella morale per scopi tutt'altro che democratici o umanitari.

È dunque vero che il cristianesimo, coi suoi principi etico-religiosi, non ha fatto altro che riconfermare i rapporti di sfruttamento esistenti, ma è anche vero ch'esso, tali rapporti, li ha subiti in maniera traumatica per quasi tre secoli, ed è altresì vero ch'esso ha contribuito a una loro modificazione formale di non poco rilievo, quale è stata quella del passaggio dallo schiavismo al colonato e al servaggio.

Il cristianesimo primitivo è sempre stato un movimento attivo e propositivo; lo era molto di più dell'ebraismo, politicamente attivo solo in Palestina (almeno fino alla rivolta del 132 d.C.), mentre nel resto dell'impero romano, a causa del proprio settarismo, esso era tenuto costantemente ai margini della vita pubblica: di qui l'interesse particolare degli ebrei per l'auto-affermazione economico-finanziaria, considerata come una forma di riscatto sociale. Il cristianesimo (che sapeva dividere la religione dalla politica) era molto più attivo anche rispetto alle religioni orientali, che praticamente non ponevano mai i loro principi in un contrasto irriducibile con l'integralismo dello Stato romano.

*

È singolare come i due autori russi non si siano accorti che se veramente il Cristo avesse predicato i contenuti del *Nuovo Testamento*, non avrebbe mai fatto, al tempo dell'imperatore Tiberio (che Tertulliano, mentendo, considerava «filo-cristiano»), una fine così tragica, così caratterizzata dal movente politico. Quindi delle due l'una: o il Cristo era un politico rivoluzionario, e allora i vangeli mentono; oppure non lo era, e allora la sua morte in croce non ha senso. Sostenere, come ha fatto Engels, che «a causa delle premesse storiche [il cristianesimo] non volle realizzare in questo mondo la trasformazione sociale» (in *Per la storia del cristianesimo primitivo*), è come dire che il cristianesimo non poteva nascere che così, cioè così astratto, così idealistico, così rinunciatario: il che non ci aiuta affatto a capire come esso sia effettivamente nato, né, tanto meno, come abbia potuto vincere.

Rispetto alle tesi di Engels, che praticamente fecero da batti-

strada a tutta la scuola mitologica sovietica, è ormai giunto il momento di affermare, con sicurezza, che non solo il Cristo operò un tentativo insurrezionale a carattere popolare, ma anche che i tempi, per organizzarlo, erano maturi, in quanto, da un lato, la forma statale della repubblica romana era entrata in dissoluzione e stava per essere sostituita da quella imperiale, ancora incerta sul da farsi (in Italia la rivolta popolare di Spartaco aveva definitivamente messo in luce le contraddizioni insostenibili del governo repubblicano); dall'altro, tutte le rivolte giudaiche che si succedettero dal 66 al 135 d.C. attestano che l'esigenza di una resistenza popolare armata, per una liberazione nazionale, era fortissima nella coscienza delle masse ebraiche.

In questo senso sbagliano i due autori suddetti a ritenere vero o verosimile il comando di Gesù di pagare le tasse a Cesare, così come è stato formulato in Mc 12,17. Pur prevedendo un regime di separazione tra chiesa e Stato (cosa del tutto inedita per quel tempo, sia nel mondo pagano che in quello ebraico), tale comando non poteva assolutamente riflettere le preoccupazioni del Cristo, sia perché ogni riferimento positivo alla divinità, nelle sue parole, va considerato come una reinterpretazione della comunità cristiana, sia perché un politico rivoluzionario non ritiene mai che le tasse allo straniero debbano essere permanentemente pagate.

È assurdo pensare che in un'epoca di ferventi ribellistici il cristianesimo sia nato predicando «la paziente sottomissione con cui il Cristo ha sopportato le persecuzioni dei governanti» e che tale sottomissione vada considerata come «la glorificazione di valori diversi da quelli dominanti» (p. 283). Effettivamente il cristianesimo apostolico predicava questo, ma è altrettanto evidente che l'idea di rassegnazione doveva riflettere una forte crisi nella prassi di liberazione, una censura o una cattiva interpretazione dell'esigenza di tale prassi. Solo di fronte a una grande possibilità di liberazione reale, venuta meno, si poteva giungere a elaborare un pensiero così pessimista, così spiritualista e, in fondo, così astruso.

Ma c'è di più. Se veramente il cristianesimo avesse predicato il valore della rassegnazione alla stessa stregua dello stoicismo, non si capisce perché esso abbia voluto puntare le sue forze sul lavoro missionario e non si sia accontentato di rimanere circoscritto entro una dimensione più privata o più ristretta. Lo «stoicismo» del cristianesimo non avrebbe avuto alcuna possibilità di vincere quello filoso-

fico ufficiale se non avesse avuto un messaggio qualitativamente diverso da trasmettere. La stessa religione siriana del *Sol invictus*, pur avendo una grandissima popolarità nell'impero romano, non mise mai in discussione il primato filosofico dello stoicismo prima e del neoplatonismo dopo.

In realtà i primissimi cristiani erano convinti che la rassegnazione non andasse considerata come fine a se stessa, né come strumento per salvaguardare l'ordine costituito, e neppure come atteggiamento per il futuro regno dei cieli. La rassegnazione era vissuta con soddisfazione perché si era convinti in un ritorno più o meno immediato del Cristo. Il torto dei proto-cristiani è stato appunto quello di credere che al fallimento del progetto rivoluzionario elaborato dal Cristo potesse porre rimedio solo il Cristo stesso, nella pienezza, questa volta, dei suoi poteri.

Quando la speranza di un'imminente parusia trionfale del Cristo è venuta meno (soprattutto dopo la distruzione di Gerusalemme), i cristiani, per superare la rassegnazione stoica, hanno dovuto concentrare tutte le loro energie su un aspetto che lo stoicismo non aveva mai preso in considerazione: l'*assistenzialismo* nei confronti delle categorie sociali più deboli (poveri, malati, orfani, vedove...). È stato questo che ha permesso al cristianesimo di ottenere vasti consensi, anche se la sua ideologia, alla fine del II secolo, si stava sempre più trasformando in un'arma a difesa non degli schiavi (ai quali si chiedeva di non emanciparsi socialmente), bensì dei ceti medi e medio-bassi (piccoli proprietari, artigiani, commercianti al minuto, professionisti di medio livello ecc.), i quali, rendendosi conto di avere scarse possibilità di carriera o di ampliare i propri possessi, temevano di finire in condizioni analoghe a quelle dei coloni o dei liberti.

*

Le differenze che Staerman e Trofimova pongono tra stoicismo e cristianesimo non sembrano essere sufficienti a chiarire i motivi della vittoria di quest'ultimo. Il cristianesimo - essi dicono - proponeva rapporti diversi costruiti «sui principi dell'uguaglianza e dell'amore» (p. 284). Ma anche lo stoicismo affermava questo: basta leggersi le *Lettere* che Seneca scrisse a Lucilio. Seneca, Epitteto e Aulo Gellio consideravano lo schiavo uguale per dignità all'uomo li-

bero.

Dov'era quindi la differenza dal cristianesimo? Proprio in questo, che lo stoicismo si limitava a sostenere l'uguaglianza e l'amore universale senza però far nulla per metterli in pratica. «Seneca... che predicava virtù e astinenza - dice Engels -, era il primo intrigante alla corte di Nerone» (in *Bruno Bauer e il cristianesimo primitivo*).

Ben pochi filosofi stoici o neoplatonici sono diventati cristiani. Difficilmente un filosofo si sarebbe lasciato martirizzare per le proprie idee e, tanto meno, per delle idee religiose. Seneca parlò sempre in modo ammirevole dei suoi schiavi, ma non ne liberò neanche uno e si guardò bene dall'invitarli a condividere il suo regime di vita; inoltre non fece mai nulla per sbarazzarsi delle sue immense ricchezze. Meglio di lui si comportò l'ex-schiavo Epitteto, che però non uscì dai limiti dell'individualismo. Andava dunque spiegato meglio il motivo per cui «il cristianesimo soddisfaceva, in misura maggiore che non lo stoicismo, le aspirazioni sociali degli uomini» (p. 285).

Il secondo aspetto che i due suddetti autori sostengono è il seguente: «la dottrina cristiana prometteva una unione con Dio non prevista dall'insegnamento stoico con la sua razionale legge universale che regola il mondo» (p. 285). Ora, non è forse vero che esistevano altre religioni misterico-orientali che predicavano la medesima cosa? Eppure nessuna di esse trionfò sullo stoicismo, che rimase l'ideologia ufficiale dell'impero sino al neoplatonismo: ideologia, questa, più integralista perché più anticristiana, essendosi diffuso il cristianesimo, nel III secolo, assai ampiamente.

Le religioni popolari pagane, che fecero in un certo senso da *pendant* allo stoicismo, furono quella mitriaca e quella della grande madre di tutti gli dèi. Lo stoicismo quindi avrebbe potuto vincere la sua battaglia contro il cristianesimo, attraverso il misticismo e il democraticismo di queste due religioni soteriologiche. Ma non vi riuscì. Perché?

Il motivo è lo stesso di prima: erano le *tracce di ebraismo* presenti nel cristianesimo che impedivano a quest'ultimo d'identificarsi con lo stoicismo non meno che con le religioni orientali. Lo spirito contestativo, la capacità organizzativa, la sensibilità per i bisogni sociali, l'idea di un dio che fa la storia con il suo popolo e altre

cose ancora, portarono l'ideologia di Paolo a un trionfo senza precedenti. Essa fu il frutto di un enorme sforzo di conciliare sul piano sociale e culturale ciò che apparentemente sembrava inconciliabile: *il senso ebraico del collettivismo e dello storicismo con il senso greco-romano dell'universalismo e dell'individualismo*.

Certo, questa sintesi non può essere considerata come l'unica possibile, poiché Paolo rinunciò all'istanza politica di liberazione (questo fu il senso della sua «conversione» sulla strada di Damasco), ma essa va comunque considerata come un tentativo assolutamente originale per quei tempi, che nessuna filosofia pagana o religione orientale sarebbe mai stata in grado di realizzare.

