

**ROA**  
Studies Series

A. M. Mazzanti, I. Vigorelli (a cura di)

**Krisis e cambiamento in età tardoantica**  
*Riflessi contemporanei*



# KRISIS E CAMBIAMENTO IN ETÀ TARDOANTICA

RIFLESSI CONTEMPORANEI

ANGELA MARIA MAZZANTI – ILARIA VIGORELLI  
(a cura di)



EDUSC

Ricerche di ontologia relazionale

Terzo volume

Atti del Convegno “*Krisis* e cambiamento in età tardoantica”,  
organizzato dall’Associazione “Patres” in collaborazione con  
Università di Bologna, Pontificia Università della Santa Croce,  
Università di Perugia.  
6-7 aprile 2016 Dipartimento di Storia Culture Civiltà – *Alma Mater  
Studiorum* – Università di Bologna

Prima edizione 2017

Grafica e impaginazione: Gianluca Pignalberi (in  $\text{\LaTeX} 2_{\epsilon}$ )  
Copertina di Sonia Vazzano

© 2017 – ESC S.R.L.

Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma

Tel. (39) 06 45493637

info@educ.it

www.edizionisantacroce.it

ISBN 978-88-8333-682-9

## INDICE

---

PREFAZIONE	7
1 INTRODUZIONE <i>Angela Maria Mazzanti</i>	9
I <i>KRISIS</i> : INDAGINI ESEMPLIFICATIVE	31
2 PERCEZIONE DELLA CRISI NEL DIVENIRE DELLE LINGUE CON PARTICOLARE RIFERIMENTO AL LATINO CRISTIANO <i>Moreno Morani</i>	33
3 CRISI E <i>KRISIS</i> NELL’APOCALITTICA GIUDAICA <i>Maria Vittoria Cerutti</i>	51
4 CRISI E LEGITTIMITÀ A ROMA <i>Alfredo Valvo</i>	77
5 AUX ORIGINES DE LA CRISE. PARMÉNIDE D’ELÉE ET PAUL DE TARSE <i>Michel Fattal</i>	87

- 6 «CHI NON È CONTRO DI NOI, È PER NOI»: UN CRITERIO DI MISURA  
 PROVOCANTE. NOTE SULL'ESEGESI DI Mc 9,38-40 E Lc 9,49-50  
 NELLA PATRISTICA GRECA E LATINA  
*Alessandra Di Pilla* 111
- 7 IL SIGNIFICATO DELLA «GIUSTIZIA RESA AI SANTI  
 DELL'ALTISSIMO» (Dn 7,22) NELL'INTERPRETAZIONE DI GIOVANNI  
 E DI PADRI GRECI  
*Giovanni Manabu Akiyama* 149
- II *KRISIS*: APPROFONDIMENTI SULL'EPOCA PATRISTICA 167
- 8 *COTTIDIE OBSIDEMUR*. VIVERE DA CRISTIANI IN UN MONDO NON  
 CRISTIANO: LA PROPOSTA DI TERTULLIANO  
*Leonardo Lugaresi* 169
- 9 IL NUOVO SENSO DELLE PAROLE: GIUDICE E CONFESSORE NEGLI  
 ATTI DEI MARTIRI  
*Christian Gnilka* 215
- 10 DIONYSIUS OF ALEXANDRIA IN AND OUT OF HIS TIME  
*Mark Edwards* 241
- 11 METAFISICA ED ESEGESI PATRISTICA COME RISPOSTA ALLA CRISI  
*Giulio Maspero* 263
- 12 DIO PERCHÉ PADRE. LA RIVOLUZIONE METAFISICA  
 DEL CRISTIANESIMO ALLA LUCE DELLA TEOLOGIA TRINITARIA  
 DI BASILIO MAGNO  
*Mattia Antonio Agostinone* 297
- 13 SALUSTIO: UN SENATORE ROMANO DI FRONTE ALLA CRISI DEL  
 PAGANESIMO NEL IV SECOLO  
*Giovanni Assorati* 315

---

14	<i>POTESTAS</i> . STATUTO CRITICO E CRISI DELLA RAGIONE NEI <i>DIALOGHI</i> DI SANT'AGOSTINO <i>Giuseppe Fidelibus</i>	331
15	<i>NE CLERICI CUM FEMINIS COMMORENTUR</i> . LA CRISI DELLA DISCIPLINA E LA DISCIPLINA COME RISPOSTA ALLA CRISI <i>Sincero Mantelli</i>	353
III	RIFLESSI CONTEMPORANEI	371
16	DODDS REVISITED : PAÏENS ET CHRÉTIENS DANS UN ÂGE D'ANGOISSE <i>Ysabel De Andia</i>	373
17	UMANESIMO E CRISI DELLO SGUARDO NELLA SOCIETÀ DIGITALE. ALCUNE IDEE PER RIPENSARE L'ICONA <i>Marcello La Matina</i>	393
	INDICE SCRITTURISTICO	413
	INDICE DELLE FONTI	421
	INDICE DEI NOMI DI PERSONA ANTICHI E MEDIEVALI	441
	INDICE DEI NOMI DI PERSONA MODERNI E CONTEMPORANEI	447

COTTIDIE OBSIDEMUR.

VIVERE DA CRISTIANI IN UN MONDO NON CRISTIANO:  
LA PROPOSTA DI TERTULLIANO

---

LEONARDO LUGARESÌ  
(UNIVERSITÀ DI BOLOGNA)

1 INTRODUZIONE: IL CRISTIANESIMO COME GRUPPO MINORITARIO E IL  
SUO RAPPORTO CON IL MONDO ESTERNO

Per collocare adeguatamente l'opera di Tertulliano nel suo contesto storico e culturale e meglio comprenderne le finalità e il senso, occorre considerare che il cristianesimo è stato, almeno per tutti i primi tre secoli della sua storia, quello che in termini sociologici può essere definito come un *gruppo minoritario*, cioè un'aggregazione di persone, «differenziate da altre all'interno di una data società [...] che vedono se stesse come gruppo dotato di una sua specificità e vengono percepite dall'esterno come tali, con una connotazione negativa».<sup>1</sup>

Un gruppo, inoltre, che ha avuto per gran parte del periodo considerato dimensioni molto ridotte, anche se in forte crescita: per quanto sia arduo tentare di quantificare la consistenza numerica delle comunità cristiane in rapporto all'intera società imperiale romana – e non solo per il «radicato sdegno degli storici nei confronti delle cifre» che viene loro rimproverato dal sociologo Ronald Stark,<sup>2</sup> ma anche perché i materiali su cui basare un approccio quantitativo al problema, del tipo di quello

<sup>1</sup> Traduco la definizione di A.M. ROSE, *Minorities*, in *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. X, The MacMillan Company & The Free Press, New York 1968, 365-371, qui 365.

<sup>2</sup> R. STARK, *Le città di Dio. Come il cristianesimo ha conquistato l'impero romano*, trad. it. Lindau, Torino 2010, 85 (= *Cities of God. The Real Story of How Christianity Became an Urban Movement and Conquered Rome*, Harper Collins, New York 2006).

tentato dallo studioso americano,<sup>3</sup> sono oggettivamente molto scarsi –, possiamo essere abbastanza sicuri che ancora all’inizio del IV secolo, quando Costantino decise di “aprire” al cristianesimo assumendolo come cultura di riferimento per il suo progetto politico,<sup>4</sup> la sua sia stata una scommessa politicamente audace perché puntava tutto su un’entità che era sì certamente rilevante in termini socioculturali, ma ancora nettamente minoritaria nel quadro complessivo dell’impero romano. Come si è detto, numeri è quasi impossibile darne,<sup>5</sup> tuttavia si può

<sup>3</sup> Nel libro sopra citato (85-110) e prima ancora in *Ascesa e affermazione del cristianesimo. Come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell’Occidente*, trad. it. Lindau, Torino 2007 (= *The Rise of Christianity: a Sociologist Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton 1996), 13-47 e 181-199. Per un dibattito sulle tesi di Stark e sul suo approccio metodologico si veda la sezione monografica a lui dedicata in «*Journal of Early Christian Studies*» 6 (1998), tra i cui articoli si segnala in particolare quello di K. HOPKINS, *Christian Number and Its Implications*, 185-226, che, per quanto basato su metodi che egli stesso definisce «frankly speculative and exploratory» (185), offre molti spunti di riflessione innovativi e stimolanti. Da ultimo, su tutta la questione, si veda la critica di T.A. ROBINSON, *Who were the First Christians? Dismantling the Urban Thesis*, Oxford University Press, Oxford 2017, in particolare 1-13 e 243-252.

<sup>4</sup> La natura e le motivazioni della decisione di Costantino e i suoi riflessi sul processo di cristianizzazione sono oggetto di un dibattito e (di conseguenza) di una bibliografia sterminata. Qui basti il riferimento a due recenti lavori che ne propongono visioni molto diverse: P. VEYNE, *Quando l’Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l’impero*, trad. it. Garzant, Milano 2008 (= *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007) e M.F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Éditions CLD, Tours 2008.

<sup>5</sup> Un giudizio come quello di Ewa WIPSYCKA, *Storia della Chiesa nella tarda antichità*, trad. it. Bruno Mondadori, Milano 2000, 63 è però troppo drastico, quando afferma: «Quanti cristiani vivevano nell’impero romano all’inizio, alla metà e alla fine del III secolo? Quanto erano a quel tempo le Chiese? Purtroppo non siamo in grado di rispondere a queste semplici e fondamentali domande, perché le fonti non ci forniscono alcun supporto. [...] Il lettore dovrebbe convincersi che le cifre che talvolta compaiono nei libri e negli articoli (dettate dall’irresistibile tentazione di tradurre semplici impressioni nel linguaggio dei numeri) sono completamente prive di fondamento». Noi diremmo piuttosto che quelle di Stark o di Hopkins sono delle ragionevoli e utili congetture poco dimostrabili sul piano strettamente storico. In termini generali, su tutto questo problema un punto di riferimento storiografico

ricordare, a titolo di esempio (per quello che può valere), che a metà del III secolo Origene, polemizzando con Celso, ammette che i cristiani nel mondo sono ancora πάνυ ὀλίγοι,<sup>6</sup> mentre Gregorio il Taumaturgo, secondo quanto riferisce il suo panegirista Gregorio di Nissa, più o meno nello stesso periodo, al suo arrivo a Neo-Cesarea nel Ponto vi

ancora imprescindibile è costituito dall'ampia panoramica di Adolf VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, trad. it. Lionello Giordano, Cosenza 1986, 371-543 (= *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten*, II, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig 1906, 5-262). Va però detto che la ricerca in questo campo non può che procedere in modo settoriale, per sondaggi differenziati a seconda delle aree geografiche e delle diverse possibilità offerte dalle fonti. Un ambito in cui l'attenzione ai dati prosopografici ha potuto fornire informazioni rilevanti è, ad esempio, quello dell'aristocrazia senatoria romana, a partire dal lavoro di P. BROWN, *Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy*, «The Journal of Roman Studies» 51 (1961), 1-11 e da quello di T.D. BARNES, *Statistics and the Conversion of the Roman Aristocracy*, «The Journal of the Roman Studies» 85 (1995), 135-147, che hanno portato ad anticipare gli inizi del processo di conversione al cristianesimo nel ceto senatoriale rispetto a quanto si era soliti ritenere in precedenza. Un altro tentativo apprezzabile, per quanto anch'esso molto discusso, di quantificare l'aumento della percentuale di cristiani nella popolazione è stato fatto per l'Egitto, basandosi in particolare sulla onomastica riscontrabile nella ricca documentazione papiracea che solo quella regione ci ha conservato, da R. BAGNALL, *Religious Conversion and Onomastic Change*, «Bulletin of the American Society of Papyrologists» 19 (1982), 105-124. Si vedano anche le critiche di E. WIPSYCKA, *La valeur de l'onomastique pour l'histoire de la christianisation de l'Égypte. À propos d'une étude de R.S. Bagnall*, «Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik» 62 (1986), 173-181, e più di recente gli interventi di J.-M. CARRIÉ, *Le nombre des chrétiens en Égypte selon les données papyrologiques*, in H. INGLEBERT, S. DESTEPHEN, B. DUMEZIL, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Picard, Paris 2010, 147-157, qui 148-151 e M. DEPAUW, W. CLARYSSE, *How Christian was Fourth Century Egypt? Onomastic Perspectives on Conversion*, «Vigiliae Christianae» 67 (2013), 407-435, con i successivi rilievi di D. FRANKFURTER, *Onomastic Statistic and Christianization of Egypt: A Response to Depauw and Clarysse*, «Vigiliae Christianae» 68 (2014), 284-289. I calcoli di Bagnall, confermati da Depauw e Clarysse, porterebbero a ipotizzare una percentuale di circa il 20% di cristiani sulla popolazione dell'Egitto all'inizio del IV secolo, immediatamente prima della svolta costantiniana.