Quando quindi si afferma che il cristianesimo primitivo «prometteva agli uomini la salvezza, la strada della verità e non quella della conoscenza» (p. 285), bisognerebbe anche specificare che tale salvezza non veniva solo «promessa» ma anche «organizzata» concretamente, seppur in forme limitate e per certi aspetti fuorvianti, nella vita sociale. Questa caratteristica differenziava il cristianesimo tanto dallo storicismo quanto dalle religioni orientali, le quali si limitavano a predicare una salvezza individuale legata a manifestazioni attive di ascesi e mortificazione della carne (che il mondo romano peraltro non apprezzò mai sino in fondo).

La loro differenza dal cristianesimo non stava dunque nel fatto che mentre a questo «mancava qualunque eccezione determinata da circostanze esteriori di vita», quelle invece erano «accessibili a pochi» (p. 286) - come dicono i due autori, che dimenticano di sottolineare che tali religioni furono introdotte in occidente dagli schiavi -, ma stava piuttosto nel fatto che il cristianesimo non riponeva la salvezza individuale in un mero sforzo moralistico di purificazione dal vizio o dal peccato.

Ma è soprattutto sul terzo aspetto che i due autori sono carenti nelle loro spiegazioni. Essi affermano che i primi cristiani s'immaginavano la liberazione «in maniera assai concreta e in un futuro molto vicino», mentre gli stoici si limitavano a disquisire «sulla loro teoria speculativa della periodica conflagrazione del mondo» (p. 285). Una tesi, questa, che non chiarisce affatto il motivo per cui una religione «rassegnata» come quella cristiana avesse una carica «escatologica» così forte. Che cosa ha impedito al cristianesimo di usare la propria *anachoresis* in maniera analoga a quella stoica o a

quella delle religioni orientali?

Qui evidentemente ci si trova di fronte a un problema di non facile soluzione. In effetti, anche pensando che nel proprio escatologismo il cristianesimo sia stato influenzato dall'ebraismo, vien comunque da chiedersi il motivo per cui esso abbia rinunciato - diversamente dall'ebraismo, che lottò strenuamente fino al 135 d.C. - all'istanza politica rivoluzionaria. Pur di non restare schiavi dei romani, gli ebrei si fecero distruggere come popolo, persero la loro nazione e non poterono più rientrare in Gerusalemme. Se si pensa che i primi cristiani erano tutti originari della Palestina, si resta davvero sconcertati nel vedere da un lato questo loro forte desiderio di liberazione politica e dall'altro questa non meno forte volontà di negare un'organizzazione del movimento in senso politico.

È dunque molto probabile che l'esperienza della «tomba vuota», dopo la crocifissione del Cristo, sia stata inizialmente interpretata in termini esclusivamente politici, come un indizio sicuro del ritorno imminente e trionfale del Cristo, il quale avrebbe vinto tutti i nemici in una maniera relativamente facile, senza neppure il concorso delle masse popolari.

Se questa ipotesi è vera, l'idea di rassegnazione non va messa in relazione alla convinzione della imm modificabilità del sistema dominante, ma piuttosto alla convinzione della assoluta inutilità dell'iniziativa politico-personale ai fini della liberazione sociale. I primi cristiani cioè ritenevano possibile la rivoluzione non per merito loro ma per merito esclusivo del Cristo «scomparso». Questo tradimento del messaggio di Cristo è stato probabilmente anche all'origine della sua tragica fine, nel senso che i veri autori della crocifissione non sarebbero stati né gli ebrei né i romani, ma gli stessi *cristiani* che non fecero abbastanza per impedirla, nella convinzione (illusoria) che il Cristo stesso, in qualche modo, avrebbe saputo evitarla.

*

Il tradimento cristiano partì inizialmente dal livello politico e intaccò col tempo tutti gli altri livelli: sociale, culturale, etico..., che furono reinterpretati in chiave religiosa. E tuttavia, il cristianesimo riuscì a non assumere, grazie alle sue radici ebraiche, le sembianze di una delle tante religioni orientali.

Dunque, per concludere, ciò che i due autori suddetti non hanno ben compreso è stata la capacità contestativa del cristianesimo primitivo, che non stava tanto nell'*anachoresis*, quanto nell'idea di affermare un regime di separazione tra Stato e chiesa. Nessuna filosofia pagana e nessuna religione orientale aveva mai previsto una configurazione politico-istituzionale del genere.

Questo aspetto deve portarci inevitabilmente a concludere che «l'esodo degli uomini dalla vita socio-politica nella religione» (p. 287), ovvero l'assenteismo nella vita politica, non avesse per i cristiani un carattere di absolutezza. «L'evoluzione spirituale dell'uomo, quale unica condizione per il suo affrancamento», venne dai primi cristiani non «contrapposta» ma «privilegiata» rispetto alle altre forme di attività. I cristiani cioè, pur non trovando «nella vita il materiale necessario per l'edificazione di valori morali» (p. 287), non si ritirarono *in toto* dalla vita sociale. Essi, anzi, avrebbero voluto essere considerati cittadini come gli altri, ma vi erano, da parte dello Stato romano, ostacoli ideologici così grandi che praticamente non si poteva riconoscere loro questo diritto. Se non si tiene conto di questo, si finisce con l'avallare l'assurda tesi della storiografia cattolica, secondo cui le persecuzioni secolari furono in sostanza il frutto di un «malinteso».

È vero che il cristianesimo politicamente portò all'idea della «inevitabilità dei rapporti di costrizione» schiavili e servili (p. 286), ma è anche vero ch'esso, sul piano pratico, cercò di attenuare la durezza di questi rapporti, affidandosi all'assistenzialismo, al volontariato, al mutuo soccorso, alle minacce morali nei confronti dei ricchi... L'uguaglianza sulla terra, anche dal punto di vista sociale, non era ritenuta del tutto impossibile, ma possibile solo come «caparra», come «anticipazione simbolica» della futura uguaglianza nel regno dei cieli. Esisteva quindi un impegno concreto per realizzare questo segno tangibile della diversità.

Tale peculiare modo di affrontare i bisogni concreti della gente fece da fondamento all'idea della separazione tra Stato e chiesa, e permise al cristianesimo d'incontrare ampi consensi tra i ceti meno abbienti. Tali ceti, finché il cristianesimo risultava perseguitato, temevano certamente un peggioramento della loro situazione, ma sapevano anche ch'esso, in quel momento, offriva loro l'opportunità migliore per sopportare in maniera dignitosa la decadenza morale e

l'oppressione politica dell'impero, e poter quindi sperare che, in caso di vittoria, cioè di legalizzazione della nuova religione, la loro condizione sociale sarebbe migliorata.

Schiavismo e cristianesimo

Illuminante il primo capitolo, ironicamente intitolato «La religione dell'uguaglianza», che Walter Peruzzi ha voluto dedicare ai rapporti tra cristianesimo e schiavismo, nel suo imponente volume, *Il cattolicesimo reale. Attraverso i testi della Bibbia, dei papi, dei dottori della chiesa, dei concili*, 2008, ed. Odradek.

Con grande dovizia di citazioni l'autore ha voluto smontare uno dei miti più diffusi nella storiografia occidentale e in particolare in quella ad uso nelle scuole italiane: il mito di un cristianesimo, se non politicamente, almeno *eticamente* ostile alla pratica dello schiavismo.

Che non lo sia mai stato politicamente era infatti già noto, almeno sin dalle lettere paoline (ove si parla di lotta non contro la carne e il sangue ma contro le potenze dell'aria, di imitazione del Cristo servo di dio, di redenzione morale dal peccato originale, di uguaglianza tra libero e schiavo nell'aldilà, di giudizio universale alla fine dei tempi ecc.). Al massimo qualche dubbio lo si poteva nutrire analizzando quanto l'impero romano aveva riservato al messia Gesù, che pur i vangeli presentano ostinatamente come un irriducibile pacifista, addebitando non ai romani ma all'*invidia* dei capi religiosi del giudaismo il principale movente della crocifissione.

Salvo dunque la parentesi del nazareno, il cristianesimo non ha mai voluto porsi come movimento politico rivoluzionario, e tuttavia gli storici han sempre pensato che alcune testimonianze di origine cristiana fossero più che sufficienti per affermare con sicurezza che questa religione non fu mai espressamente a favore dello schiavismo, nel senso che questo semmai veniva interpretato dalla chiesa come frutto del peccato d'origine, come male inevitabile, riscattato moralmente dal sacrificio di Cristo, che s'era fatto «schiavo» per liberare gli uomini dal peso di una condanna divina.

Quando paragonava lo schiavo al «servo Gesù», fattosi «uomo» pur essendo «dio», fattosi crocifiggere pur potendo stravinccere, la chiesa esaltava *kenoticamente* la figura dello schiavo, minacciando di castighi eterni gli schiavisti che avessero abusato del loro potere. L'uguaglianza sociale era sì rimandata alla dimensione ultra-

terrena, ma il clero sapeva bene che se non avesse perorato, almeno moralmente, la causa degli oppressi, non avrebbe potuto sconfiggere le religioni rivali, non si sarebbe imposto sul radicato paganesimo, né sarebbe riuscito a rivendicare una certa autonomia dall'autorità statale.

Non bastava illudere il povero e lo schiavo che, facendosi cristiano, avrebbe vissuto una migliore condizione di vita: bisognava anche dimostrarlo concretamente. E il cristianesimo, attraverso l'assistenzialismo, la predicazione a favore degli emarginati e la mediazione interclassista, riuscì finalmente ad avere la meglio, imponendosi persino agli ingenui storici orientali e occidentali, che sino alla nascita delle moderne idee ateistiche non misero mai in dubbio l'apparente buona disposizione dei dirigenti cristiani nei confronti delle grandi masse schiavili e servili.

Nei manuali di storia lo schiavismo, come organizzazione di sfruttamento generale del lavoro, si ripresenta alla fine del Medioevo, esattamente nei luoghi in cui si realizzò la conquista coloniale (*maxime* nel continente americano). E ci sono voluti non pochi secoli prima che gli storici arrivassero a capire che la tolleranza di questa pratica, da parte del clero cattolico, non poteva certo essere giustificata in considerazione del fatto che in quei remoti territori i colonizzatori avevano a che fare con indigeni pagani e superstiziosi, riluttanti a farsi convertire. Ancora oggi in verità si continua a insistere nel dipingere le popolazioni pre-cristiane in generale come dedite a usanze barbariche, a sacrifici umani e riti cannibalici, sperando così di avvalorare, almeno in parte, l'esigenza che sin dall'inizio si aveva di esportare nel mondo la civiltà cattolico-romana.