<sup>6</sup> ORIGENE, *Contra Celsum*, 8, 69.

trova solo diciassette fedeli.<sup>7</sup> Un riferimento un po' più affidabile e significativo lo abbiamo forse in una notizia che ci dà Eusebio sulla consistenza del clero romano al tempo di papa Cornelio (251-253), che ci permette di farci l'idea di una comunità di dimensioni certamente non esigue ma comunque assai ridotte rispetto all'insieme della popolazione dell'Urbe.<sup>8</sup> In sostanza, quel che si può dire senza tema di smentita è che il cristianesimo dei primi tre secoli dal punto di vista storico-sociologico si presenta come un gruppo decisamente minoritario, irregolarmente distribuito sul territorio dell'Impero, segnato da un ritmo di crescita che si mantiene costantemente alto (o addirittura si accentua), in funzione della spinta missionaria che lo caratterizza per tutto l'arco del periodo considerato.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Cioè esattamente lo stesso numero dei pagani che, stando all'agiografo, vi rimangono circa trent'anni dopo, al momento della sua morte nel 270! Cfr. GREGORIO DI NISSA, *De vita Gregorii Thaumaturgi*, 27 e 95 (SCh 573, 130 e 218). Su questo dato osserva P. MARAVAL, nella sua introduzione a GRÉGOIRE DE NYSSE, *Éloge de Grégoire le Thaumaturge. Éloge de Basile*, («Sources Chrétiennes» n. 573), Paris 2014, 31: «La mention des dix-sept chrétiens [...], bien qu'elle soit probablement légendaire, reste une indication précieuse, car elle témoigne à la fois de la faible pénétration du christianisme dans cette contrée d'Asie mineure durant les premières décennies du III<sup>e</sup> siècle et de son progrès au cours de la vie de Grégoire». In realtà, quando le fonti agiografiche “danno i numeri” spesso più che aiutarci ci mettono in imbarazzo: così, quando apprendiamo dalla *Vita di Porfirio* di MARCO DIACONO (c.11) che alla fine del IV secolo a Gaza i cristiani erano ancora ὀλίγοι καὶ εὐαρίθμητοι, anzi per essere precisi erano nel numero, davvero esiguo, di 127, la singolare tendenza di questa fonte a fornire dei particolari tanto precisi e la questione della loro attendibilità diventano per noi molto problematiche: cfr. G. SFAMENI GASPARRO, *Porfirio di Gaza, un «uomo santo» fra pagani eretici e maghi: modelli retorici di propaganda religiosa e realtà storica*, in M. MONACA (a cura di), *Problemi di storia religiosa del mondo tardoantico: tra mantica e magia*, Lionello Giordano, Cosenza 2009, 201-330, qui 285 e 302.

<sup>8</sup> EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, VI, 43,11. VON HARNACK, *Missione e propagazione*, 508, ne ricava l'ipotesi plausibile che «il numero dei Cristiani appartenenti in Roma alla comunità cattolica fosse non inferiore a 30 000», il che «equivarrebbe a circa un trentesimo della popolazione totale».

<sup>9</sup> In questo senso può ritenersi sostanzialmente attendibile il generico quadro che, riferendosi agli inizi del II secolo, ne dà EUSEBIO, *Historia ecclesiastica*, III, 37, 2-4, tenendo conto che, al di là di molta enfasi sul successo dell'evangelizzazione

Di solito, quando si studia la vicenda dello sviluppo del cristianesimo nel mondo greco-romano si tende ancora a comprenderla prevalentemente secondo la categoria della *cristianizzazione*,<sup>10</sup> e questo sia prima che dopo la cosiddetta “svolta costantiniana”.<sup>11</sup> È in tale prospettiva che ci si interroga principalmente sulle ragioni e sui modi grazie ai quali il cristianesimo ha “conquistato” il mondo romano,<sup>12</sup> e dalla stessa impostazione deriva la preminenza che da tempo hanno assunto e tuttora mantengono nel dibattito storiografico tematiche come quella del “conflitto tra cristiani e pagani”,<sup>13</sup> o come la questione della ellenizzazione del cristianesimo contrapposta alla cristianizzazione dell’ellenismo.<sup>14</sup>

(«folle intere, fin dalla prima volta che li udivano, accoglievano in massa e volentieri nell’anima loro la religione del Creatore dell’universo»), egli stesso ammette di non essere in grado di fornire il numero e i nomi neppure degli evangelizzatori. Sulle dinamiche del processo di diffusione del cristianesimo mi paiono quasi sempre pertinenti e utili le ipotesi di STARK, *Ascesa e affermazione*.

<sup>10</sup> Per una recente messa a fuoco del concetto di cristianizzazione e dei problemi che comporta, si vedano i saggi raccolti in INGLEBERT, DESTEPHEN, DUMEZIL, *Le problème de la christianisation*. Sui problemi, le difficoltà e i limiti della cristianizzazione in età costantiniana si veda da ultimo il saggio di E. WATTS, *Christianization*, in C.M. CHIN, M. VIDAS (ed.), *Late Ancient Knowing. Explorations in Intellectual History*, University of California Press, Oakland 2015, 197-217.

<sup>11</sup> È significativo, ad esempio, che il concetto di cristianizzazione sia ugualmente richiamato sia nel titolo di un libro che si occupa dei secoli II-IV, come quello di R. McMULLEN, *La diffusione del cristianesimo nell’impero romano (100-400)*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1989, 95 (= *Christianizing the Roman Empire (a.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven 1984, che in quello di F. TROMBLEY, *Hellenic Religion and Christianization c.370-529*, I-II, Brill, Leiden 1993-1994, un’opera dedicata al periodo successivo alla svolta costantiniana.

<sup>12</sup> Un’ampia rassegna degli studi in D. PRAET, *Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older Theories and Recent Developments*, «Sacris Erudiri» 33 (1992), 5-119.

<sup>13</sup> Basti citare l’ormai classico *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV. Saggi a cura di Arnaldo Momigliano*, trad. it. Einaudi, Torino 1968 (= *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Essays Edited by Arnaldo Momigliano*, Clarendon Press, Oxford 1963).

<sup>14</sup> L. GAVRILYUK, *Harnack’s Hellenized Christianity or Florovsky’s «Sacred Hellenism»: Questioning Two Metanarratives of Early Christian Engagement with Late Antique Culture*, «St Vladimir’s Theological Quarterly» 54 (2010), 323-344.

Questo tipo di interpretazione corre però il rischio di un anacronismo, nella forma di una proiezione a ritroso di impostazioni e problematiche che si applicano in modo più appropriato, semmai, solo al periodo successivo alla svolta costantiniana. In altre parole, siccome nel corso del IV-V secolo in effetti è accaduto che l'impero romano sia diventato cristiano, si tende a leggere tutta la vicenda precedente in funzione di questo esito, in una sorta di "storia degli effetti" (*Wirkungsgeschichte*) scarsamente consapevole e perciò fuorviante.

Pare invece più corretto e fecondo di risultati un approccio alla storia cristiana dei primi tre secoli che sia principalmente interessato a cercare di capire come un gruppo minoritario gestisca il problema della sua sopravvivenza in un contesto culturalmente e socialmente estraneo, se non ostile, che inevitabilmente esercita su di esso una sorta di pressione osmotica intensa e permanente. È appunto a questo senso di "assedio" che si riferisce la citazione tertulliana, «cottidie obsidemur, cottidie prodimur» (*Apol.* 7,4), richiamata nel titolo di questo articolo. In particolare, è di grande interesse cercare di vedere come il modo di affrontare tale problema abbia inciso sulla capacità di questo gruppo minoritario di non interrompere i rapporti con il mondo esterno ed anzi di esercitare a sua volta una crescente influenza su di esso, sino ad acquisire all'interno della società una posizione di rilievo, assai superiore alla propria consistenza numerica.

Siamo abituati a pensare che la condotta di gruppi minoritari in condizioni simili a quelle dei primi cristiani – poche migliaia (e poi decine di migliaia) di individui, raggruppati in piccole comunità disperse nell'immenso territorio dell'impero, con una forte coscienza della propria diversità rispetto al contesto socio-culturale in cui sono inseriti e di cui subiscono continuamente l'influenza ma senza marcatori di identità facilmente percepibili come la lingua, i codici di abbigliamento e di alimentazione o l'insediamento in porzioni di territorio separate dagli altri –<sup>15</sup> tenda normalmente a polarizzarsi su una di queste due

<sup>15</sup> Si ricordi in proposito l'autorappresentazione delineata dall'autore dell'*A Diogneto* 5,1-2: «I cristiani, infatti, né per paese, né per lingua, né per veste si distinguono dagli altri uomini. Né in qualche parte abitano città loro esclusive, né parlano una

direttrici opposte: o verso una crescente assimilazione ai modelli culturali prevalenti nell'ambiente di appartenenza (*acculturazione*), per cui i membri del gruppo finiscono per agire, parlare e pensare nella maggior parte dei casi come tutti gli altri, conservando solo alcuni elementi di diversità riferibili a settori delimitati dell'esistenza (tipicamente le pratiche del culto se si tratta di una minoranza religiosa);<sup>16</sup> oppure, al contrario, proprio per reagire al pericolo dell'assimilazione sentito come esiziale per la propria sopravvivenza, verso un atteggiamento di crescente chiusura rispetto al mondo esterno, nei confronti del quale il gruppo mette in atto una sorta di *arroccamento identitario*, che lo preserva sì dall'influenza della cultura dominante ma comporta però, di regola, anche una drastica riduzione della sua capacità di rapporto con quel mondo: la chiusura delle reti sociali degli appartenenti al gruppo stesso porta infatti alla pratica impossibilità di comunicare ad altri la propria esperienza di vita e di diffondere le proprie credenze. In termini cristiani, si ha una riduzione, se non addirittura un azzeramento, della spinta missionaria. Una manifestazione estrema di questo atteggiamento, che si potrebbe anche classificare come una terza opzione, è quella che sfocia nel tentativo di uscire completamente dal contesto socioculturale in cui si è inseriti, attuando una qualche forma di *secessione*, collettiva (con la conseguente la ricerca di una nuova patria, una "terra promessa"), oppure individuale (attraverso l'anacoresi, la "fuga nel deserto").

Anche senza bisogno di analisi e prove dettagliate, che non è possibile fornire in questa sede, è del tutto evidente, a chi conosca anche solo un po' la storia del cristianesimo antico, che lungo il corso dei primi

lingua diversa da quella degli altri, né conducono una vita che sia fuori della norma». Descrizione che pone all'autore il problema di come definire, in assenza di tutti gli indicatori identitari classici, la *politeia* cristiana di cui pure sostiene l'esistenza, talché si rifugia nella descrizione retorica del loro «modo meraviglioso e, come tutti convengono, paradossale di essere cittadini (θαυναστήν και ὁμολογουμένως παράδοξον ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας)» (5,4).

<sup>16</sup> Come ad esempio è avvenuto in larghi settori dell'ebraismo riformato in Occidente dal momento della fine del regime di discriminazione in poi, e cioè lungo tutto l'Ottocento e i primi decenni del Novecento.

tre secoli i cristiani non hanno fatto nessuna delle cose che abbiamo appena detto:

- 1) non si sono assimilati, perché – nonostante i fiumi d’inchiostro che si sono versati a proposito della presunta ellenizzazione del cristianesimo – se davvero fosse avvenuta una piena e completa assimilazione del cristianesimo all’ellenismo noi oggi non staremmo qui a parlare di esso come una realtà ancora esistente e ben distinta dall’eredità culturale greco-romana;
- 2) non si sono separati e autoreclusi in un mondo a parte e non hanno assunto la logica della *setta*<sup>17</sup> (almeno per quanto riguarda il cristianesimo *mainstream*: tendenze settarie vi sono state, ma hanno sempre preso, appunto, la via di neo-formazioni che, significativamente, hanno esercitato la loro critica separatrice anzitutto nei confronti della “grande chiesa” compromessa con il mondo;<sup>18</sup>
- 3) tanto meno hanno sognato e men che mai progettato un’uscita dal mondo romano, cioè, per dirla con un’immagine scritturistica, una fuga collettiva dall’Egitto (se non in termini allegorici).<sup>19</sup> I cristiani,

<sup>17</sup> Qui uso il termine *setta* semplicemente per designare un gruppo religioso che si trova, per sua scelta, «in uno stato di tensione relativamente alto con l’ambiente circostante», senza alcuna implicazione valutativa rispetto al concetto di “chiesa”: cfr. STARK, *Ascesa*, 39-40.

<sup>18</sup> È in questi nuclei che si separano dal corpo della grande chiesa che più facilmente si manifestano posizioni di rottura anche rispetto al contesto sociale e di autoesclusione.