Per poter avere un'effettiva svolta nella storiografia dei rapporti schiavismo-cristianesimo occorrerà attendere che l'abolizione della schiavitù venga assunta come «questione etica» da forze sociali e politiche estranee al cristianesimo, come avverrà a partire dalla rivoluzione francese.

Insomma, gli storici confessionali (si pensi a Bossuet, de Maistre, de Bonald, Lamennais, Burke ecc.) e quelli che, pur dicendosi laici, dipendono in un modo o nell'altro dalle tesi cattoliche, hanno sempre sostenuto che il cristianesimo è stato eticamente contrario allo schiavismo. L'unica differenza tra i due schieramenti era che gli uni tolleravano lo schiavismo nei confronti delle popolazioni pre- o

anti-cristiane, in nome dello scontro di civiltà. Gli altri invece (vedi p. es. H. Jedin o la nostra Marta Sordi) si limitavano a criticare gli aspetti più deteriori del cristianesimo colonialista, connessi all'uso della violenza brutale, allo sfruttamento economico e alla speculazione affaristica (la tratta).

Entrambe le posizioni han sempre sostenuto un distinguo fondamentale tra il clero, vocato alla propaganda religiosa, e i laici (cattolici e protestanti) conquistatori del mondo.

Ma poi venne Peruzzi..., che ha ribaltato questa lettura del fenomeno schiavile, mostrando a chiare lettere che la chiesa cristiana, specie quella romana (poiché è su questa ch'egli focalizza la propria analisi), non fu mai a favore dell'abolizione esplicita, generale, universale della schiavitù; anzi, per molti versi, ne continuò il prolungarsi nel tempo, adottandola p. es. in maniera decisiva nei confronti del mondo islamico. Esisteva quindi non tanto una sottile concessione, *obtorto collo*, di una pratica che si riteneva moralmente ingiusta, quanto piuttosto una certa convinzione della sua necessità, anche come forma di regolazione di controversie sociali altrimenti irrisolvibili.

Peruzzi tuttavia non è uno storico al 100%. Il suo testo si avvale di un'operazione di tipo sovrastrutturale, in cui, anche se si accetta uno svolgimento diacronico delle diverse disposizioni che la chiesa romana emanò, più o meno ufficialmente, nei confronti del fenomeno dello schiavismo, non si pone il problema di mettere a confronto tali disposizioni con la realtà concreta, cioè con la loro effettiva applicazione. Non compie neppure una disamina critica delle tesi storiografiche sull'argomento in oggetto.

Tuttavia egli sa bene che lo schiavismo, nel corso del Medioevo, era diventato incompatibile e in un certo senso inutile, come sistema sociale di vita, in un contesto decisamente caratterizzato dalla presenza dell'*autoconsumo*.

Al tempo dei romani lo schiavismo aveva trovato la sua ragion d'essere in due fattori fondamentali: la continua espansione geomilitare dell'impero e la prevalenza del mercato sull'autoconsumo. Già quando l'espansione ebbe una significativa battuta d'arresto sotto il principato di Ottaviano, interessato unicamente a salvaguardare il Mediterraneo, gli schiavisti si erano sentiti indotti a trasformare gli schiavi in coloni, cioè in lavoratori che potevano beneficia-

re in parte dei risultati del loro lavoro, fruendo di una relativa autonomia. Questa transizione era stata molto evidente nelle zone di confine, le più difficilmente gestibili dai rapporti di sfruttamento.

La successiva trasformazione del colonato in servaggio avvenne grazie all'arrivo dei barbari, i quali, pur non conoscendo né lo schiavismo né il servaggio come sistema sociale di vita, adottarono quest'ultimo come forma di mediazione sociale, per meglio integrarsi coi territori appena conquistati.

Il cristianesimo, dal canto suo, non trovò seri motivi per opporsi a queste trasformazioni: cercò soltanto di adeguarvisi. Tuttavia è fuor di dubbio che se avesse perorato lo schiavismo, non solo non avrebbe trovato alcun consenso da parte delle tribù barbariche, ma non avrebbe potuto neppure surclassare le rivali religioni pagane, che nei confronti di questo fenomeno avevano assunto un atteggiamento di totale rassegnazione. Il fatto cioè che il cristianesimo non si fosse mai espresso esplicitamente contro lo schiavismo in generale (almeno sino alla prima metà dell'Ottocento), non significa che esistesse un tacito consenso da parte dei cristiani nei confronti di questa degradazione della persona umana o che essi non abbiano mai fatto nulla per attenuarne la gravità.

C'è differenza tra disposizioni emanate formalmente e pratica concreta, come c'è differenza, specie nella chiesa romana, tra istituzioni di potere, favorevoli all'assolutismo, e masse cattoliche, che fino alla nascita dei Comuni resteranno contadine al 100%. Questo per dire che se non ha senso (come fa la storiografia cattolica, convinta che i mutamenti sociali dipendano dalla religione) attribuire alla chiesa un potere più grande di quello dei sistemi socioeconomici dominanti, in cui essa ha vissuto, non si può neppure, come in genere ha fatto la storiografia marxista, negare alla chiesa una qualunque influenza significativa sulla società schiavile e servile.

Anche perché, in questa maniera, non si comprende un aspetto fondamentale e tipico della chiesa romana, e cioè che questa istituzione di potere ad un certo punto ha creduto di trovare la sua realizzazione più significativa (che molti storici confessionali ancora oggi rimpiangono) nell'ambito di quel progetto integralistico di costruzione della teocrazia feudale che sul piano ideologico non prevedeva affatto lo schiavismo come sistema sociale di vita, il quale al massimo veniva tollerato come eccezione, come retaggio del passato

o nell'ambito della politica estera, quella di conquista coloniale.

La chiesa romana è la chiesa del «servaggio» per eccellenza, dove il rapporto servo-padrone è caratterizzato dalla *dipendenza personale*, in cui il ruolo dell'*ideologia* è decisivo. Il valore normativo di questa *coercizione extra-economica* sarebbe stato impensabile in qualsivoglia regime schiavistico. La chiesa sa di non poter chiedere al lavoratore - in nome della forza bruta - di restare schiavo, ma in nome della fede religiosa gli chiede di accettare di trasformarsi in servo della gleba.

Lo sviluppo dello schiavismo, in ambito cristiano moderno (nelle colonie del Nuovo Mondo), non fu una conseguenza del servaggio in sé, ma una conseguenza del *fallimento del servaggio* come sistema sociale di vita e, nel contempo, una conseguenza dell'incapacità da parte del cattolicesimo-romano di trovare una soluzione inedita a tale fallimento. Fu una soluzione disperata di sopravvivenza, destinata ad essere superata da una nuova forma di rapporto di lavoro, quella *contrattuale*, che venne imponendosi nel mondo protestante, e quindi in particolar modo negli Stati Uniti.

Se non si capiscono questi aspetti fondamentali del cattolicesimo-romano, non si può neppure capire il motivo per cui la chiesa protestante, sapendo di non poter più chiedere al lavoratore cristiano di restare servo, gli chiese in nome di una nuova fede religiosa, di diventare *operaio salariato*.

Servaggio e lavoro salariato non sono semplici forme mascherate di schiavismo, proprio perché, oltre a prevedere una diversa organizzazione del lavoro, risultano anche strettamente connesse all'uso dell'*ideologia cristiana*, che è servita per far credere ai lavoratori nell'esistenza di un processo storico verso la libertà. Certo, un processo del genere vi è indubbiamente stato, indotto dalla resistenza all'oppressione da parte dei lavoratori, ma è altrettanto indubbio che senza un definitivo superamento dell'*ideologia cristiana* in direzione dell'*umanesimo laico* sarà difficile che nuove teorie emancipative (di tipo socialista) non si trasformino, nel momento della pratica applicazione, in nuove forme di vessazione.

Va detto però che nei manuali di storia (antica, medievale, moderna) la storia della chiesa non s'intreccia organicamente con quella dello schiavismo e della sua trasformazione in servaggio, semplicemente perché uno storico si limita a esaminare le fonti di-

sponibili, le quali espongono controversie di tipo teologico, ovvero la repressione delle eresie da parte delle istituzioni ecclesiastiche, e successivamente, in ambito occidentale, la lotta della chiesa romana contro gli imperatori per l'egemonia politica.

I due fenomeni, schiavismo/servaggio e cristianesimo, sembrano marciare su binari separati e gli invisibili fili che li legano spesso non vengono non solo visti ma neppure ipotizzati. Il libro di Peruzzi, in tal senso, attende ulteriori ricerche con cui verificare fino a che punto le dichiarazioni ufficiali della chiesa romana a favore dello schiavismo trovarono effettivi riscontri nella vita reale.

Appendici

Lettera di Plinio il Giovane

«È per me un dovere, o signore, deferire a te tutte le questioni in merito alle quali sono incerto. Chi infatti può meglio dirigere la mia titubanza o istruire la mia incompetenza?

Non ho mai preso parte ad istruttorie a carico dei Cristiani; pertanto, non so che cosa e fino a qual punto si sia soliti punire o inquisire. Ho anche assai dubitato se si debba tener conto di qualche differenza di anni; se anche i fanciulli della più tenera età vadano trattati diversamente dagli uomini nel pieno del vigore; se si conceda grazia in seguito al pentimento, o se a colui che sia stato comunque cristiano non giovi affatto l'aver cessato di esserlo; se vada punito il nome di per se stesso, pur se esente da colpe, oppure le colpe connessesse al nome.

Nel frattempo, con coloro che mi venivano deferiti quali Cristiani, ho seguito questa procedura: chiedevo loro se fossero Cristiani. Se confessavano, li interrogavo una seconda e una terza volta, minacciandoli di pena capitale; quelli che perseveravano, li ho mandati a morte. Infatti non dubitavo che, qualunque cosa confessassero, dovesse essere punita la loro pertinacia e la loro cocciuta ostinazione. Ve ne furono altri affetti dalla medesima follia, i quali, poiché erano cittadini romani, ordinai che fossero rimandati a Roma. Ben presto, poiché si accrebbero le imputazioni, come avviene di solito per il fatto stesso di trattare tali questioni, mi capitarono innanzi diversi casi.