<sup>19</sup> Si potrebbe obiettare, con riferimento proprio al Tertulliano montanista, che l’adesione alla “nuova profezia”, con la ripresa di una forte tensione escatologica, sembra dischiudere la prospettiva della fuga dal secolo, per l’attesa della Gerusalemme celeste che deve discendere dal cielo in una località remota, “fuori” dal mondo urbano romano (se così si deve intendere il riferimento a Pepuza in Frigia – che peraltro in Tertulliano non c’è – come suggeriscono T. GNOLI, J. THORNTON, *Società e religione nella Frigia romana. Note introduttive*, in *Frigi e Frigio*, Atti del I Simposio Internazionale Roma, 16-17 ottobre 1995, Consiglio nazionale delle ricerche, Roma 1997, 153-200, qui 192-200). Bisogna vedere però se e in che misura nel Tertulliano montanista la tensione escatologica mantiene il suo fondamentale valore cristiano

come popolo, non hanno mai preso in considerazione la via della secessione: proprio Tertulliano, come vedremo, la ipotizza, ma solo per assurdo, come mera possibilità evocata in una sorta di “esperimento mentale”. Certo, a partire dalla fine del III secolo, col monachesimo si avrà nell’esperienza ecclesiale una forma di allontanamento dalla *polis* e di scelta del “deserto” che parrebbe configurarsi come un esempio di questa opzione: essa però riguarda un’élite di individui ed è una “presa di distanza critica” più che un abbandono della città; il monaco esce sì dal contesto sociale urbano, ma mantiene con esso un rapporto molto stretto ed incisivo, perché intrattiene (a volte, suo malgrado, stando alle fonti agiografiche) una relazione con gli altri cristiani che “restano nel mondo” e fa della sua stessa esistenza anacoretica un parametro di giudizio per tutti coloro che continuano a vivere nello spazio urbano.

Esiste però una quarta modalità di rapporto che un gruppo minoritario può intrattenere con il mondo che lo circonda (e che lo “assedia”), ed è quella di entrare con esso in *una relazione fortemente critica* – dove per critica si intende la capacità riflessiva di un soggetto di pensare se stesso in rapporto con l’altro e di comunicare all’altro tale riflessione in modo da innescare in lui un processo riflessivo analogo –<sup>20</sup> e di esercitare, an-

di spunto critico nei riguardi della società e della struttura politica, come lo aveva avuto nella fase cattolica, o se si radicalizza in forme di condanna indiscriminate che portano all’autoseparazione dal mondo.

<sup>20</sup> Faccio qui riferimento al concetto di riflessività come vien impiegato da P. DONATI, *Sociologia della riflessività. Come si entra nel dopo-moderno*, Il Mulino, Bologna 2011: «Essere umani significa essere riflessivi, ma riflessivi non solo in Sé e per Sé, come individui che si personalizzano attraverso la propria conversazione interiore, bensì riflessivi anche *sulle, attraverso e per* le relazioni sociali che ci fanno riflettere su noi stessi, sulla nostra identità, sulle nostre scelte [...] perché e in quanto ciascuno si costituisce relazionalmente con gli altri significativi, attraverso quella sfera intermedia in cui stanno i beni e i mali relazionali, con la loro propria riflessività. [...] la riflessività, in quanto attività propria della coscienza umana, *ci impone* (dentro di noi, ma anche come reciprocità verso l’Altro) di considerare le premesse e gli effetti delle nostre decisioni e azioni sulle relazioni, sia le relazioni con noi stessi che quelle con gli altri» (313).

che in forza della propria capacità di mantenere compattezza e coerenza di comportamenti rispetto ai giudizi così elaborati, un' *influenza culturale* sulla società, che alla lunga può arrivare a metterne in crisi l'assetto generale (anche se questo, almeno nel caso del cristianesimo antico, non è l'esito di una precisa intenzione programmatica, ma piuttosto la risultante di una condotta che mirava anzitutto a salvaguardare la propria identità).<sup>21</sup> La domanda fondamentale che ci dovremmo porre, dunque, non è: «come hanno fatto i cristiani a conquistare l'impero romano?», bensì: «come hanno fatto a vivere da cristiani in un mondo completamente non-cristiano», cioè da loro percepito come estraneo e/o ostile a Cristo?

Di nuovo, senza bisogno di ricorrere ad analisi e prove dettagliate, appare abbastanza pacifico che il cristianesimo è stato effettivamente capace di realizzare, nell'arco di alcuni secoli, un vero cambiamento di paradigmi culturali (visione del mondo, modelli di comportamento, forme espressive), acquisendo una posizione via via sempre meno marginale nello spazio pubblico e incidendo in misura crescente sul discorso che in esso si svolge. Il cristianesimo nel mondo antico è così passato – nell'arco di circa tre secoli – dallo stigma di *exitiabilis superstitio* invis a tutti<sup>22</sup> e di *dementia* incompatibile con i requisiti minimi di partecipazione alla vita civile<sup>23</sup> al riconoscimento della sua piena plausibilità come fondamento religioso e culturale dell'impero rifondato da Costantino, senza bisogno che i cristiani fossero diventati nel frattempo la maggioranza (e neppure una cospicua minoranza) della popolazione.<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Sul concetto di influenza minoritaria si veda S. MOSCOVICI, *Psicologia delle minoranze attive*, trad. it. Boringhieri, Torino 1981 (= *Psychologie de minorités actives*, Presses Universitaires de France, Paris 1979).

<sup>22</sup> Secondo la diagnosi fatta da TACITO, *Annali*, XV, 44,5 all'inizio del II secolo e da lui riferita al cristianesimo degli anni di Nerone.

<sup>23</sup> Come si evince dall'analisi delle fonti martiriali. Sul tema della *dementia* cristiana, cfr. F. RUGGIERO, *La follia dei cristiani. Su un aspetto della reazione pagana tra I e V secolo*, Il saggiatore, Milano 1992.

<sup>24</sup> I calcoli di R. STARK portano a ipotizzare che intorno al 300 la percentuale dei cristiani sull'intera popolazione dell'impero fosse circa del 10% (cfr. *Ascesa e affermazione*, 18) e questa stima appare largamente condivisibile, ma tra gli studiosi non manca

Senza avere ovviamente la pretesa di affrontare nell'insieme tutta quanta la vastissima problematica che si presenta davanti a noi a partire dal punto di vista sopra indicato, in questa sede ci limiteremo a concentrare l'attenzione su un solo aspetto, quello del ruolo che, in tale processo, ha giocato l'esercizio del giudizio, cioè la *krisis* cristiana nei confronti del mondo. Si propone, come ipotesi da verificare, l'idea che un fattore importante dell'efficacia del processo di influenza minoritaria svolto dal cristianesimo sia stato costituito appunto dalla centralità che la dimensione culturale assume nel concreto della vita cristiana attraverso la pratica del giudizio. Il cristianesimo, sin dalle sue prime origini, non è mai stato (solo) un culto, né (solo) un'ortoprassi, intesa come pura e semplice esecuzione di un insieme di regole di comportamento: la fede cristiana comporta sempre l'assiduo esercizio di una critica riflessiva su ogni aspetto della vita personale e sociale perché nella sua prospettiva il fatto di Cristo investe l'intera percezione della realtà e la giudica sin nei particolari. I fedeli, pertanto, sono continuamente provocati a ripensare se stessi in relazione a Cristo e al mondo in cui vivono e la dimensione del giudizio è perciò essenziale e ineliminabile nell'esperienza cristiana. Spinti dal loro credo a «vagliare tutto e trattenere ciò che è buono»,<sup>25</sup> i cristiani nell'impero romano hanno così percorso un lungo cammino che non è stato né di assimilazione alla cultura maggioritaria, né di autogheizzazione o tanto meno di secessione, ma neppure di programmatica ricerca di una posizione di potere che consentisse loro di «conquistare» lo spazio politico, bensì un processo di critica della cultura (e poi di conseguenza dell'assetto sociale e politico) dominante.

È importante chiarire, infatti, che, poiché «Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo (ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον), ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui» (Gv 3,17), dal punto di vista cristiano la forma di questo giudizio non è né la *condanna* (che significa negazione, rifiuto, esclusione), né l'*apertura* indiscriminata, ma

chi, come McMULLEN, *La diffusione del cristianesimo*, 95, si spinge ad affermare che ancora un secolo dopo, «nell'anno 400 l'impero nel suo complesso sembra essere stato prevalentemente non cristiano».

<sup>25</sup> 1 Ts 5,21: πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ χαλὸν κατέχετε.

appunto la *crisi*. Nel suo valore positivo di distinzione tra vero/falso, buono/cattivo, bello/brutto, utile/dannoso, basata sul paragone con un criterio, la crisi è infatti il giudizio che destruttura i sistemi chiusi, ne fa emergere le tensioni e le contraddizioni latenti, trasforma le relazioni interne tra gli elementi che li compongono e mette in discussione le regole del loro funzionamento: in una parola li verifica e li apre al cambiamento.<sup>26</sup>

La possibilità della *krisis* dipende dal fatto storico dell'incarnazione del Figlio di Dio, che viene *nel* mondo, ma come *altro dal mondo* vi introduce un elemento di confronto, un *criterio* per l'appunto, di cui la sapienza umana sarebbe altrimenti sprovvista. Può risultare utile ad illustrare questo concetto una citazione dalla prima delle *Omellerie sull'Esamerone* di Basilio di Cesarea, che, per quanto tratta da un autore del IV secolo, si attaglia bene anche alla posizione di Tertulliano: in quel discorso il grande padre cappadoce osserva ad un certo punto che la sapienza mondana, cioè la scienza dei Greci, è sì capace di misurare tutto il visibile ma, affascinata com'è dalla circolarità del movimento cosmico, non riesce a concepirne un principio nel tempo e così reputa che il mondo sia eterno perché «senza principio». Ciò che non conosce è: «*In principio Dio creò*».<sup>27</sup> Aperta a una dimensione esclusivamente spaziale e chiusa a quella temporale, la filosofia della natura dei pagani è incapace di giudicare le vicende del mondo perché non può coglierne il senso: i suoi esponenti, infatti, sanno osservare, descrivere, contare e misurare tutto il mondo ma non hanno trovato un solo mezzo (una *μηχανή*, dice Basilio) per arrivare

a pensare Dio creatore dell'universo e giusto giudice (πρὸς τὸ τὸν Θεὸν ἐννοῆσαι ποιητὴν τοῦ παντός, καὶ κριτὴν δίκαιον), che assegna la giusta retribuzione per le azioni compiute; né per farsi un'idea della fine del

<sup>26</sup> Per un approccio alla valenza storiografica di questo concetto di crisi, si veda A.M. MAZZANTI (a cura di), *Crisi e rinnovamento tra mondo classico e cristianesimo antico*, Bononia University Press, Bologna 2015.

<sup>27</sup> BASILIO, *Homiliae in Hexaemeron*, I, 3.

mondo conforme alla dottrina del giudizio (οὐδὲ τῷ περὶ τῆς κρίσεως λόγῳ τὴν ἀκόλουθον τῆς συντελείας ἔννοιαν ἐπιγνῶναι).<sup>28</sup>

In altre parole, ciò che Basilio vuole dire è che senza principio (e conseguentemente senza fine) non è possibile la *krisis* del mondo, perché il mondo, eternamente uguale a se stesso al di là delle sue apparenze cangianti, non può essere messo a confronto con altro da sé, con qualcosa (o Qualcuno) che viene prima o viene dopo di esso (né che sta sotto o sopra esso). La *theologia physica* dei filosofi pagani non è perciò in grado di giudicare il mondo perché non ha un punto di appoggio esterno ad esso su cui far leva: nell'incarnazione del Figlio di Dio, i cristiani ritengono invece di avere trovato il punto di appoggio della μηχανή che consente loro di attivare l'operazione critica. È con questa coscienza della "forza critica" della creazione e dell'incarnazione che Tertulliano, più di un secolo e mezzo prima di Basilio, si accinge a giudicare la realtà del mondo che "assedia" il cristianesimo.