Venne messo in circolazione un libello anonimo che conteneva molti nomi. Coloro che negavano di essere cristiani, o di esserlo stati, ritenni di doverli rimettere in libertà, quando, dopo aver ripetuto quanto io formulavo, invocavano gli dei e veneravano la tua immagine, che a questo scopo avevo fatto portare assieme ai simulacri dei numi, e quando imprecavano contro Cristo, cosa che si dice sia impossibile ad ottenersi da coloro che siano veramente Cristiani.

Altri, denunciati da un delatore, dissero di essere cristiani, ma subito dopo lo negarono; lo erano stati, ma avevano cessato di

esserlo, chi da tre anni, chi da molti anni prima, alcuni persino da vent'anni. Anche tutti costoro venerarono la tua immagine e i simulacri degli dei, e imprecarono contro Cristo.

Affermavano inoltre che tutta la loro colpa o errore consisteva nell'esser soliti riunirsi prima dell'alba e intonare a cori alterni un inno a Cristo come se fosse un dio, e obbligarsi con giuramento non a perpetrare qualche delitto, ma a non commettere né furti, né frodi, né adulteri, a non mancare alla parola data e a non rifiutare la restituzione di un deposito, qualora ne fossero richiesti. Fatto ciò, avevano la consuetudine di ritirarsi e riunirsi poi nuovamente per prendere un cibo, ad ogni modo comune e innocente, cosa che cessarono di fare dopo il mio editto nel quale, secondo le tue disposizioni, avevo proibito l'esistenza di sodalizi. Per questo, ancor più ritenni necessario l'interrogare due ancelle, che erano dette ministre, per sapere quale sfondo di verità ci fosse, ricorrendo pure alla tortura. Non ho trovato null'altro al di fuori di una superstizione balorda e smodata.

Perciò, differita l'istruttoria, mi sono affrettato a richiedere il tuo parere. Mi parve infatti cosa degna di consultazione, soprattutto per il numero di coloro che sono coinvolti in questo pericolo; molte persone di ogni età, ceto sociale e di entrambi i sessi, vengono trascinati, e ancora lo saranno, in questo pericolo. Né soltanto la città, ma anche i borghi e le campagne sono pervase dal contagio di questa superstizione; credo però che possa esser ancora fermata e riportata nella norma.» (Epist. X, 96, 1-9)

«Sollemne est mihi, domine, omnia de quibus dubito ad te referre. Quis enim potest melius vel cunctationem meam regere vel ignorantiam instruere? Cognitionibus de Christianis interfui numquam: ideo nescio quid et quatenus aut puniri soleat aut quaeri. Nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differant; detur paenitentiae venia, an ei, qui omnino Christianus fuit, desisse non prosit; nomen ipsum, si flagitiis careat, an flagitia cohaerentia nomini puniantur. Interim, <in> iis qui ad me tamquam Christiani deferebantur, hunc sum secutus modum. Interrogavi ipsos an essent Christiani. Confitentibus iterum ac tertio interrogavi supplicium minatus: perseverantes duci iussi. Neque enim dubitabam, quaecumque esset quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri. Fuerunt alii

similis amentiae, quos, quia cives romani erant, adnotavi in urbem remittendos. Mox ipso tractatu, ut fieri solet, diffundente se crimine plures species inciderunt. Propositus est libellus sine auctore multorum nomina continens. Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum praeunte me deos adpellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, ture ac vino supplicarent, praeterea male dicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur qui sunt re vera Christiani, dimittendos putavi. Alii ab indice nominati esse se Christianos dixerunt et mox negaverunt; fuisse quidem sed desisse, quidam ante triennium, quidam ante plures annos, non nemo etiam ante viginti. <Hi> quoque omnes et imaginem tuam deorumque simulacra venerati sunt et Christo male dixerunt. Adfirmabant autem hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire, carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta ne latrocinia ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent. Quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Quo magis necessarium credidi ex duabus ancillis, quae ministratae dicebantur, quid esset veri, et per tormenta quaerere. Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam et immodicam. Ideo dilata cognitione ad consulendum te decucurri. Visa est enim mihi res digna consultatione, maxime propter periclitantium numerum. Multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam vocantur in periculum et vocabuntur. Neque civitates tantum, sed vicos etiam atque agros superstitionis istius contagio pervagata est; quae videtur sisti et corrigi posse». Ed. M. Schuster – R. Hanslik, Leipzig, 1958.

La risposta dell'imperatore Traiano

«Mio caro Plinio, nell'istruttoria dei processi di coloro che ti sono stati denunciati come Cristiani, hai seguito la procedura alla quale dovevi attenerti. Non può essere stabilita infatti una regola generale che abbia, per così dire, un carattere rigido. Non li si deve ricercare; qualora vengano denunciati e riconosciuti colpevoli, li si deve punire, ma in modo tale che colui che avrà negato di essere cri-

stiano e lo avrà dimostrato con i fatti, cioè rivolgendo suppliche ai nostri dei, quantunque abbia suscitato sospetti in passato, ottenga il perdono per il suo ravvedimento. Quanto ai libelli anonimi messi in circolazione, non devono godere di considerazione in alcun processo; infatti è prassi di pessimo esempio, indegna dei nostri tempi.» (Epist. X, 97)

«Actum quem debuisti, mi Secunde, in excutiendis causis eorum, qui Christiani ad te delati fuerant, secutus es. Neque enim in universum aliquid, quod quasi certam formam habeat, constitui potest. Conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret. Sine auctore vero propositi libelli <in> nullo crimine locum habere debent. Nam et pessimi exempli nec nostri saeculi est.»

Una postilla su orfismo e cristianesimo

Nel cristianesimo c'è molto più orfismo di quanto non si creda: non a caso questa mitologia mistico-religiosa, nel corso del sec. VII a. C., si sviluppò soprattutto tra i meteci (stranieri) e gli schiavi e fu accolta da molti filosofi greci, tra cui Anassimandro, Pitagora, Empedocle, Platone ecc.

Essa, da un lato, con il concetto di «peccato originale» giustificava lo stato di soggezione dello schiavo; dall'altro, con il concetto di «divinità dell'anima» infondeva nella coscienza dello schiavo una speranza per l'aldilà. Se lo schiavo non poteva essere un protagonista attivo nella vita della società, non essendo considerato un cittadino e a volte neppure una persona umana, poteva però riscattarsi dopo la morte, purificando se stesso con i sacrifici e la volontà personale su questa terra.

La differenza fondamentale tra orfismo e cristianesimo stava nell'idea di sacrificio, che per il primo coincideva con la *metempsi-cosi*, mentre per il secondo con la *crocifissione* del Cristo. L'orfismo è una religione orientale, individualistica e rassegnata; il cristianesimo è una religione sorta in ambito ebraico, animata dal senso del collettivo e dall'ottimismo escatologico.

La croce di Cristo non abolisce i sacrifici che gli uomini de-

vono compiere per purificarsi, ma pone il modello oggettivo cui gli uomini devono ispirarsi se vogliono veramente salvarsi, cioè se vogliono essere sicuri che i loro sacrifici non siano vani. Il cristianesimo infatti parla proprio di «salvezza» e non solo di «purificazione» (come invece faceva ad es. il Battista, influenzato, in questo, dall'orfismo presente negli ambienti essenici).

Ritenuto quello del Cristo il sacrificio più grande (in quanto il «figlio di dio» ha accettato di morire per i peccati degli uomini), ogni altro sacrificio - dice il cristianesimo - deve trovare nella croce la propria giustificazione. Il cristiano non ha bisogno di aspettare mille reincarnazioni prima di essere sicuro della propria purificazione. Ha soltanto bisogno di credere che il sacrificio di Cristo lo ha definitivamente liberato dal peso del peccato d'origine.

Paolo infatti dirà che «il giusto vive di fede», cioè per lui sarà anzitutto la fede nella grazia salvifica del dio-padre, mediata dal dio-figlio, che lo riscatterà dal peccato d'origine. I sacrifici personali, o rientrano in questa modalità religiosa di vivere la fede, oppure sono inutili. La reincarnazione non offre sicure garanzie.

Il tradimento del cristianesimo sta però proprio in questo, nell'aver trasformato la crocifissione in uno strumento di espiazione universale dei peccati dell'intera umanità (passata, presente e futura). Per il cristiano la croce non è stata la scelta etico-politica contingente di un rivoluzionario che aveva accettato di sacrificarsi per risparmiare al suo movimento politiche tragiche conseguenze, ma è diventata la scelta necessaria del «figlio di dio» di sacrificarsi per impedire che la colpa d'origine pesasse sull'uomo come un'eterna maledizione. Il Cristo sulla croce avrebbe dimostrato che la decisione di dio di perdonare gli uomini era irrevocabile.

L'ottimismo del cristianesimo non è quindi rivolto al presente ma solo al futuro, cioè al momento in cui con la parusia del Cristo renderà evidente a tutto il genere umano il valore di questo sacrificio religioso.

In questo senso la differenza tra cattolici e ortodossi è minima. Per i primi il Cristo «doveva» morire per adempiere alla volontà del padre, nel senso cioè che la colpa d'origine poteva essere riscattata solo con un sacrificio cruento (la chiesa cattolica è nata come chiesa *giuridica*, prima di diventare chiesa politica). Oggetto del sacrificio non poteva essere che il dio-figlio, poiché nessun sacrificio

umano avrebbe potuto placare l'ira del dio-padre. D'altra parte proprio tale sacrificio offre agli uomini la sicurezza del perdono (e questo concetto - come si sa - porterà i cattolici a giustificare l'uso arbitrario della libertà *politica*, e i protestanti a giustificare l'uso arbitrario della libertà *economica*).

Per gli ortodossi invece l'incarnazione del dio-figlio sarebbe avvenuta anche senza peccato d'origine, mentre il sacrificio del Cristo, pur in presenza delle conseguenze del peccato d'origine, non è avvenuto senza il libero consenso del dio-figlio (questa è in nuce la differenza tra il vangelo manipolato di Giovanni e i Sinottici). Né si deve pensare che il Cristo non avrebbe potuto riscattare le colpe degli uomini senza morire sulla croce. Gli ortodossi cioè avvolgono nel mistero il fatto che gli uomini siano stati perdonati definitivamente proprio nel momento in cui compivano il delitto più orrendo della storia.

Greci ed ebrei nel mondo classico

Il politeismo del mondo greco classico non era racchiuso in nessun libro ed era essenzialmente di tipo mitologico, con due tipologie di personaggi cui le città avevano riservato forme di culto: gli *eroi* e le *divinità*.

A eccezione di poche sette marginali (p. es. l'orfismo) non esisteva in quel mondo un equivalente alla «sacra scrittura» ebraica, che esponesse in forma definita e assoluta le verità della fede (per quanto lo stesso Antico Testamento sia stato oggetto di molteplici manipolazioni, a seconda delle esigenze dei potenti di turno: basti pensare a quella di Esdra).

Non c'era comunque spazio per il dogmatismo nel mondo greco. Le credenze veicolate dai miti non avevano un carattere di obbligatorietà, non costituendo un corpo dottrinario che doveva offrire certezze indiscutibili sul piano intellettuale.

D'altra parte, se si escludono alcuni precetti fondamentali e i famosi Dieci comandamenti (ch'erano peraltro delle regole di comportamento pratico, ancora oggi in vigore peraltro, quelli laici, in tutte le legislazioni del mondo), anche l'ebraismo su molti aspetti religiosi ha conservato opzioni interpretative molto diverse (in riferimento p. es. alla vita ultraterrena, all'immortalità dell'anima, alla re-

surrezione dei corpi ecc.).

A ben guardare son pochissime le cose che distinguono a tutt'oggi un ebreo da un non ebreo: la circoncisione, il sabato, il monoteismo assoluto, l'irrapresentabilità di dio, le regole dietetiche... Poi ci sono le feste e i culti che indicano se uno è solo «credente» o anche «praticante».

È dunque vero, il mondo greco classico non ha mai avuto neppure un dogma, ma nessuno, se non gli induisti, oggi crede nel politeismo, mentre gli ebrei credono nelle stesse cose di quattromila anni fa e non possiamo certo dire che gli ebrei abbiano dato alla storia dell'umanità meno cultura dei greci.

Ancora oggi gli ebrei possono sentirsi tali in qualunque parte del mondo sulla base di pochissime regole da rispettare. Una cosa del genere sarebbe stata impensabile per un greco, proprio perché il greco aveva molto sviluppato il senso dell'*individuo*, della sua libertà personale, della sua solida identificazione a una stirpe e a una città.

L'ebreo invece aveva il senso del *collettivo*, ed è noto che un qualunque collettivo, per sopravvivere, deve darsi delle regole sufficientemente rigorose, specie se attorno a sé è circondato da popolazioni che la pensano diversamente.

L'eroe greco aveva più che altro il compito di infrangere delle regole che altri (i popoli nemici, gli dèi e lo stesso fato) gli volevano imporre. L'eroe greco viene sempre presentato come uno che non vuol sottostare a delle regole che nella narrazione del mito vengono considerate negative. Il che non significa che lo fossero davvero.

A noi son giunti dei miti che avevano lo scopo di mostrare la *necessità* del passaggio dal comunismo primordiale (clanico-tribale) allo schiavismo. È evidente quindi che quando si descrive Ulisse intento a raggirare e a ferire il pastore e agricoltore Polifemo, il lettore doveva essere messo in grado di credere che ne avesse *tutte le ragioni*, proprio perché era lui, Ulisse, che doveva rappresentare la *necessità della transizione*. Polifemo invece doveva essere raffigurato come un essere mostruoso, che indicasse il passato da abbandonare senza rimpianti.

Non a caso Polifemo rappresenta l'ateismo, che, proprio perché tale, è qualcosa di disumano, mentre Ulisse può dimostrare il proprio culto degli dèi, fatto passare per «tradizionale» e «civile». E

così il lettore dell'Odissea non riesce a comprendere che l'assenza di qualunque dio, nella vita di Polifemo, era un segno di spirito collettivistico, mentre il bisogno di avere tanti dèi era segno di affermazione individualistica e antagonistica dei rapporti sociali.

Se si guarda invece l'epopea abramitica e mosaica il processo è del tutto rovesciato: questi due eroi devono far uscire il loro popolo da una condizione di schiavitù per cercare di recuperare qualcosa del paradiso primordiale. E quando si danno delle regole e delle leggi devono per forza essere tassativi, proprio perché lo schiavismo, nell'area mesopotamica, mediterranea e nord-africana, era diventato imperante.

L'eroe greco doveva dimostrare che lo schiavismo (basato sui commerci, l'astuzia, la forza militare, l'inganno, la religione, le istituzioni di potere, la soggezione del debole, della donna, della natura, la cultura scritta ecc.) era assolutamente superiore alla civiltà agricolo-pastorale in cui il concetto di proprietà privata neppure esisteva.

E lo dimostrava non attraverso dei legislatori come Mosè, ch'erano anche leader politici, o dei capi-tribù come Abramo, ma attraverso degli intellettuali che, col passar del tempo, elaborarono un'infinità di canti epici, poesie liriche e corali, inni, opere tragiche e comiche... Sono questi poeti, al servizio dei potenti, che costruiscono la mitologia, che è sempre una giustificazione romanzata, edulcorata, mistificata di scelte arbitrarie, compiute da quegli stessi potenti che li hanno nel libro-paga.

Certo, esiste anche una mitologia che si oppone ai potenti (p.es. Prometeo), ma essa non è mai in grado di porre le basi per uscire dallo schiavismo; anzi con Dioniso ci si oppone alla dittatura degli schiavisti rinunciando a qualunque forma di regola, facendo del sesso e delle bevande inebrianti la fonte di tutte le trasgressioni.

Nel mondo ebraico invece si ha bisogno di un legislatore che dia al popolo il senso dell'unità e della diversità (rispetto alle civiltà schiavistiche limitrofe). Qualunque scimmiettamento di queste civiltà, qualunque tentativo di imitazione è destinato a finire male. Quando si afferma la monarchia di Saul, Davide e Salomone, quando si accettano i condizionamenti di tipo «ellenistico», i risultati sono sempre catastrofici: la nazione si divide, s'indebolisce di fronte al nemico, viene invasa e deve soffrire la schiavitù, l'esilio e umiliazioni

d'ogni sorta.

Gli ebrei non riuscirono mai a tornare al comunismo primitivo, ma il fatto che non siano mai diventati una grande potenza, dimostra la presenza di uno straordinario scrupolo all'interno di questa civiltà.

Il messaggio di Gesù Cristo, poi storpiato dalla predicazione petro-paolina, voleva proprio innestarsi in quella esigenza plurisecolare che gli ebrei avevano avuto di voler recuperare lo stato edenico perduto, a causa del peccato dell'arbitrio individuale contro le regole non scritte del collettivo primordiale.

Ammazzando il messia, gli ebrei han perso una grande occasione e forse avrebbero potuto risparmiarsi, a loro e a noi, la mistificazione cristiana. Tuttavia l'esigenza di un ritorno all'innocenza primordiale resta, nonostante tutte le loro debolezze.

Filosofia e religione nel I sec. d.C.

Quando, nel I sec. d.C., la filosofia si trasforma in una religione, si ritorna, in un certo senso, alle origini orfiche, pre-filosofiche, ma senza l'ingenuità di allora. La nuova religione vuole porsi come superamento di una filosofia astratta, aristocratica, isolata. Ma ciò che essa propone non è meno astratto, anche se, nell'immediato, appare come un credo «popolare», con tanto di riti, dogmi e sacramenti: una vera consolazione sociale per l'aldilà.

Engels direbbe che, dati i tempi, cioè le condizioni storico-oggettive, questo era inevitabile. In realtà, invece di parlare d'inevitabilità bisognerebbe attribuire quei limiti a delle cause soggettive, cioè allo scarso livello di consapevolezza politica dell'alternativa.

Gli uomini (e questo è possibile anche oggi e lo sarà anche domani) non avevano sufficiente fiducia nelle loro capacità di trasformare le cose. Forse perché pensavano che le cose potessero trasformarsi da sole, o con l'aiuto di qualche leader carismatico.

Questa sfiducia è certo il prodotto soggettivo di un limite oggettivo, ma non si può sostenere che il limite oggettivo di allora fosse molto più grande di quello odierno. Questo è un modo di vedere le cose positivistic.

Bisognerebbe invece dire che i limiti oggettivi sono in relazione all'ambiente in cui gli uomini vivono. Non si può infatti soste-

nera che nei secoli passati la liberazione sociale non fosse possibile perché non ne esistevano ancora i presupposti materiali. Non si può condannare il passato in nome del presente, altrimenti si finisce col rimandare a un futuro imprecisato quella liberazione che nel presente non si è stati capaci di realizzare.

Le condizioni dunque c'erano: solo che gli uomini non le hanno sapute sfruttare. La liberazione era possibile in relazione al livello di consapevolezza raggiunto. La rinuncia (più o meno volontaria) a questa liberazione non ha affatto aumentato, storicamente, la consapevolezza della sua necessità, poiché tale consapevolezza resta sempre un frutto della *libertà*. Ai fini della liberazione gli uomini di oggi non sono più avvantaggiati di quelli di duemila anni fa, solo perché ci sono duemila anni di storia che li separano. La differenza fra gli uomini di oggi e quelli di allora sta unicamente in questo: la liberazione oggi riguarda il *mondo intero*.

Coscienza e persona nel cristianesimo

Il cristianesimo ha notevolmente sviluppato il concetto di «persona», introducendo, per così dire, il valore della responsabilità personale, l'idea di libera scelta, il primato della coscienza...

Prima del cristianesimo era considerato «persona» solo l'individuo che disponeva di un certo potere o che ricopriva un qualche ruolo ufficialmente riconosciuto. Non si era «persona in sé», a prescindere da tutto, ma soltanto in rapporto a qualcosa di estrinseco. Il valore di una persona era dato da qualcosa di «esterno», che l'individuo doveva «possedere» per essere considerato qualcuno.

Nel mondo romano occorreva almeno lo status di *cittadino libero*: cosa che distingueva il romano dallo straniero, il libero dallo schiavo. Poi naturalmente vi erano i ruoli politici, sociali, culturali, religiosi. Fra i cittadini liberi, l'uomo era più «persona» della donna, e il vecchio più del giovane.