## 2 LA KRISIS COME FORMA CRISTIANA DI RAPPORTO CON IL MONDO PAGANO NELLA PROPOSTA DI TERTULLIANO

Nello specifico, ci interessa cercare di capire come viene impostato, nell'opera di Tertulliano, il problema del rapporto tra i cristiani e le istituzioni, i sistemi simbolici, i valori e le pratiche fondamentali della vita civile della *polis* tardoantica: dal sistema culturale a quello dei *ludi* e a quello dell'istruzione, dalla connotazione degli spazi e dei tempi alla gestione del corpo, eccetera. La proposta cristiana di Tertulliano, rispetto a tutti questi campi, si presenta come un fattore critico, un elemento "perturbante" destinato a mettere in crisi gli equilibri in essi consolidati. In particolare, vorremmo verificare l'ipotesi che la posizione assunta da Tertulliano – sia in funzione apologetica, sia quando si muove su un piano più strettamente catechetico –, lungi dall'aver esclusivamente una funzione difensiva, di profilassi del piccolo gregge cristiano rispetto

<sup>28</sup> *Ibidem*, I, 4.

al pericolo di una contaminazione pagana, o offensiva (nel senso di una strategia di conquista dello spazio politico), sia piuttosto l'espressione di una *critica* della cultura pagana capace di coglierne punti deboli, contraddizioni e tensioni interne preesistenti e quindi di promuoverne la "crisi".<sup>29</sup> È in quest'ottica che va considerato e meglio compreso quel tono fortemente polemico che la storiografia ha sempre indicato come una caratteristica peculiare dell'apologetica tertulliana rispetto agli altri autori cristiani del II secolo, ma che spesso si tende a ridurre ad tratto idiosincratico dell'«ardens vir [. . .] acris et vehementis ingenii» di cui parlava già Girolamo,<sup>30</sup> o ad ascrivere al suo asserito "estremismo ideologico"<sup>31</sup> o alla sua "africanità",<sup>32</sup> oppure a riportare a contingenze esterne che occorre tarare caso per caso al fine di giungere ad una comprensione più corretta del nostro autore.<sup>33</sup> Così, in particolare, il carattere tipicamente "ritorsivo" dell'argomentazione tertulliana – che sovente non si limita a stornare accuse e sospetti dai cristiani ma li ribatte contro i pagani – è stato visto per lo più come un artificio retorico (una tecnica buona per gli avvocati, a cui, come si sa, tutto è lecito pur di sostenere la propria causa), se non addirittura come il sintomo di un

<sup>29</sup> Questo è qualcosa di più, ma al tempo stesso è intimamente collegato a quella funzione di identificazione che giustamente F. CHAPOT, *Ouverture et résistance. Deux approches de la relation de l'Église avec l'extérieur au II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles*, «Revue des sciences religieuses» 81 (2007), 7-26, vede come un tratto generale della letteratura cristiana dell'epoca di Tertulliano. È infatti attraverso la critica dell'Altro che, riflessivamente, si compie la maturazione della coscienza identitaria dell'Io.

<sup>30</sup> GIROLAMO, *Epistulae*, 84,2 e *De viris illustribus*, 53. La tendenza a risolvere la complessità e le apparenti contraddizioni del personaggio Tertulliano e della sua visione del mondo facendole ultimamente dipendere dal suo carattere è, ad esempio, un limite dello studio pur importante e utile di C. RAMBAUX, *Tertullian face au morales des trois premiers siècles*, Les belles lettres, Paris 1979.

<sup>31</sup> Con la difficoltà di spiegare come mai lo si ritrovi tanto nel Tertulliano cattolico quanto in quello montanista.

<sup>32</sup> R. BRAUN, *Aux origines de la Chrétienté d'Afrique: un homme de combat, Tertullien*, «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» (juin 1965), 189-208.

<sup>33</sup> J.-C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversione de la culture antique. Deuxième édition, complétée par la bibliographie de l'auteur*, Institut d'études augustinienes, Paris 2012, 20; 181-187.

temperamento aggressivo non bene compensato sul piano psicologico, ma ci sembra che spesso non sia stato adeguatamente compreso nel suo valore culturale.<sup>34</sup> La volontà di Tertulliano di spostare il *focus* della discussione proprio sui pagani, da lui programmaticamente dichiarata all'inizio dell'*Apologeticum*, va presa molto più sul serio di quanto non si faccia abitualmente:<sup>35</sup>

Mi fermerò a trattare senz'altro la causa della nostra innocenza; né soltanto confuterò ciò che ci è imputato, ma anche lo ritorcerò contro coloro che ce lo imputano, affinché gli uomini sappiano anche da ciò che fra i cristiani non si trova quello che essi non ignorano trovarsi tra loro, e insieme perché arrossiscano di accusare, non dico essi, pessimi, delle persone ottime, ma anche, come essi vogliono, dei loro simili.<sup>36</sup>

Risulta molto chiaramente, da queste parole, che la *retorsio* tertulliana si propone consapevolmente come una forma di giudizio che “mette in crisi” la cultura pagana perché la costringe, per così dire, a rispecchiarsi nella sua controparte cristiana, attivando in tal modo – grazie al confronto obbligato con un avversario che a questo punto non è più totalmente difforme ma viene riconosciuto simile per contrasto (come in una sorta di negativo fotografico) –, un processo di *riflessività*. La ritorsione contro i pagani della denuncia dei mali da loro

<sup>34</sup> Il senso della *retorsio* tertulliana come mezzo per sottolineare «the constructive role of Christianity in and for Roman Society» è ben colto nell'importante articolo di M.S. BURROWS, *Christianity in the Roman Forum: Tertullian and the Apologetic Use of History*, «Vigiliae Christianae» 42 (1988), 209-235, (la citazione è a 210).

<sup>35</sup> Sull'uso della *retorsio* nell'apologetica cristiana, si veda M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Schönningh, Paderborn 2000, 162-164. Su un aspetto particolare in Tertulliano, T. GEORGES, *Retorsio aus theologischer Perspektive: Gerichtsszene und maiestas in Tertullians Apologeticum*, in F.R. PROSTMEIER (hrsg.), *Frühchristentum und Kultur*, Herder, Freiburg i.B. 2007, 223-235.

<sup>36</sup> TERTULLIANO, *Apologeticum*, 4,1: «*iam de causa innocentiae consistam, nec tantum refutabo quae nobis obiciuntur, sed etiam in ipsos retorquebo, qui obiciunt, ut ex hoc quoque sciant homines in Christianis non esse quae in se nesciunt esse, simul uti erubescant accusantes, non dico pessimi optimos, sed iam, ut volunt, compares suos*».

stessi falsamente imputati ai cristiani serve infatti a mettere ciascuno di essi nella condizione di dover “pensare” (cioè di sentire il peso, secondo il significato etimologico del verbo) della propria colpa, a partire dalla dimostrata innocenza dell’*alter ego* cristiano con cui si è dovuto giocoforza confrontare.

a. *Il cristianesimo nella società: non factio ma curia*

Il primo aspetto di questa “modalità critica” di gestione del rapporto tra cristianesimo e società pagana che vogliamo prendere in considerazione si riferisce proprio alla sua autopresentazione come gruppo sociale all’interno della comunità civile. Come sopra si è accennato, nel cristianesimo antico è sempre stata viva la consapevolezza di essere un gruppo minoritario e questo nel linguaggio di Tertulliano si riflette nell’impiego, del tutto normale, del termine *secta* per designare la comunità cristiana. Così, per fare un solo esempio, l’*Ad Scapulam* si apre con l’esplicito, e si direbbe quasi pacifico, riconoscimento dell’ostilità pagana come una condizione implicitamente prevista nel patto di adesione alla “setta” cristiana:

Noi di certo non ci spaventiamo né abbiamo paura di quelle cose che patiamo da parte di quelli che non ci conoscono, dal momento che siamo entrati in questa *secta* avendo evidentemente accettato la condizione di quel patto, di affrontare queste battaglie avendo rinunciato anche alle nostre vite [...].<sup>37</sup>

Anche se in latino la parola *secta* non ha di regola una connotazione negativa del tipo di quella che il derivato *setta* ha assunto in italiano, non vi è dubbio che essa veicoli l’idea di una sequela che distingue e separa una parte dal tutto, creando così *ipso facto* una tensione tra la parte

<sup>37</sup> TERTULLIANO, *Ad Scapulam*, 1,1: «*Nos quidem neque expavescimus neque pertimescimus ea quae ab ignorantibus patimur, cum ad hanc sectam, utique suscepta condicione eius pacti, venerimus ut etiam animas nostras exauctorati in has pugnas accedamus [...]*».

e il tutto: *secta* significa innanzitutto “condotta, regola di vita” e poi “partito”, “scuola filosofica”, per applicarsi infine, come in questo caso, anche ad un gruppo religioso. La tensione tra questo elemento parziale e l’insieme da cui si distingue viene però maggiormente sottolineata dal termine *factio*, la cui connotazione semantica implica in modo molto più forte l’idea di un gruppo particolare che entra in conflitto, o comunque è, almeno potenzialmente, in opposizione alla società nel suo insieme, di cui mette in discussione i fini e tende a minare la pace e la concordia. Può la comunità cristiana definirsi, o lasciarsi definire, come *factio*?

Tertulliano dedica a questo argomento una lunga sezione dell’*Apologeticum*, dal capitolo 38 al capitolo 41, partendo dall’affermazione che il cristianesimo non può essere annoverato tra le *factiones illicitae*, dato che non fa nulla di ciò che giustifica i provvedimenti contro di esse.<sup>38</sup> La ragione per cui le *factiones* sono vietate, infatti, «*de providentia constat modestiae publicae, ne civitas in partes scinderetur*» (38,2). La *factio*, per sua natura, è una parte e, in quanto tale, persegue interessi particolari che non possono che entrare in rotta di collisione con l’obiettivo primario del potere “ecumenico” dell’impero, che è quello di preservare l’unità e la stabilità dello spazio politico, dunque è logico che la legislazione imperiale la reprima. I cristiani, però, argomenta il Nostro, sono anch’essi per natura “ecumenici” e quindi del tutto alieni da qualsiasi spirito di parte; perciò non si riconoscono in alcuna categoria partitica:

Ma per noi, che siamo indifferenti rispetto a qualsiasi ambizione di gloria e di prestigio, non c’è alcuna necessità di [essere riconosciuti come /agire come] un gruppo sociale e nulla ci è più estraneo della politica. Riconosciamo un solo stato che comprende tutti, il mondo.<sup>39</sup>

Si noti che qui Tertulliano, nella specifica prospettiva di questa impegnativa asserzione, si spinge sino a rinunciare a qualificare il cristiane-

<sup>38</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 38,1: «*nec paulo lenius inter illicitas factiones sectam istam deputari oportebat, a qua nihil tale committitur, quale de illicitis factionibus praecavetur*».

<sup>39</sup> *Apol.* 38,3: «*At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum*».

simo come un *coetus*, e quindi, si direbbe, a rivendicare per esso una visibilità pubblica e una rilevanza sociologica. Rinuncia che può apparire in contrasto con ciò che egli stesso afferma poco dopo, all'inizio del capitolo 39, dove parla senza alcuna remora, come vedremo tra un momento, di *Christiana factio*, di *coetus* e di *congregatio* per qualificare la natura del soggetto cristiano (cfr. 39,1-2). Il senso di questa particolare presa di posizione, «*nobis nulla est necessitas coetus*», è dunque quello di mettere in chiaro che non esiste, nella concezione di Tertulliano, un soggetto cristiano che come tale si concepisca come *parte* del corpo politico, cioè che sia *interno* allo spazio politico. Il cristianesimo ovviamente c'è, nella *polis*, ed è ben visibile, ma è al di là, o se si vuole al di sopra dello spazio politico perché il suo orizzonte è ecumenico (di un'ecumene che però, a sua volta, viene politicamente definita come *omnium res publica*). In questa prospettiva – e solo in questa prospettiva, potremmo aggiungere noi – si può arrivare a dire che il cristianesimo per essere presente nel mondo non ha bisogno di schierarsi, anzi rifiuta la logica particolaristica degli schieramenti. Ciò non significa, tuttavia, che i cristiani non debbano compiere delle scelte di rottura rispetto al contesto sociale in cui si trovano e quindi andare controcorrente, bensì che tali scelte vanno interpretate e comprese in un modo completamente diverso da quello della logica politica come viene comunemente intesa.

Così, ad esempio, l'astensione dagli spettacoli – che veniva aspramente rimproverata ai cristiani come una forma di diserzione dai doveri di integrazione civica e dunque come un atto ostile nei confronti della *polis* – nell'ottica tertulliana assume un significato opposto perché invece di costituire un momento di rottura della pace sociale si presenta addirittura come il rifiuto di prendere parte a manifestazioni emotivamente destabilizzanti e potenzialmente divisive (è il tema tante volte ripetuto dalla pubblicistica cristiana della *insania circi*).<sup>40</sup> Lo stesso rilie-

<sup>40</sup> Cfr. *Apol.* 38,4: «*Atque adeo spectaculis vestris in tantum renuntiamus, in quantum originibus eorum, quas scimus de superstitione conceptas, cum et ipsis rebus, de quibus transiguntur, praetersumus. Nihil enim nobis dictu, visu, auditu cum insania circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cume xysti vanitate*». Su tutta que-

vo può essere fatto nei riguardi di altre forme espressive della *sociabilité* pagana a cui i cristiani non partecipano, come i *convivia*, la cui pericolosità sociale viene implicitamente denunciata da Tertulliano attraverso il confronto con il pacifico svolgimento delle agapi cristiane: se dagli eccessi dei banchetti pagani conseguono risse e disordini, cioè ancora una volta fenomeni di turbamento dell'ordine pubblico, dalle sobrie cene cristiane

ci si allontana non per formare bande di assassini né schiere di vagabondi né per intraprendere azioni sfrenate, ma per continuare la stessa cura della moderazione e della pudicizia, come persone che hanno assunto non tanto del cibo quando un insegnamento.<sup>41</sup>

A questo punto Tertulliano fa un'osservazione interessantissima, chiamando in causa un'altra *secta*, quella epicurea, significativamente la più lontana che si possa concepire rispetto al cristianesimo:

È stato lecito per gli epicurei decretare un'altra verità sul piacere, cioè la tranquillità dell'animo: in che cosa vi offendiamo noi se abbiamo un altro concetto di piacere? In fin dei conti, se non vogliamo divertirci è un danno per noi, in tutti i casi, non per voi. Ma noi riproviamo ciò che piace a voi! Neanche a voi piacciono le nostre cose.<sup>42</sup>

L'apparente incidentalità di questa annotazione non deve trarci in inganno: qui Tertulliano fa un passo d'importanza fondamentale nella sua strategia, perché introduce quella che si potrebbe definire una ridefinizione del campo di gioco rispetto alle aspettative dei suoi avversari (e

sta tematica rinviamo a L. LUGARESÌ, *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*, Morcelliana, Brescia 2008, in particolare su Tertulliano vedi 377-462.

<sup>41</sup> *Apol.* 39,19: «*Inde disceditur non in catervas caesionum nec in classes discursationum nec in inceptions lasciviarum, sed ad eandem curam modestiae et pudicitiae, ut qui non tam cenam cenaverint quam disciplinam*».

<sup>42</sup> *Apol.* 38,5: «*Licuit Epicureis aliam discernere voluptatis veritatem, id est animi aequitatem: in quo vos offendimus, si alias praesumimus voluptates? Si oblectari novissime nolumus, nostra iniuria est, si forte, non vestra. Sed reprobamus, quae placent vobis! Nec vos nostra delectant*».

dei suoi lettori cristiani!). Ciò che viene messo in discussione, infatti, è il “campo ludico” nel suo sistema di funzionamento basato, come è noto, sull’opposizione tra l’ordinarietà della vita ordinaria e l’eccezionalità dello spazio-tempo ludico, opposizione a cui si lega intrinsecamente (e direi quasi necessariamente) la legittimazione dell’eccesso, della trasgressione, della liberazione dalle regole normali come caratteristica peculiare della *voluptas* ludica. Questa modalità di funzionamento, o questo *habitus*, per dirla con Bourdieu,<sup>43</sup> non è però l’unico e non è onnicomprensivo: esiste già – questo è il senso dell’obiezione di Tertulliano – almeno una eccezione che i pagani pacificamente ammettono, giacché ad Epicuro e ai suoi seguaci viene concesso di avere un’altra visione e di praticare un’altra modalità di fruizione della *voluptas*, che non prevede affatto lo scatenamento di emozioni violente e la consumazione di piaceri eccessivi ma si basa sulla ricerca della *animi aequitas*. Ma allora, se le cose stanno così, perché non deve essere consentito anche ai cristiani di giocare, nel campo ludico, con un’altra modalità di intendere la *voluptas*? L’assetto del campo di gioco, in questo modo, risulta profondamente modificato, e non solo nel senso di una sua declinazione pluralistica: Tertulliano fa un passo ulteriore perché insinua che questa compresenza di *voluptates* diverse e incompatibili potrebbe indurre sia i cristiani che i pagani a quella che oggi chiameremmo una riflessività dialogica: «*reprobamus, quae placent vobis nec vos nostra delectant*», noi criticiamo quello che piace a voi, mentre a voi non piacciono “i nostri piaceri”.

Compiuto questo cambio di passo, che viene sperimentato su una questione centrale come quella dei *ludi*, il nostro autore può tornare sulla questione se il cristianesimo sia una *factio* e – ora sì! – riconoscere apertamente il carattere di “gruppo minoritario” distinto dal resto della *polis* e in rapporto con essa: «Ora esporrò io stesso le attività della fazione cristiana per mostrare che sono buone, dopo che ho confutato

<sup>43</sup> Sull’applicazione di categorie e strumenti del pensiero di Bourdieu allo studio della storia del cristianesimo antico si vedano in P. BOURDIEU, *Il campo religioso. Con due esercizi*, Accademia University Press, Torino 2012, l’introduzione e i saggi dei curatori R. ALCIATI e E.R. URCIOLI, rispettivamente a 3-49 e 133-218

[la tesi] che siano cattive». <sup>44</sup> *Christiana factio* diventa una formula che si può proclamare senza infingimenti, e la profondità e densità teologica del vincolo associativo che lega i cristiani tra loro è esplicitamente dichiarata tramite l'uso dell'impegnativa metafora del corpo: «Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere» (39,1). <sup>45</sup> Tale affermazione non costituisce più un problema in quanto è ormai chiaro che essa non mette in discussione l'assunto di partenza, cioè che il cristianesimo non è un partito che, in quanto tale, possa minare l'unità dello spazio politico e l'ordine della comunità civile: l'aggregarsi della comunità cristiana – sostiene infatti Tertulliano – è per «assediare Dio con le preghiere» a beneficio di tutti.

Ci raduniamo per formare un gruppo e un'assemblea per circondare Dio, come con un manipolo compatto con le nostre preghiere. Questa violenza è gradita a Dio. Preghiamo anche per gli imperatori, per i loro ministri e funzionari, per la stabilità del mondo, per la tranquillità della situazione politica, per ritardare la fine. <sup>46</sup>

Se dunque vogliamo considerarlo una *factio*, il cristianesimo è una *factio* buona, la cui azione è positiva, anzi indispensabile per tutti: il *coetus* cristiano è un elemento fondamentale di stabilità per tutto l'impero. Tutto il resto del lungo capitolo 39 è dedicato da Tertulliano ad una dettagliata descrizione della *politeia* dei cristiani, dai momenti di riunione catechetica (39,3-4) al ruolo degli anziani che li presiedono (39,5), alla gestione delle risorse economiche (39,5-6), all'etica sessuale (39,11-13), alle agapi fraterne (39,14.16-19). Questa sorta di autocertificazione di buona condotta – nella quale non è però mai assente l'elemento

<sup>44</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 39,1: «*Edam iam nunc ego ipse negotia Christianae factionis, ut, qui mala refutaverim, bona ostendam*».

<sup>45</sup> Cfr. E.R. URCIUOLI, «*Factio Christiana*». *Nouvel examen du rapport entre les premiers groupes de croyants en Christe et les associations volontaires antiques*, «*Apocrypha*» 22 (2011), 253-264.

<sup>46</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 39,2: «*Coimus in coetum et congregationem, ut ad deum quasi manu facta precationibus ambiamus orantes. Haec vis deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministris eorum et potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*».

del giudizio sulla realtà esterna, che è anche la provocazione ad una riflessività autocritica da parte pagana –<sup>47</sup> culmina in una formula sintetica che risignifica radicalmente il concetto di *factio*, ridisegnandone la posizione rispetto al campo di riferimento: «*Cum probi, cum boni coeunt, cum pii, cum casti congregantur, non est factio dicenda, sed curia*» (39,21). Non *factio*, cioè gruppo minoritario divisivo, elemento centrifugo che esercita una spinta disgregatrice e che è destinato ad essere represso e messo ai margini dal potere politico; ma *curia*, cioè élite al servizio del bene comune (e al governo del sistema che alla cura del bene comune presiede).

Appare del tutto conseguente, nella prospettiva di Tertulliano, che a questo punto *factio* (questa volta con tutte le connotazioni negative che la parola porta con sé) possa invece essere definita proprio quella costituita dalla maggioranza anticristiana (quale che sia la sua consistenza numerica):

Ma al contrario si deve attribuire il nome di “fazione” a coloro che cospirano per suscitare odio contro i buoni e gli onesti, quelli che gridano contro il sangue degli innocenti, adducendo come pretesti del loro odio anche quella opinione vana per cui ritengono che, fin dall’inizio dei tempi, i cristiani siano la causa di ogni sventura pubblica, di ogni male del popolo. Se il Tevere straripa fino alle mura, se il Nilo non invade i campi, se il cielo resta inerte, se la terra si muove, se c’è la carestia, se c’è la peste, subito si grida: «I cristiani al leone!».<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Si veda il rilievo che ha, nelle riunioni catechetiche, la dimensione del giudizio: «*Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. [ . . . ] Ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et monis sancti commercii relegetur*» (39,3-4). Si veda anche l’implicito confronto tra banchetti cristiani e pagani (39,15-19), di cui si è detto sopra. Dunque una caratteristica del cristianesimo che viene sottolineata da Tertulliano come fattore positivo di stabilità per l’intera società è il suo essere una comunità giudicante.

<sup>48</sup> *Apol.* 40,1-2: «*At e contrario illis nomen factionis accommodandum est, qui in odium bonorum et proborum conspirant, qui adversum sanguinem innocentium conclamant,*

Come si vede, nella stringente logica della rappresentazione tertulliana le parti si invertono e la *retorsio* porta a dirigere contro la massa pagana anche un'accusa molto simile a quella capitale di *odium humani generis* che già stigmatizzava la piccola minoranza cristiana al momento del suo primo emergere alla consapevolezza dell'opinione pubblica nella Roma di Nerone.<sup>49</sup> Ora tocca all'oratore cristiano apostrofare gli avversari come *importuni rebus humanis* e mettere in rilievo che il loro disprezzo del vero Dio nuoce gravemente alla sicurezza e al benessere dello stato romano.<sup>50</sup>

Per comprendere meglio l'importanza, e in un certo senso anche la novità, dell'operazione tentata da Tertulliano può essere opportuno mettere a confronto il quadro della posizione dei cristiani nel mondo che egli, in chiave apologetica, ci dipinge con quello che solo pochi anni prima, e con opposte intenzioni, ne dava il filosofo pagano Celso descrivendo l'azione dei predicatori cristiani. Secondo lui, essi

mostrano chiaramente che desiderano e hanno la possibilità di convincere soltanto la gente sempliciotta, volgare e stupida, schiavi e donnette e giovincelli (τοὺς ἡλιθίους καὶ ἀγεννεῖς καὶ ἀναισθήτους καὶ ἀνδράποδα καὶ γύναια καὶ παιδάρια). [. . .] ecco che noi vediamo questa gente, la quale nelle piazze va ad esporre gli arcani della sua dottrina e fa la questua, non accostandosi mai a una riunione di uomini avveduti (φρονίμων ἀνδρῶν σύλλογον), né osando mai svelare in mezzo ad essi i loro più riposti segreti; ma là dove vedono fanciulli e gran numero di schiavi e folla di uomini stupidi (μειράκια καὶ οἰκοτρίβων ὄχλον καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων ὄμιλον), essi vi si precipitano e si pavoneggiano! [. . .] Ecco noi possiamo vedere

*praetexentes sane ad odii defensionem illam quoque vanitatem, quod existiment omnis publicae cladis, omnis popularis incommodi Christianos esse in causa[m]. Si Tiberis ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si caelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim: "Christianos ad leonem!" acclamatur».*

<sup>49</sup> Si veda la celebre narrazione di Tacito, *Annales* XV, 44: «[. . .] quos per flagitia invisos vulgus Christianos appellabat [. . .] eorum multitudo ingens haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt [. . .] sontes et novissima exempla meritos [. . .]».

<sup>50</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 41,1: «Vos igitur importuni rebus humanis, vos rei, publicorum incommodorum illices semper, apud quos deus spernitur, statuæ adorantur».

ancora nelle abitazioni private lavoratori della lana e ciabattini e lavandai e insomma gli uomini più illetterati e grossolani (τοὺς ἀπαιδευτοτάτους τε καὶ ἀγροικοτάτους), i quali non oserebbero aprire bocca davanti ai maestri più anziani ed avveduti. Ebbene, una volta che essi hanno tratto in disparte e si sono impadroniti dei ragazzi, ed insieme ad essi di alcune donnicciole ignoranti, allora lanciano delle sentenze stupefacenti [. . .]. E mentre essi stanno parlando, se si accorgono che arriva uno dei maestri di scuola, o una persona intelligente, il padre stesso dei fanciulli, ecco che i più cauti di costoro se la squagliano, mentre i più temerari invitano i fanciulli a ribellarsi; e bisbigliano nell'orecchio che in presenza del padre e dei maestri essi non vogliono né possono spiegare ai fanciulli nulla di buono, perché non vogliono avere nulla a che fare con la stupidità e la rozzezza di quella gente completamente corrotta e immersa nel male fino al collo, e pronta a punire i fanciulli. Se ne hanno voglia, che piantino pure il padre ed i loro maestri di scuola, e si rechino con le donnicciole e con i piccoli compagni di scuola nella capanna del cardatore (τὴν γυναικωνῆτιν)<sup>51</sup> o del ciabattino (τὸ σκυτεῖον) o nella lavanderia (τὸ κνῶφεῖον), per poter guadagnare la perfezione: e dicendo queste cose persuadono la gente.<sup>52</sup>

Quella che emerge dalla pagina di Celso è la descrizione di un gruppo assolutamente marginale, che si muove in maniera semiclandestina negli strati più bassi della società, evitando anche solo il contatto con rappresentanti qualificati della cultura pagana e girando alla larga dai luoghi pubblicamente deputati al confronto e al dibattito culturale e politico. Celso li considera e vuole che il suo lettore li consideri soggetti del tutto estranei al campo della cultura, come simbolicamente indicano i luoghi e gli interlocutori con cui i cristiani, a quanto egli dice, scelgono di interagire. Tale esclusione dal campo della cultura opera come una condanna preventiva: qualunque cosa i sedicenti maestri cristiani possano dire e fare, essi non possono essere presi in considerazione perché

<sup>51</sup> Per la traduzione di questo termine, che significherebbe propriamente 'gineceo', cfr. M. BORRET, *Origène. Contre Celse*, II, (SCh 136), Paris 1968, 131, n.1.