Il cristianesimo invece, dando importanza al concetto di «persona in sé», ha avuto il coraggio di affermare che l'essere umano, in coscienza, può essere «libero» anche se fisicamente o giuridicamente è «schiavo». Questo concetto fu rivoluzionario, poiché poteva impedire al potere costituito di servirsi del concetto di «ruolo» in maniera arbitraria.

È vero che il cristianesimo sosteneva che alle autorità bisognava obbedire non solo per «dovere» (come sempre era stato), ma anche per «motivi di coscienza» (col che si può pensare che il cristianesimo abbia legittimato eticamente il servilismo dei cittadini nei confronti delle autorità costituite); ma è anche vero che, una volta introdotto il concetto di «coscienza», il cristianesimo veniva inevitabilmente a porsi in maniera concorrenziale col potere costituito, in quanto, se da un lato, il cristiano poteva predicare la subordinazione, dall'altro poteva anche predicare il contrario, a seconda delle circostanze contingenti, ovvero degli interessi in gioco.

In tal senso si può tranquillamente affermare che il cristianesimo, circoscrivendo il concetto di «coscienza» nell'angusto ambito della religione, ha fatto di questa uno strumento politico da poter usare anche in maniera eversiva (cosa che nell'ambito del paganesimo assai raramente avveniva: le religioni pagane che si opponevano al sistema, normalmente predicavano l'evasione dalla realtà).

La storia del cristianesimo ha dimostrato che ogniqualvolta le autorità cristiane chiedevano al credente di servirsi della propria coscienza per opporsi all'autoritarismo (vero o presunto) delle autorità laico-statali, lo scopo era anzitutto quello di aumentare i poteri politici della chiesa, cioè quello di servirsi dell'obiezione di coscienza per trasferire il totalitarismo da un potere istituzionale a un altro. Questo almeno è quanto è accaduto nell'ambito del cattolicesimo-romano. Eccezioni se ne possono trovare nei primissimi secoli della nostra era o in molti fenomeni ereticali, allorché i credenti si servivano della loro coscienza per opporsi anche al totalitarismo della chiesa.

Fintanto che il primato della *coscienza* sul *ruolo* è rimasto organico all'esperienza ecclesiale comunitaria, i vantaggi sul piano socio-culturale sono stati notevoli per la chiesa; e proprio in forza di questi vantaggi il cristianesimo ha potuto vincere la propria battaglia sul paganesimo.

I guai sono venuti quando il cristianesimo, nella forma storica del cattolicesimo-romano, ha rinunciato politicamente alla prassi comunitaria, trasformando il ruolo del pontefice in una monarchia teocratica assoluta. La conseguenza è stata la trasformazione del valore della persona in un concetto meramente astratto, oggetto di speculazione filosofica, cui appellarsi soprattutto quando la prassi indi-

vidualistica (si pensi a quella borghese-protestantica) comportava degli eccessi pericolosi.

Nel momento stesso in cui la contraddizione fra politica autoritaria del clero cattolico e collettivismo più o meno democratico delle masse contadine è giunta al limite della intollerabilità, è nato il protestantesimo, che ha legittimato l'individualismo borghese anche sul piano sociale. Ed è stato così che è poi nato il capitalismo.

Il capitalismo poteva nascere solo in un ambito che «cattolico» era più sul piano *teorico* che *pratico*, più sul piano *politico* che *sociale*. A questo punto le alternative erano due: o il cattolicesimo si trasformava in protestantesimo, permettendo al capitalismo d'impor-si con relativa facilità; oppure il capitalismo in fieri veniva politicamente costretto a ridimensionarsi, onde permettere al feudalesimo di sopravvivere. In Italia la chiesa cattolica scelse, attraverso la Contro-riforma, questa seconda strada.

A questo punto ci si può chiedere: perché il protestantesimo non ha promosso lo schiavismo invece del capitalismo? Perché lo schiavismo avrebbe potuto promuoverlo solo in termini non-cristiani, cioè solo là dove non fosse esistita alcuna coscienza cristiana (sul valore della persona).

Il capitalismo non è che la maschera cristiana dello schiavismo, cioè è il modo cristiano individualistico (e quindi protestante) di vivere lo schiavismo in un ambito dominato ideologicamente dal cristianesimo. Infatti, il capitalismo, a differenza dello schiavismo, garantisce formalmente la libertà a tutti i cittadini e lavoratori.

Questa maschera non è stata necessaria nei paesi extra-europei, dove, anche se sul piano pratico l'esigenza comunitaria si manifestava con un certo vigore, non si era ancora arrivati, in mancanza della profondità del cristianesimo, a elaborare un'ideologia del valore assoluto della persona. L'individuo veniva semplicemente considerato come una parte del tutto e mai, in nessun caso, come un elemento che, in virtù della propria consapevolezza di sé, poteva porsi al di sopra dei limiti comunitari e naturali.

Il cristianesimo ha vinto sulle culture non cristiane perché ha imposto il dominio politico e ideologico della *persona astratta* sul collettivo concreto, che ancora non aveva sufficiente consapevolezza della propria forza morale. Ed era il dominio di una istituzione che di umano non aveva e ancora oggi non ha più nulla, se non le parole

astratte sulla dignità umana, sui diritti umani, che nella sostanza si traduce nella consapevolezza di poter usare la libertà per compiere le azioni più negative.

Naturalmente c'è un rovescio della medaglia, che il cattolicesimo-romano non poteva prevedere: l'uso arbitrario del concetto di «persona» è possibile appunto perché questo concetto esiste. La sua esistenza può indurre gli esseri umani a considerare negativamente ogni forma di abuso e di arbitrio.

Le culture non cristiane, schiavizzate dal cattolicesimo-romano e dal protestantesimo, possono trovare nel cristianesimo originario la forza per emanciparsi, anche se la storia ha dimostrato, nel frattempo, che tale emancipazione può avvenire solo se i valori del cristianesimo vengono definitivamente laicizzati.

Stoicismo e cristianesimo

Davvero il cristianesimo proviene dallo stoicismo? Fino a che punto? Certamente quello greco può aver influito sul cristianesimo petro-paolino. Ma come si può pensare che lo stoicismo di Marc'Aurelio, vissuto oltre un secolo e mezzo dalla nascita di Cristo, non sia stato minimamente influenzato dal cristianesimo?

Dovremmo piuttosto chiederci il contrario: perché, pur ereditando molti precetti e teorie di derivazione cristiana, gli imperatori continuarono a perseguire questa concezione di vita fino a Diocleziano? Avevano forse capito ch'era l'unica alternativa di un certo spessore al fallimento del loro impero e non volevano ammetterlo? In altre parole lo stoicismo romano si poneva come una forma di laicizzazione del cristianesimo, proprio perché voleva costituirne una valida alternativa? È forse possibile sostenere che il neo-platonismo di Plotino (che è una forma di stoicismo spiritualizzato) veniva a porsi come filosofia laicizzata del cristianesimo, disposta a lasciarsi strumentalizzare dal potere dominante, pur di non permettere il trionfo della chiesa?

Se è così, allora bisogna dire che il cristianesimo non è altro che una forma di stoicismo in cui l'elemento ecclesiastico (concorrenziale a quello imperiale) gioca un ruolo particolarmente rilevante (in Europa occidentale la chiesa diventerà addirittura uno Stato autonomo rispetto al potere imperiale).

Lo stoicismo romano era caratterizzato da una contraddizione insostenibile: da un lato si sforzava di migliorare la condizione degli schiavi, iniziando a considerarli come esseri umani e trasformandoli in coloni; dall'altro continuava a perseguitare i cristiani che chiedevano la stessa cosa. Lo stoicismo appare come la filosofia di vita di un impero che non può più espandersi, ma solo difendersi e che avverte i confini di questo vastissimo impero sempre più minacciati dai cosiddetti «barbari»; e di fronte a questa minaccia sa benissimo di non poter contare sui cristiani, che considera come dei nemici interni, possibili alleati degli stranieri che premono in massa ai confini.

Solo con Costantino si capirà che se non si scende a patti coi cristiani, i confini non potranno essere difesi. La mancanza di un patto significativo nella parte occidentale dell'impero determinerà la sua rovinosa caduta, mentre nella parte orientale si andrà avanti, tra alti e bassi, per altri mille anni.

Lo stoicismo romano (sino alla sua forma spiritualizzata del plotinismo) non rappresenta altro che la filosofia della paura di dover perdere tutto: è il tentativo, disperato, da parte del potere politico, di prendersi il meglio (dal punto di vista etico) del cristianesimo, senza però concedere nulla su quello politico (assolutamente non si vuole rinunciare né alla divinizzazione del principe né allo schiavismo). Non si vuole riconoscere la chiesa come un «potere religioso»: questo è ancora molto evidente nell'imperatore Giuliano l'apostata. In fondo le tradizioni pagane non avevano mai messo in discussione il potere assoluto dello Stato.

Quando, a partire da Costantino, si comincerà a capire che l'impero poteva concedere una parte del proprio potere politico alla chiesa, per poter continuare a comportarsi come «impero schiavista», il gioco sarà fatto. Sarà però un gioco che durerà poco, in quanto l'arrivo delle tribù barbariche imporrà un sistema *servile* e non schiavile.

Conclusione

La motivazione per cui i cristiani venivano perseguitati dai Romani due millenni fa, si basava su un aspetto ideologico che oggi riteniamo insensato, cui i cristiani contrapponevano una posizione altrettanto ideologica e non meno insensata.

Perché venivano perseguitati? Semplicemente perché non accettavano la natura divina dell'imperatore. L'ideologia pagana dei Romani pretendeva il culto religioso da attribuire a un dittatore politico-militare. La religione, per loro, non era un affare privato.

Nell'impero si era inventato il culto della personalità, con cui opporsi alla falsa democrazia del Senato, nella quale confluivano gli interessi dei latifondisti e della ricca borghesia. Questa tipologia di culto religioso, riservato a una persona umana, i Romani l'avevano appresa dall'Egitto e dalle monarchie orientali: non faceva parte della loro cultura originaria.

I cristiani vi si opponevano perché condizionati dalla cultura ebraica, da cui inizialmente provenivano, la quale attribuiva una natura divina autentica solo alla divinità o a ciò che astrattamente la rappresentava (p.es. la Sapienza, lo Spirito o il Logos).