<sup>52</sup> Celso, in ORIGENE, *Contra Celsum*, 3, 44.50.55 (trad. A. Colonna).

sono comunque “fuori”.<sup>53</sup> Tertulliano, al contrario, li riporta “dentro”, anzi li colloca audacemente (quasi sfrontatamente, si direbbe, se si pensa a quelli che potevano essere in realtà i rapporti di forza esistenti) al centro dello spazio politico.

*b. La rottura del campo culturale e di quello religioso*

Che cosa rende possibile questo sorprendente rovesciamento di prospettiva per cui la posizione del cristianesimo da marginale o addirittura esterna allo spazio politico diviene centrale e ambisce quasi a fare da fulcro di un nuovo sistema che si vorrebbe sostituire al vecchio? Su quale presupposto concettuale può basarsi un'operazione così audace? Credo che non sia esagerato affermare che Tertulliano opera di fatto quella che si potrebbe chiamare una ridefinizione del campo e delle regole con cui si gioca la partita con la cultura ellenistico-romana e un'operazione analoga la compie anche nei confronti del giudaismo. Nei confronti di entrambi i sistemi culturali e religiosi, infatti, egli adotta una linea molto aggressiva, che rompe i confini entro cui essi prevedono che si possa svolgere il dibattito, rifiutando così di farsi rinchiudere in una posizione predeterminata, senza però chiamarsi fuori, anzi pretendendo di avere ugualmente diritto di parola al loro interno, o comunque di poter interloquire con essi parlando il loro linguaggio. Si comporta, appunto, come un giocatore che pretenda di ridefinire i limiti del campo di gioco e le regole della partita.

La sua mossa fondamentale, sin dall'inizio della sua produzione (come è già chiaro nell'*Apologeticum*, specie al c. 17 e soprattutto nel *De testimonio animae* che è interamente dedicato specificamente a questo argomento), consiste nel fare, per così dire, un passo indietro rispetto al sistema della *paideia* – cioè a quella discriminante fondamentale che distingue e separa la vera umanità dalla barbarie, riconoscendo come

<sup>53</sup> Su questa strategia di marginalizzazione e sulle risposte cristiane si veda ora il saggio di K. PIETZNER, *Bildung, Elite und Konkurrenz. Heiden und Christen vor der Zeit Constantins*, Mohr Siebeck, Tübingen 2013.

uomo a pieno titolo solo colui che è formato dalle *humanae litterae* –,<sup>54</sup> per reperire *prima* o al di qua di tale presupposto, nella *semplice* natura umana creata (che, proprio in quanto creata, ha necessariamente dentro di per sé il riferimento almeno implicito al Dio creatore che la fa), il proprio punto di appoggio, la base da cui muovere verso quello stesso sistema, interpellarlo e metterlo in crisi. È un *prima* non cronologico, né semplicemente logico, ma assiologico: la semplice umanità creaturale viene prima, ed è di più dell'*humanitas* intesa nel senso della “umanità coltivata”, che è il frutto della *paideia*.

Una volta acquisito questo fondamento antropologico, Tertulliano può, partendo di lì, entrare (o rientrare) in dialogo con *la* cultura, cioè con quella che anche per lui è l'unica cultura esistente, la cultura greco-romana, e servirsi, da *insider*, di tutti gli strumenti intellettuali e linguistici che essa gli può fornire. In questa maniera egli costringe la cultura pagana a “uscire di casa”, cioè a non potersi più giovare del controllo del campo. Non c'è più coincidenza tra cultura (pagana) e esperienza umana, perché viene rimosso il pre-giudizio che veramente uomo, pienamente uomo sia solo l'uomo coltivato grazie a quella *paideia*. «L'anima semplicetta che sa nulla» (come direbbe Dante), perché non è stata formata dalla *paideia*, non è però una *tabula rasa*; essa è dotata – ad avviso di Tertulliano – della coscienza di alcune evidenze elementari e da quella conoscenza di base il cristiano può partire per fondare la sua critica alla cultura pagana. In altre parole, se prima vedevamo Celso espellere i cristiani dal campo della cultura per squalificarli come interlocutori e metterli fuori gioco, qui con Tertulliano assistiamo al tentativo di compiere un'operazione di segno opposto: sono i cristiani che da quel

<sup>54</sup> Quella cultura di cui, si noti bene, un secolo e mezzo dopo Tertulliano l'imperatore Giuliano avrebbe rivendicato la stretta ed esclusiva appartenenza ad una matrice religiosa pagana incompatibile col cristianesimo. Il confronto culturale tra Tertulliano e Giuliano meriterebbe di essere approfondito. Sul nesso tra culto e cultura nell'ellenismo di Giuliano si veda P. ATHANASSIADI-FOWDEN, *L'imperatore Giuliano*, trad. it. Rizzoli, Milano 1984 (= *Julian and Hellenism. An Intellectual Biography*, Clarendon Press, Oxford 1981).

campo sembrano voler uscire, ma per allargarlo e modificarne i confini e le regole di funzionamento.

Si noti che questa operazione intellettuale viene da lui compiuta all'inizio della sua attività, nell'*Apologeticum* e nel *De testimonio animae*, che sono come è noto tra le sue prime opere (databili al 197) ma poi rimane come un dato acquisito, che non occorre esplicitare ogni volta ma che alla bisogna è sufficiente richiamare in modo estremamente sintetico, come fa ad esempio nel più tardo *Ad Scapulam* (del 212).<sup>55</sup> Nell'*Apologeticum* aveva affermato che l'anima dell'uomo (di ogni uomo), benché «*carcere corporis pressa*», «*institutionibus pravis circumscripta*» e «*falsis deis exancillata*», quando ritorna in sé e ritrova le sue facoltà naturali chiama Dio con questo nome, che è il nome proprio del vero Dio («*deum nominat hoc solo nomine, quia proprio Dei veri*»);<sup>56</sup> non solo, ma riconosce che quel Dio è giudice, ogni volta che pronuncia frasi come «*deus videt*», «*deo commendo*» o «*deus mihi reddet*». Aveva commentato questa osservazione empirica con le celebri parole che tutti ricordiamo: «*O testimonium animae naturaliter Christianae!*», a cui però fa seguito immediatamente una nota che forse viene meno presa in considerazione: «*Denique pronuntians haec non ad Capitolium, sed ad caelum respicit*».<sup>57</sup> Pronunciando queste parole, l'anima guarda al cielo, non al Campidoglio: quando l'uomo – qualsiasi uomo, anche se asservito ai falsi dèi e chiuso nel sistema della *pravae institutiones* del paganesimo – dal fondo della sua anima si lascia sfuggire quei riferimenti a Dio, è già di fatto uscito dallo spazio della *theologia civilis* e si muove semmai in quello della *theologia physica*, per questo non guarda al Campidoglio, guarda al cielo.

Quello che nell'incalzante dettato dell'*Apologeticum* rimane solo un punto rapidamente accennato all'interno di una più ampia e complessa argomentazione viene messo al centro dell'attenzione e sistematicamente svolto nel *De testimonio animae*. Qui viene esplicitamente dichiarata,

<sup>55</sup> TERTULLIANO, *Ad Scapulam*, 2,1: «*Nos unum Deum colimus, quem omnes naturaliter nostis, ad cuius fulgura et tonitrua contremiscitis, ad cuius beneficia gaudetis*».

<sup>56</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 17,5.

<sup>57</sup> *Ibidem* 17,6.

sin dalle prime battute del breve trattato, la scelta strategica di uscire dal “recinto” della *paideia* greco-romana, cioè dalla cultura comune, per trovare, al di fuori e prima di essa, una base su cui poggiare la *krisis* cristiana del paganesimo. Dopo aver constatato che qualsiasi discorso apologetico cristiano che si lasci totalmente rinchiudere all’interno del campo della cultura dominato dall’avversario (1,1-3) risulta inefficace perché la «*humana de incredulitate duritia*» (1,3), controllando le regole del gioco, destituisce di valore tutti gli argomenti che i cristiani portano e tutti i riferimenti che fanno a quello stesso patrimonio culturale, Tertulliano annuncia un drastico cambio di rotta:

Ormai dunque non avremo più nulla a che fare con una letteratura e una dottrina il cui successo è perverso, perché ad esse si presta fede più quando sono nel falso che quando sono nel vero.<sup>58</sup>

Ma questa uscita dal campo della cultura pagana non è una via di fuga per ripararsi nel campo di una “controcultura” cristiana da costruire in alternativa. Gli uomini, osserva argutamente il nostro autore, se non accettano le testimonianze favorevoli alle tesi cristiane di poeti e filosofi, tanto più rifuggono dalle Scritture cristiane, che nessuno legge se non è già convertito: «Tanto abest, ut nostris litteris annuant homines, ad quas nemo venit nisi iam Christianus».<sup>59</sup> Dunque non basta un cambio di *auctores*, ci vuole altro: occorre una vera e propria rottura del campo culturale, e questa può avvenire facendolo scontrare con una realtà esterna ad esso:

Una nuova testimonianza io chiamo in causa, perfino più nota di ogni letteratura, più viva di ogni dottrina, più diffusa di qualsiasi pubblicazione, più grande dell’intero uomo, perché è tutto ciò che costituisce l’uomo. Poniti al centro, o anima [. . .] Ma io ti chiamo a deporre non in quanto, formata nelle scuole, esercitata nelle biblioteche, nutrita nelle accademie e nei portici attici, tu erutti la tua sapienza. Mi rivolgo a te semplice e

<sup>58</sup> TERTULLIANO, *De testimonio animae*, 1,4: «*Iam igitur nihil nobis erit cum litteris et doctrina perversae felicitatis, cui in falso potius creditur quam in vero*».

<sup>59</sup> *Ibidem*.

grezza e non istruita e ignorante, come ti possiedono quelli che hanno solo te, quella stessa anima che viene fuori da un crocicchio, da un trivio, da una bottega di tessitore. Mi serve la tua imperizia, giacché alla tua piccola esperienza non crede nessuno.<sup>60</sup>

La testimonianza dell'anima appare a Tertulliano così decisiva perché, come egli mette subito in chiaro, è un'evidenza naturale, anzi creaturale, e in quanto creaturale anche divina. L'autorità dell'anima, infatti, le viene dalla natura che è la sua maestra, e maestro della natura è Dio.<sup>61</sup> Anche se viene ingannata dal suo avversario, il diavolo, l'anima non perde la memoria dei fondamentali (che Dio l'ha creata, che è buono e giusto, che la giudicherà. . .) e questo basta a rendere valida la sua testimonianza.<sup>62</sup>

Allargando la prospettiva dal singolo individuo all'insieme del popolo, si può vedere come dall'idea dell'anima *naturaliter christiana* Tertulliano

<sup>60</sup> TERTULLIANO, *Test. an.* 1,5-7: «*Novum testimonium advoco, immo omni litteratura notius, omni doctrina agitatius, omni editione vulgatus, toto homine maius id est totum quod est hominis. Consiste in medio, anima [..]. Sed non eam te advoco, quae scholis formata, bybliotheccis exercitata, academiis et porticibus Atticis pasta sapientiam ructas. Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello, qualem te habent qui te solam habent, illam ipsam de compito, de trivio, de textrino totam. [7] Imperitia tua mihi opus est, quoniam aliquantulae peritiae tuae nemo credit*». È, come abbiamo accennato sopra, davvero «l'anima semplicetta che sa nulla» di cui ci parlano gli stupendi versi di DANTE, *Purgatorio*, XVI, 85-90, rammentandoci la sua origine dal desiderio amoroso di Dio («esce di mano a Lui che la vagheggia / prima che sia») da cui deriva il desiderio di felicità che è la sua esigenza ed evidenza prima («mossa da lieto fattore / volentier torna a quel che la trastulla»). Desiderio che, se ben guidato, risolve il contrasto tra principio di piacere e principio di realtà.

<sup>61</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Test. an.* 5,1: «*Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. Non puto cuiquam frivola et ridicula videri posse, si recogitet naturae maiestatem, ex qua censeatur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adiudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quicquid aut illa edocuit aut ista perdidicit, a deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae*».

<sup>62</sup> *Ibidem* 5,2: «*Etiam circumventa ad adversario meminit sui auctoris et bonitatis et decreti eius et exitus sui et adversarii ipsius*».

ricavi la possibilità di sostenere che ogni nazione, in quanto formata da uomini dotati a quel livello elementare di coscienza delle stesse evidenze “cristiane”, sia da considerarsi perciò “cristiana” anch’essa. Di qui gli viene l’ardire di respingere come assolutamente riduttiva la definizione della stirpe cristiana come *tertium genus*, cioè che viene *dopo* i greci (e i romani) e gli ebrei e di rivendicare semmai il rango di *primum genus*. Tale infatti è, con tutta probabilità, il senso che si deve attribuire a questo passo dell’*Ad Nationes*:

Certo, siamo detti “terzo popolo”. Siamo forse cinopenni, sciapodi o antipodi sotterranei? [...] Badate bene che quelli che definite “terzo popolo” non ottengano il primo posto, dal momento che non c’è alcun popolo che non sia cristiano. Perciò, quale che sia il primo popolo, ciò nondimeno è cristiano: con risibile demenza ci definite ultimi e ci chiamate terzi.<sup>63</sup>

È chiaro il nesso con quanto siamo venuti dicendo: finché si resta soggetti alle regole di campo della cultura, nella tassonomia storica che stabilisce la superiorità di ciò che viene prima rispetto a ciò che viene dopo i cristiani possono al massimo aspirare ad essere riconosciuti come “terzo popolo”, in una insuperabile condizione di alterità e di inferiorità che, come Tertulliano nota argutamente, li assimila a dei “mostri”. Al contrario, una volta compiuta la rottura del campo della cultura, se si prescinde da ogni considerazione etnologica si può arrivare a sostenere che *a priori* il “primo popolo”, comunque lo si voglia identificare, è comunque *naturaliter* cristiano.

C’è però un’obiezione con cui Tertulliano deve fare i conti e che, se non venisse superata, riporterebbe la testimonianza dell’anima all’interno del recinto della cultura, vanificando così tutta l’operazione che

<sup>63</sup> TERTULLIANO, *Ad nationes*, I, 8,1.9-10: «Plane, tertium genus dicimur. Cynopennae aliqui, vel Sciapodes vel aliqui de subterraneo Antipodes? [...] Verum recogitate, ne quos tertium genus dicitis, principem locum optineat, siquidem non ulla gens non Christiana. Itaque quaecumque gens prima, nihilominus Christiana: ridicula dementia novissimos dicitis et tertios nominatis». Sull’interpretazione di questo passo, cfr. N. BROX, “Non ulla gens non christiana” (zu Tertullian, *Ad Nat.* 1,8,9), «Vigiliae Christianae» 27 (1973), 46-49.

egli sta conducendo: quelle che abbiamo chiamato le evidenze naturali (o creaturali) di cui l'anima dà testimonianza non sono forse anch'esse, a ben vedere, dei prodotti culturali e non delle realtà naturali come pretendono di essere? Secondo questa tesi, le «*eruptiones animae*» non sono affatto l'espressione immediata e veritiera di una «doctrina naturae», né contengono profondi misteri affidati alla coscienza innata («*congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa*»), ma sono solo delle opinioni che derivano da ciò che è stato scritto e divulgato («*opiniones publicatarum litterarum*») da gran tempo e che si sono diffuse sino a diventare patrimonio comune di tutti, anche degli illetterati.<sup>64</sup> Insomma, ciò che l'anima crede di sapere da sé in realtà lo ha preso, senza esserne consapevole, dalla cultura: è già stato scritto da qualcuno e noi, senza saperlo, lo ripetiamo credendo di parlare "dal cuore".

La replica di Tertulliano a questo temibile argomento è netta: l'anima esiste da ben prima della scrittura e il linguaggio è prima del libro, dunque la letteratura non avrebbe potuto parlare di cose che l'esperienza umana già non conosceva.<sup>65</sup> L'obiezione, in realtà, parrebbe avere un più solido fondamento, se si va oltre questa ovvia constatazione cronologica e si considera che l'argomento del *testimonium animae* addotto da Tertulliano poggia essenzialmente su un fatto linguistico: l'anima pronuncia "naturalmente" il nome di Dio e con ciò rende la sua testimonianza al vero Dio rivelato dalla fede cristiana. Evidentemente questo ragionamento postula che la lingua, a sua volta, non sia un fatto culturale, e in quanto tale manipolabile dall'uomo (e dai démoni), ma l'espressione naturale della verità inscritta nella natura delle cose grazie all'impronta ricevuta dalla creazione. Il tema del rapporto tra verità e linguaggio è davvero centrale nella concezione di Tertulliano ed è stato

<sup>64</sup> TERTULLIANO, *Test. an.* 5,3: «*Sed qui eiusmodi eruptiones animae non putavit doctrinam esse naturae et congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicit potius divitilatis in vulgus opinionibus publicatarum litterarum usum iam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi*».

<sup>65</sup> *Ibidem* 5,4: «*Certe prior anima quam littera et prior sermo quam liber et prior sensus quam stilus et prior homo ipse quam philosophus et poeta*». La confutazione della tesi che le evidenze elementari dell'anima siano un prodotto culturale prosegue per tutto il resto del capitolo: 5, 4-7.

recentemente indagato in modo molto approfondito da Frédéric Chapot in un libro importante a cui sarà qui sufficiente rinviare.<sup>66</sup> Rendendosi conto dell'insidia contenuta nel rilievo che le lingue sono anch'esse il prodotto di una determinata cultura, Tertulliano ribatte che la testimonianza dell'anima, pur essendo di natura linguistica, non è legata però a un idioma particolare, non dipende cioè dalla grammatica del latino o del greco, ma inerisce a una struttura linguistica più profonda, di portata universale:

Sei stolto se attribuirai tali espressioni a questa sola lingua [latina] o a quella greca, che sono considerate affini, per negare l'universalità della natura. Non per i soli latini o greci l'anima cade [nell'uomo] dal cielo. Presso tutti i popoli unico è l'uomo, vario il nome [che gli si dà]; unica è l'anima, varia è la lingua; unico lo spirito, vario il modo in cui si esprime; propria di ciascun popolo è la favella, ma comune a tutti il suo contenuto.<sup>67</sup>

Assodata così la veridicità della testimonianza "naturale" dell'anima, ne consegue per Tertulliano la possibilità di mettere in crisi la cultura (che per lui, come per tutti, è la cultura greco-romana, pagana), nella misura in cui riesce a mostrare che quest'ultima viene a trovarsi in contraddizione con l'anima stessa. Viene perciò adombrata la possibilità di una vera e propria *crisi di identità dell'uomo pagano*, in quanto esso, come pagano, deve rinnegare ciò di cui come uomo è certo. Credi all'anima, dice in sostanza Tertulliano al suo ideale interlocutore pagano, perché se non credi alla tua anima non credi più neppure a te stesso, neghi te stesso:

Se dubiti della tua letteratura, né Dio né la natura mentono. Per credere alla natura e a Dio, credi all'anima, così accadrà che crederai pure a te stesso.

<sup>66</sup> F. CHAPOT, *Virtus veritatis. Langage et vérité dans l'oeuvre de Tertullien*, Institut d'études augustiniennes, Paris 2009. Si veda anche C. RAMBAUX, *L'accès à la vérité chez Tertullien*, Latomus, Bruxelles 2005.

<sup>67</sup> TERTULLIANO, *Test. an.* 6,3: «*Vanus es, si huic linguae soli aut Graecae, quae propinquae inter se habentur, reputabis eiusmodi, ut neges naturae universitatem. Non Latinis nec Argivis solis anima de caelo cadit. Omnium gentium unus homo, varium nomen est; una anima, varia vox, unus spiritus, varius sonus, propria cuique genti loquela, sed loquela materia communis*».

Essa certamente è colei che tanto stimi quanto ella ti fa [grande]; è colei a cui tutto appartieni, che per te è tutto, senza la quale non puoi né vivere né morire, e a causa della quale tu non tieni in considerazione gli dèi.<sup>68</sup>

Tertulliano invita dunque il suo lettore, che teme di diventare cristiano, a sottoporre la sua anima ad un serrato interrogatorio, di cui detta lui stesso le domande: perché l'anima, pur venerando gli dèi, invoca "dio"? Perché quando impreca contro gli spiriti malvagi li chiama *daemonia*? Perché serve gli dèi ma quando ha bisogno di giustizia si appella a "dio"? Perché dice delle parole cristiane, quando i cristiani non li vuole nemmeno vedere?<sup>69</sup>

La conseguenza di questa rottura del campo della cultura, realizzata attraverso l'appello alla testimonianza pre-culturale dell'anima, è che, anche se i cristiani in quanto tali dal sistema culturale pagano sono messi all'angolo e imbavagliati, l'evidenza naturale della verità si impone comunque. La verità è onnipresente, dunque occupa anche lo spazio politico: l'anima dell'uomo proclama «*suo iure*» ciò che ai cristiani non è concesso neanche di bisbigliare:

Dio è dovunque, e la bontà di Dio è dovunque; il demonio è dovunque, e la maledizione del demonio è dovunque; l'invocazione del giudizio divino è dovunque; la morte è dovunque e la coscienza della morte è dovunque e la testimonianza è dovunque. Ogni anima, per suo diritto, proclama quello che a noi non è concesso neanche di sussurrare.<sup>70</sup>

<sup>68</sup> *Ibidem* 6,1: «*Si tu tuis litteris dubitas, neque deus neque natura mentitur. Ut et naturae et deo credas, crede animae, ita fiet ut et tibi credas. Illa certe est quam tanti facis, quantum illa te facit, cuius es totus, quae tibi omnia est, sine qua nec vivere potes nec mori, propter quam deos neglegis*».

<sup>69</sup> E si potrebbe continuare: «*Cum enim times fieri Christianus, eam conveni. Cur cum alios colat, deum nominat? Cur, cum maledicendo spiritus denotat, daemonia pronuntiat? Cur ad caelum contestatur et ad terram detestatur? Cur alibi servit, alibi vindicem convenit? Cur de mortuis iudicat? Cur verba habet Christianorum, quos nec auditos visosque vult? Cur aut nobis dedit ea verba, aut accepit a nobis? Cur aut docuit aut didicit? Suspectam habes convenientiam praedicationis in tanta disconvenientia conversationis*» (*Ibidem* 6,2).

<sup>70</sup> *Ibidem* 6,4-5: «*Deus ubique et bonitas dei ubique, daemonium ubique et maledictio daemonii ubique, iudicii divini invocatio ubique, mors ubique et conscientia mortis*

A questo punto sono i pagani ad essere messi sotto accusa e intrappolati dalla loro incoerenza. Nell'immaginario tribunale allestito da Tertulliano, l'anima del pagano viene a trovarsi nel duplice ruolo di testimone d'accusa e al tempo stesso imputata e si dimostra colpevole per le ragioni che lei stessa porta: «proclamavi Dio e non lo cercavi . . . sapevi il *Christianum nomen* e tuttavia lo perseguitavi», le verrà detto nel giorno del giudizio finale.<sup>71</sup>

Questo passo fondamentale del pensiero di Tertulliano, come ho detto sopra, viene compiuto all'inizio della sua attività pubblicistica e, pur senza essere nuovamente messo a tema in modo esplicito, rimane come un dato acquisito, i cui riflessi si avvertono anche nelle opere successive. Nella prospettiva che abbiamo appena delineato, ad esempio, acquista un particolare significato l'affermazione con cui si conclude il suo trattato sulla preghiera, il *De oratione* (composto probabilmente nei primissimi anni del III secolo), perché lì Tertulliano, dopo avere delineato una sorta di disciplinare della preghiera cristiana in quanto pratica culturale (e culturale) ben distinta da quelle pagane ed ebraiche, termina la sua trattazione con una sorprendente apertura ad una dimensione cosmica della preghiera, e quindi extra-culturale ed extra-politica. Osserva infatti che i cristiani non sono i soli a pregare: pregano gli angeli, pregano tutte le creature, pregano gli animali . . . e tutti pregano in modo *naturaliter* cristiano:

Pregano anche tutti gli angeli, prega ogni creatura, pregano le greggi e le bestie selvatiche e piegano le ginocchia, e uscendo dalle stalle e dalle loro tane volgono al cielo il capo non senza motivo, facendo risuonare la

*ubique, et testimonium ubique. Omnis anima suo iure proclamat quae nobis nec mutire conceditur».*

<sup>71</sup> *Ibidem* 6,5-6: «Merito igitur omnis anima et rea et testis est, in tantum et rea erroris, in quantum et testis veritatis, et stabit ante aulas dei die iudicii nihil habens dicere. Deum praedicabas et non requirebas, daemonia abominabaris et illa adorabas; iudicium dei appellabas nec esse credebas, inferna supplicia praesumebas et non praecavebas; Christianum nomen sapiebas et Christianum nomen persequeris».

voce ciascuno a suo modo. Ma anche gli uccelli ora alzandosi in volo si protendono al cielo e allargando le ali come fossero mani formano una croce, e dicono qualcosa che sembra una preghiera.<sup>72</sup>

La prospettiva, così, si rovescia: la preghiera dei cristiani da pratica marginale qual era, isolata, circondata e quasi soffocata nello spazio politico dall'onnipresenza dei culti pagani, si fa centro di un universo orante interamente rivolto, anche senza esserne consapevole, all'unico vero Dio.