Quando alcuni ebrei iniziarono a parlare di Cristo risorto, dovevano per forza riferire la natura divina anche a un essere umano, che però, per loro, era per così dire «speciale», in quanto divino-umano. Cristo veniva considerato di natura divina in quanto «unigenito Figlio di Dio». La parola «unigenito» implicava una assoluta *esclusività*, impensabile per qualunque altro essere umano. Cioè praticamente i cristiani negavano una cosa assurda (la divinità dell'imperatore) sulla base di un'altra cosa assurda (la divinità appartenente a Dio-Padre, al Figlio e allo Spirito Santo).

Oggi uno scontro ideologico del genere non avrebbe alcun senso, non solo perché non c'è nessun uomo che pretenda d'essere venerato come un dio (se lo facesse, verrebbe considerato un folle o comunque un megalomane), ma anche perché gli uomini tendono, ogni giorno di più, a considerare inesistenti le cosiddette «divinità».

Se davvero esiste un «dio», questo non può essere che l'uomo. Lo scontro quindi non è più tra una concezione dell'uomo e una

di dio, ma tra le varie concezioni in cui l'*umanità dell'uomo* può essere vissuta. Lo scontro è sul tipo di *umanità* che si vuole realizzare, sul senso della *democrazia*, sul significato dei *valori umani universali*.

I cristiani facevano sicuramente bene a opporsi alla presunta divinizzazione degli imperatori romani, ma i limiti entro cui lo facevano (quelli religiosi) oggi non hanno alcun senso, vanno superati come ogni divinizzazione unilaterale o esclusivistica.

Bibliografia

La bibliografia sulla storia della religione cristiana è ovviamente sterminata. La quasi totalità di questa letteratura è apologetica e inutile ai fini dell'analisi storico-scientifica del cristianesimo. Allo stesso tempo, non tutti i testi di analisi critica sono di buon livello. Spesso si soffermano su critiche di dettaglio, o puramente testuali, senza analizzare il contesto di fondo in cui si muove lo sviluppo della religione. Di seguito riportiamo alcuni testi che possono aiutare la formazione di una coscienza critica su questi argomenti.

Naturalmente, lo studio della religione non può esimersi dall'analisi diretta del testo, in questo caso, il Vecchio e Nuovo Testamento. Il problema è che, per le ragioni spiegate in precedenza, è difficile trovare un'edizione di questi testi che sia sufficientemente fedele sotto il piano storico. Occorre dunque confrontare versioni diverse, possibilmente di diverse chiese cristiane, sperando che le distorsioni dell'una elidano e non si aggiungano alle distorsioni dell'altra. L'ideale sarebbe poter leggere una traduzione diretta dei manoscritti più antichi che abbiamo. Ma rimane il fatto che, a meno che non si leggano l'aramaico o le altre lingue in cui i manoscritti furono composti, occorre comunque fidarsi della traduzione. Anche qui, comparare diverse traduzioni può aiutare a capire che cosa ci fosse effettivamente scritto nel testo. Fermo restando che l'interpretazione di un testo sacro non è un problema filologico o religioso ma in ultima analisi storico e politico. Lo stesso testo, in diverse condizioni storiche può produrre effetti diversissimi. Non muta lo scrupolo esegetico, mutano le circostanze materiali in cui gli uomini si avvicinano alla lettura.

Sulla storia della chiesa o del cristianesimo (soprattutto primitivo)

Adriani M., *L'Europa cristiana dal declino della romanità alle soglie dell'anno Mille*, Roma 1971

Allard P., *Storia critica delle persecuzioni*, Firenze 1913-18

Annali di storia dell'esegesi. Il sacrificio nel giudaismo e nel cristia-

- nesimo. Vol. 18/1: 2001, EDB
- Bardy G., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, ed. Jaca Book 1975
- Baslez M. F., *Bibbia e storia. Giudaismo, ellenismo, cristianesimo*, Paideia
- Bihlmeyer K. – Tuechle H., *Storia della chiesa*, vol. I, ed. Morcelliana 1985
- Boissier G., *La fin du paganisme*, vol. I, ed. Hachette, Paris
- Brandon S. G. F., *Gesù e gli Zeloti*, Rizzoli, Milano 1983
- Brezzi P., *Breve storia del cristianesimo*, Napoli 1957
- Brezzi P., *Cristianesimo e impero romano fino alla morte di Costantino*, Roma 1942
- Brezzi P., *Dalle persecuzioni alla pace di Costantino*, ed. Studium 1960
- Brezzi P., *Il cristianesimo nella storia. Saggi di metodologia storiografica*, Bonacci Roma 1993
- Brezzi P., *Storia del cattolicesimo*, Roma 1965
- Bultmann R., *Il Cristianesimo primitivo*, Garzanti, Milano 1964
- Buonaiuti E., *La Chiesa Romana*, Milano, Gilardi e Noto, 1933 (Il Saggiatore, Milano 1971)
- Buonaiuti E., *Saggi di storia del cristianesimo*, Vicenza 1957
- Buonaiuti E., *Storia del Cristianesimo. Origini e sviluppi teologici, culturali, politici di una religione*, Newton & Compton 2002
- Burekhardt J., *L'età di Costantino*, ed. Sansoni 1957
- Cacitti R., *Dal Gesù storico al cristianesimo imperiale. Percorsi dentro la storia delle origini cristiane*, Gaspari
- Caredio M., *Il Messia e il Potere*, Edizioni Kineret, S. Pellegrino Terme 1995
- Cascioli L., *La favola di Cristo*, Viterbo 2001
- Cascioli L., *La morte di Cristo*, Viterbo 2002
- Catalano B., *Dietro le quinte del cristianesimo*, ed. Lulu 2009-2010
- Cezard L., *Histoire juridique des persécutions contre les chrétiens de Néron à Septime-Sévère*, Paris 1911
- Clévenot M., *I cristiani e il potere*, Borla
- Craveri M., *L'eresia*, Mondadori, Milano 1996
- Cristianesimo e storia. Rapporti e percorsi*, Studium
- Cullmann O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo*, EDB

- Daniélou J., *I Manoscritti del Mar Morto e le Origini del Cristianesimo*, Ed. Archeosofica, Roma 1990
- Daniélou J., *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle dottrine cristiane prima di Nicea*, EDB
- Deschner K., *La croce della Chiesa. Storia del sesso nel cristianesimo*, Massari
- Deschner K., *Storia criminale del cristianesimo*. Vol. 1: *L'Età arcaica*, Vol. 2: *Il tardo antico*, Vol. 3: *La Chiesa antica*, ed. Ariele
- Devoti D. – Filoramo G., *I primi cristiani*, ed. SEI 1981
- Dodds E. R., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, ed. La Nuova Italia 1970
- Donini A., *Breve storia delle religioni*, Newton & Compton (Editori Riuniti)
- Donini A., *Enciclopedia delle religioni*, Teti
- Donini A., *Storia del cristianesimo. Dalle origini a Giustiniano*, Teti 1977
- Erba A. M.; Guiducci P. G., *La Chiesa nella storia. Duemila anni di cristianesimo*, Ellenici
- Donnini D., *Cristo, una vicenda storica da riscoprire*, R. Massari Editore, Roma 1994
- Falco G., *La santa romana repubblica*, ed. Ricciardi 1958
- Festa F. S.; La Rocca T., *Scritti marxisti sulla religione*. Antologia di testi, Queriniana
- Fracassini U., *L'impero e il cristianesimo da Nerone a Costantino*, 1913
- Frazer J., *Il ramo d'oro*, Newton
- Gentile P., *Storia del Cristianesimo*, Bibl. Un. Rizzoli, Milano 1975
- Grant R. M., *Cristianesimo primitivo e società*, ed. Paideia 1987
- Gregoire H., *Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles 1964
- Guignebert C., *Il Cristianesimo antico*, ed. Ubaldini, Roma 1973
- Hammann G., *Storia del diaconato. Dal cristianesimo delle origini ai riformatori protestanti del XVI secolo*, Qiqajon
- Harnack A. von, *Cristianesimo, storia, società*, ETS
- Harnack A. von, *La missione e la propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Torino 1906
- Harnack A. von, *La storia del dogma*, Claudiana, Torino 2006
- Il pensiero politico cristiano dai Vangeli a Pelagio*, a cura di G. Barbero, ed. UTET 1962

- Jedin H., *Storia della chiesa*, vol. I, ed. Jaca Book Milano 1972
- K. Deschner, *Il gallo cantò ancora. Storia critica della Chiesa*, ed. erre-emme 1998
- Kautsky K., *L'origine del cristianesimo*, Samonà e Savelli
La Chiesa Cattolica nella storia dell'umanità (vol. I), a c. di P. Brezzi, Fossano 1963
- Lane Fox R., *Pagani e cristiani*, ed. Laterza 1991
- Lebreton J. – Zeiller J., *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana*, Roma 1957
- Lebreton J. – Zeiller J., *Histoire de l'Eglise*, vol. I, Paris 1946
- Leoni A., *Storia militare del Cristianesimo*, Piemme
- Lepelley C., *L'impero romano e il cristianesimo*, ed. Mursia 1970
- Loisy A., *Le origini del Cristianesimo*, Einaudi, Torino 1942
- Lombardi G., *Persecuzioni Laicità Libertà religiosa*, ed. Studium 1991
- Lortz J., *Storia della chiesa nello sviluppo delle sue idee*, vol. I, ed. Paoline 1968
- Mac Mullen R., *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano*, ed. Laterza 1989
- Maguire D. C., *Il cuore etico della tradizione ebraico cristiana. Una lettura laica della Bibbia*, Cittadella
- Manacorda G., *Lettura laica della Bibbia*, Editori Riuniti
- Manaresi A., *L'impero romano e il cristianesimo*, 1914
- Mantero T., *Breve introduzione allo studio della storia delle religioni*, Tilgher-Genova
- Marguerat D., *La prima storia del cristianesimo. Gli atti degli apostoli*, San Paolo Edizioni
- Markus R. A., *Christianity in the Roman World*, Thames and Hudson, London 1974
- Marx K., Engels F., *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti
- Marx K., Engels F., *Scritti sulla religione*, Garzanti
- Mazzarino S., *La fine del mondo antico*, ed. Garzanti 1959
- Meeks W. A., *I cristiani dei primi secoli*, ed. Il Mulino 1992
- Moreau J., *La persécution du Christianisme dans l'Empire Romain*, Paris 1956
- Moreschini C., *Cristianesimo e impero*, ed. Sansoni 1973
- Omodeo A., *Saggi sul Cristianesimo antico*, Napoli 1958
- Paribeni R., *Da Diocleziano alla caduta dell'impero romano*, Roma

1942

- Pascal C., *L'incendio di Roma e i primi cristiani*, Torino 1900
- Perrotta R., *Hairéseis*, ed. Dehoniane
- Peruzzi W., *Il cattolicesimo reale. Attraverso i testi della Bibbia, dei papi, dei dottori della chiesa, dei concili*, 2008, ed. Odradek
- Pesce M., *Dio senza mediatori. Una tradizione teologica dal giudaismo al Cristianesimo*, Paideia, Brescia 1979
- Pesce M., *Il cristianesimo e la sua radice ebraica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994
- Pesce M., *Le due fasi della predicazione di Paolo. Dall'evangelizzazione alla guida delle comunità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994
- Pesce M., *Antropologia delle origini cristiane* (con Adriana Destro), Laterza, Bari 1995 (2008)
- Pesce M., *Come nasce una religione. Antropologia e esegesi del Vangelo di Giovanni* (con Adriana Destro), Laterza, Bari-Roma 2000
- Pesce M., *Forme culturali del cristianesimo nascente* (con Adriana Destro), Morcelliana, Brescia 2005 (2008)
- Pincherle A., *Introduzione al Cristianesimo antico*, ed. Laterza, Bari 1978
- Pollastri A.; Cocchini F., *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Borla
- Prete S., *Cristianesimo e impero romano*, 1974
- Rahner H., *Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo*, ed. Jaca Book 1979
- Ravasi G., *Gli atti degli Apostoli. All'origine del cristianesimo*. Ciclo di conferenze (Milano, Centro culturale S. Fedele), EDB
- Renan E., *Marco Aurelio e la fine del mondo antico*, ed. Dall'Oglio 1955
- Ruggiero F., *La follia dei cristiani*, ed. Il Saggiatore, Milano 1992
- Rusca L., *Saggio sulle persecuzioni dei cristiani*, in *Plinio il Giovane, Carteggio con Traiano*, Milano 1963
- Schuré É., *I grandi iniziati. Rama, Krishna, Ermete, Mosè, Orfeo, Pitagora, Platone, Gesù. Breve storia segreta delle religioni*, Newton & Compton
- Simon M.; Benoît A., *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, Laterza
- Siniscalco P., *Il cammino di Cristo nell'impero romano*, ed. Laterza

1987

Sordi M., *I cristiani e l'impero romano*, ed. Jaca Book 1983

Sordi M., *Il cristianesimo e Roma*, ed. Cappelli 1965

Spinelli L., *Lo Stato e la chiesa. Venti secoli di relazioni*, ed. UTET 1988

Stauffer E., *Le Christ et les Césars*, Paris 1956

Stefanini L., *La Chiesa cattolica*, Brescia 1952

Storia del Cristianesimo. Origini e sviluppi teologici, culturali, politici di una religione, Newton & Compton

Storia del cristianesimo. Religione, politica, cultura. Vol. 1: Il nuovo popolo. Dalle origini al 250; Vol. 2: La nascita di una cristianità (250-430), Borla (Città Nuova)

Storia delle religioni, a cura di H. C. Puech, ed. Laterza Bari 1977

Tarditi C., *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia*, Marco Valerio

Tenace M., *Il cristianesimo bizantino. Storia, teologia, tradizione monastica*, Carocci

Tokarev S., *Le religioni del mondo antico*, Teti

Tranfo G., *La croce di spine*, Chinaski 2008

Vögtle A., *La dinamica degli inizi*, ed. Paoline

Voltaire F. - M. A., *Storia dell'affermazione del cristianesimo*, Bastogi Editrice Italiana

Whittaker T., *The Origins of Christianity*, London 1904

Wilson A.N., *Paolo l'uomo che inventò il cristianesimo*, Rizzoli, 1997

Alcuni saggi sulla storia del cristianesimo, in varie riviste, meritano d'essere letti: M. Sordi, in «Rivista di Storia della chiesa in Italia», n. 1 e 3/1960; v. Monachino, in «La scuola cattolica», n. 81/1953; M. Adriani, in «Rivista di studi romani» n. 1/1954; R. Vip-per, in «Rassegna sovietica», n. 12/1954; R. Lizzi, in «Storia e dossier», ottobre 1992.

Le **Storie di Roma** consultate sono state quelle di: Giannelli-Mazzarino, ed. Tumminelli 1962; S. I. Kovaliov, Editori Riuniti 1973; W. A. Meeks; H. M. Jones, ed. Il Saggiatore 1973; M. Rostovzev, ed. La Nuova Italia 1980; M. A. Levi, Torino 1963; L. Pareti, Torino 1955-60-61; E. Gibbon, ed. Einaudi 1967. Vedi anche *Enci-*

clopedia classica, a cura di P. E. Arias, sez. I vol. II tomo II, ed. SEI 1963. E la *Storia di Cambridge*, voll. VIII e IX. Si veda anche P. Brown, *Il mondo tardo antico*, ed. Einaudi, Torino 1974.

Bibliografia su Lulu

www.lulu.com/spotlight/galarico

- Cinico Engels. Oltre l'Anti-Dühring
- Amo Giovanni. Il vangelo ritrovato
- Pescatori di uomini. Le mistificazioni nel vangelo di Marco
- Contro Luca. Moralismo e opportunismo nel terzo vangelo
- Arte da amare
- Letterati italiani
- Letterati stranieri
- Pagine di letteratura
- L'impossibile Nietzsche
- In principio era il due
- Da Cartesio a Rousseau
- Le teorie economiche di Giuseppe Mazzini
- Rousseau e l'arcontropia
- Esegesi di Marx
- Maledetto capitale
- Marx economista
- Il meglio di Marx
- Io, Gorbaciov e la Cina (pubblicato dalla Diderotiana)
- Il grande Lenin
- Società ecologica e democrazia diretta
- Stato di diritto e ideologia della violenza
- Democrazia socialista e terzomondiale
- La dittatura della democrazia. Come uscire dal sistema
- Etica ed economia. Per una teoria dell'umanesimo laico
- Preve disincantato
- Che cos'è la coscienza? Pagine di diario
- Che cos'è la verità? Pagine di diario
- Scienza e Natura. Per un'apologia della materia
- Siae contro Homolaicus
- Sesso e amore
- Linguaggio e comunicazione
- Homo primitivus. Le ultime tracce di socialismo
- Psicologia generale
- La colpa originaria. Analisi della caduta

- Critica laica
- Cristianesimo medievale
- Il Trattato di Wittgenstein
- Laicismo medievale
- Le ragioni della laicità
- Diritto laico
- Ideologia della Chiesa latina
- Esegesi laica
- Per una riforma della scuola
- Interviste e Dialoghi
- L'Apocalisse di Giovanni
- Spazio e Tempo
- I miti rovesciati
- Pazienza e distèin in Walter Galli
- Zetesis. Dalle conoscenze e abilità alle competenze nella didattica della storia
- La rivoluzione inglese
- Cenni di storiografia
- Dialogo a distanza sui massimi sistemi
- Scoperta e conquista dell'America
- Il potere dei senzadio. Rivoluzione francese e questione religiosa
- Dante laico e cattolico
- Grido ad Manghinot. Politica e Turismo a Riccione (1859-1967)
- Ombra delle cose future. Esegesi laica delle lettere paoline
- Umano e Politico. Biografia demistificata del Cristo
- Le diatribe del Cristo. Veri e falsi problemi nei vangeli
- Ateo e sovversivo. I lati oscuri della mistificazione cristologica
- Risorto o Scomparso? Dal giudizio di fatto a quello di valore
- Cristianesimo primitivo. Dalle origini alla svolta costantiniana
- Le parabole degli operai. Il cristianesimo come socialismo a metà
- I malati dei vangeli. Saggio romanizzato di psicopolitica
- Gli apostoli traditori. Sviluppi del Cristo impolitico
- Grammatica e Scrittura. Dalle astrazioni dei manuali scolastici alla scrittura creativa
- La svolta di Giotto. La nascita borghese dell'arte moderna
- Poesie: Nato vecchio; La fine; Prof e Stud; Natura; Poesie in strada; Esistenza in vita; Un amore sognato

Indice

Introduzione.....	5
Storia di Israele.....	8
Grandezza e limiti di Samuel Brandon.....	22
La nascita del cristianesimo.....	27
Introduzione.....	27
La Palestina prima di Cristo.....	29
La riscrittura del messaggio evangelico.....	36
Ingredienti della riscrittura.....	44
Il tradimento del cristianesimo primitivo.....	59
Paolo di Tarso e la spolticizzazione del Cristo.....	73
L'opposizione di principio fra Stato romano e Chiesa cristiana.....	77
Le persecuzioni anticristiane nella storia di Roma.....	87
Le persecuzioni anticristiane nelle fonti storiche più antiche.....	101
L'epistola di Plinio il Giovane.....	101
Il rescritto di Traiano.....	104
Due notizie di Svetonio.....	106
Il resoconto di Tacito.....	109
La svolta costantiniana.....	113
Le persecuzioni e il concetto di separazione fra Stato e chiesa.....	124
La teologia politica di Ambrogio e di Damaso.....	127
Il cristianesimo primitivo nella storiografia russa.....	135
Inquadramento generale.....	135
Dalla scuola mitologica a quella storica.....	140
Che cos'è la verità storica?.....	146
Perché il cristianesimo primitivo vinse?.....	152
Schiavismo e cristianesimo.....	164
Appendici.....	170
Lettera di Plinio il Giovane.....	170
La risposta dell'imperatore Traiano.....	172

Una postilla su orfismo e cristianesimo.....	173
Greci ed ebrei nel mondo classico.....	175
Filosofia e religione nel I sec. d.C.....	178
Coscienza e persona nel cristianesimo.....	179
Stoicismo e cristianesimo.....	182
Conclusione.....	184
Bibliografia.....	186
Bibliografia su Lulu.....	193