Dall'altra parte, e in parallelo, una "mossa del pensiero" del tutto simile a quella che abbiamo appena visto applicata alla cultura greco-romana viene proposta da Tertulliano nei confronti di un altro sistema chiuso con cui i cristiani devono necessariamente fare i conti, quello della Legge e del monopolio giudaico su di essa. Qui l'assunto di partenza è che la visione ebraica secondo cui c'è *un solo popolo* e il resto sono «*gentes velut stillicidium de urceo aut pulvis ex area*», va superata perché invece, come la stessa Scrittura attesta, «*ex utero Rebeccae duo populi et duae gentes*».<sup>73</sup> D'altra parte, è vero che c'è una sola legge divina, ma essa è universale e precede la legge mosaica, che ne è solo una declinazione particolare. Nella *lex primordialis* enunciata da Dio ad Adamo ed Eva, infatti, c'è già tutta la legge di Mosé. Essa è contenuta nel giudizio divino *in principio*, ed è inscritta nella natura. Tale legge coincide con la legge di Cristo.<sup>74</sup>

In questa prospettiva, la legge di Mosé viene relativizzata, in quanto si colloca all'interno di un processo, di cui è solo una tappa: l'attività legislativa di Dio non si esaurisce in essa, ma c'era prima e prosegue dopo di

<sup>72</sup> TERTULLIANO, *De oratione*, 30,1: «*Orant etiam angeli omnes, orat omnis creatura, orant pecudes et ferae et genua declinant, et egredientes de stabulis et speluncis ad caelum non otiosi ore suspiciunt vibrantes spiritum suo more. Sed et aves nunc exsurgentes eriguntur ad caelum, et alarum crucem pro manibus expandunt et dicunt aliquid quod oratio videatur*».

<sup>73</sup> TERTULLIANO, *Adversus Iudaeos*, 1,3.

<sup>74</sup> Cfr. *ibidem* 2,3-7. In sintesi: «*Denique ante legem Moysei scriptam in tabulis lapideis legem fuisse contendit non scriptam, quae naturaliter intellegebatur et a patribus custodiebatur*» (7).

essa. Non si può infatti immaginare di togliere a Dio la potestà di intervenire per riformare la legge in funzione dei tempi e delle circostanze.<sup>75</sup> Così la Legge appare non più come un'entità fissa ed immutabile, una sostanza, ma come un processo, un'azione divina nel mondo. Di fronte a quella che possiamo definire una sorta di ipostatizzazione della Legge, da parte del giudaismo, Tertulliano afferma l'esistenza di un processo legislativo di Dio, che si compie tramite il suo intervento nella storia, e che nel suo incessante dinamismo è per essenza "critico" nei confronti di tutte le istituzioni, comprese quelle religiose.

Deriva da questa impostazione un cambiamento del campo religioso non meno radicale di quello operato nei riguardi della cultura pagana, con una conseguente risignificazione delle sue componenti. Così, per esempio, agli occhi di Tertulliano la valenza simbolica della circoncisione in quanto segno di elezione subisce una trasvalutazione: essa rimane sì uno stigma, ma non più di elezione all'appartenenza e alla vicinanza a Dio, bensì alla penitenza e al castigo che Dio riserva per il popolo che non gli è stato fedele.

Infatti Dio, prevedendo che avrebbe dato al popolo d'Israele questa circoncisione perché fosse segno, non perché fosse salvezza, per questo motivo comanda che sia circonciso il figlio di Mosè, che sarebbe stato il capo [...]. La circoncisione infatti doveva essere data al popolo, ma come segno con cui si sarebbe dovuto distinguere Israele nell'ultimissimo tempo, quando, come si era meritato, gli sarebbe stato proibito di entrare nella città santa [...]. Questa dunque fu la provvidenza di Dio, di dare la circoncisione come segno dal quale potessero essere riconosciuti, quando fosse venuto il tempo in cui per le colpe sopra dette gli sarebbe stato proibito di entrare in Gerusalemme.<sup>76</sup>

<sup>75</sup> *Ibidem* 2,10: «*Nec adimamus hanc dei potestatem pro temporum condicione legis praecepta reformantem in hominis salutem*».

<sup>76</sup> *Ibidem* 3,3-4.6: «*Nam providens deus, quod hanc circumcissionem in signum non in salutem esset daturus populo Israeli, idcirco filium Moysi ducis futuri instigat circumcidi [...]. Dari enim habebat circumcisio, sed in signum unde Israel in novissimo tempore dinosci haberet, quando secundum sua merita in sanctam civitatem ingredi prohiberetur [...]. Haec igitur dei providentia fuit, dandi circumcissionem in signum unde*

Si noti il rovesciamento di prospettiva: mentre all'interno del sistema religioso giudaico che Tertulliano sta attaccando la circoncisione è un marchio di appartenenza al popolo eletto, un pegno di salvezza perché garantisce che si è *dentro* l'alleanza, ora invece essa si presenta come un contrassegno di esclusione: è il marchio che condanna a stare *fuori* dalla città santa. È come se lo spazio della relazione tra Dio e l'uomo venisse ridefinito: i poli si invertono, il dentro diventa fuori e viceversa.

Perché una simile rivoluzione sia plausibile, bisogna quindi mostrare che è cessata la vecchia legge ed è in vigore la nuova, della quale per prima cosa bisogna indicare l'artefice. Il punto su cui si regge (o cade) tutto il sistema è la persona del nuovo legislatore, e la retorica tertulliana si fa martellante e quasi ossessiva nel ribadire mille volte la *novità* di Cristo:

Ci si prospetta, quindi, la necessità (una volta che abbiamo stabilito che una nuova legge era stata predetta dai profeti, e non quella che era già stata data ai loro padri nel tempo in cui furono condotti via dalla terra d'Egitto) di far vedere e dimostrare tanto che è cessata la vecchia legge quanto che ora sta operando la nuova che era stata promessa: per prima cosa bisogna cercare se si sia in attesa di un nuovo legislatore e dell'erede di un nuovo testamento e del sacerdote di nuovi sacrifici e del purificatore di una nuova circoncisione e del celebratore del sabato eterno, di colui, cioè, che ponga fine alla vecchia legge e istituisca il nuovo testamento e offra nuovi sacrifici e soffochi le cerimonie antiche e freni la vecchia circoncisione insieme con il suo sabato e annunzi un nuovo regno che non andrà in rovina.<sup>77</sup>

*dinosci possent, cum adveniret tempus cum pro meritis suis supradictis in Hierusalem admitti prohiberentur [...]».*

<sup>77</sup> *Ibidem* 6,2: «Itaque necessitas nobis incumbit ut, quoniam praedicatam novam legem a prophetis praediximus et non talem, qualis iam data esset patribus eorum eo tempore quo eos de terra Aegypti produxit, ostendere et probare debeamus tam illam legem veterem cessasse quam legem novam promissam nunc operari: et quidem primum quaerendum, an expectetur novae legis lator et novi testamenti heres et novorum sacrificiorum sacerdos et novae circumcissionis purgator et aeterni sabbati cultor, qui legem veterem compescat et novum testamentum statuat et nova sacrificia offerat et caeremonias antiquas reprimat et circumcissionem veterem cum suo sabbato compescat

La fondamentale omologia tra queste due “rotture di campo” tentate da Tertulliano, da una parte nei riguardi della cultura pagana e dall’altra nei riguardi del giudaismo, si riconosce bene nel c.7 dell’*Adversus Iudaeos*, dove viene svolto il tema della diffusione ecumenica del cristianesimo come elemento che scardina al tempo stesso la chiusura particolaristica della Legge giudaica e la pretesa di dominio universale dell’impero romano. Al limite nazionalistico della Legge ebraica, riservata ad un solo popolo, Tertulliano contrappone l’apertura e la diffusione ecumenica della fede cristiana, assunta addirittura come prova della sua verità. La questione, con i Giudei, è se il Cristo sia già venuto o debba ancora venire, perché «se risulterà che è già venuto, dovremo credere fuor d’ogni dubbio anche che una nuova legge è stata data da lui». <sup>78</sup> Ora, come si fa a sapere se Cristo è già venuto, e se Gesù è veramente il Cristo? Le stesse profezie dell’Antico Testamento, che preannunciano un Messia nel quale crederanno tutte le genti, ci danno la chiave per rispondere: «*In quem enim alium universae gentes crediderunt nisi in Christum qui iam venit?*». <sup>79</sup> La citazione, a questo punto, della rappresentanza ecumenica che nel racconto di Atti 2,9-11 assiste alla Pentecoste è di rigore, ma viene però chiosata da Tertulliano con l’osservazione, non scontata, che tra i popoli presenti a Gerusalemme in quel giorno e simbolicamente raggiunti dal riverbero dell’effusione dello Spirito sugli apostoli, ce n’erano anche di quelli che non erano (e non sono) sottomessi all’impero romano, provenienti da regioni e isole remote e quasi sconosciute. A conferma di questa tesi, egli non si perita di aggiungere all’elenco dei popoli citati nel testo di Atti un’altra serie di nazioni, che ci porta decisamente al di là dei confini della Ro-

*et novum regnum quod non corrumpatur adnuntiet*». Vedi anche quello che dice poco dopo, a 6,4: «*Et in primis definiendum est non potuisse cessare legem antiquam et prophetas, nisi venisset is qui per eandem legem antiquam et per eosdem prophetas venturus adnuntiabatur*».

<sup>78</sup> *Ibidem* 7,1: «*et cum constiterit venisse indubitate etiam legem novam ab ipso datam esse credamus et testamentum novum in ipso et per ipsum nobis dispositum non diffiteamur*».

<sup>79</sup> *Ibidem* 7,4.

*manitas*,<sup>80</sup> per concludere con orgoglio: «*in quibus omnibus locis Christi nomen, qui iam venit, regnat*».<sup>81</sup> La celebrazione della potestà ecumenica di Cristo funziona quindi contemporaneamente come prova della sua verità e come fattore di critica nei riguardi di *entrambi* i campi politico-religiosi, quello particolaristico della nazione giudaica e quello falsamente universalistico dell'impero romano.

<sup>80</sup> Cfr. *ibidem* 7,4: «*ut iam Gaetulorum varietates et Maurorum multi fines, Hispaniarum omnes termini et Galliarum diversae nationes et Britannorum inaccessa Romanis loca Christo vero subdita et Sarmatarum et Dacorum et Germanorum et Scytharum et abditarum multarum gentium et provinciarum et insularum multarum nobis ignotarum et quae enumerare minus possumus[?]*».

<sup>81</sup> *Ibidem* 7,5-9: «*In quibus omnibus locis Christi nomen qui iam venit regnat, utpote ante quem omnium civitatum portae sunt apertae et cui nullae sunt clausae, abante quem ferreae serae sunt comminutae et valvae aereae sunt apertae. Quamquam ista et spiritaliter sint intellegenda, quod praecordia singulorum variis modis a diabolo obsessa fide Christisint reserata, attamen etiam perspicue sunt adimpleta, utpote in quibus omnibus locis populus nominis Christi inhabitet. Quis enim omnibus gentibus regnare potuisset, nisi Christus dei filius qui omnibus regnaturus in aeternum nuntiabatur? Nam si Solomon regnavit, sed in finibus Iudaeae tantum: a Bersabee usque Dan termini regni eius signantur; si vero Babylois et Parthis regnavit Darius, ulterius ultra fines regni sui non habuit potestatem in omnibus gentibus; si Aegyptiis Pharaon vel quisque ei in hereditario regno successit, illic tantum potitus est regni sui dominium; si Nabuchodonosor cum suis regulis, ab India usque Aethiopiam habuit regni sui terminos; si Alexander Macedo, non amplius quam Asiam universam et ceteras regiones quas postea devicerat tenuit; si Germani, adhuc usque limites suos transgredi non sinuntur. Britanni intra oceani sui ambitum clausi sunt, Maurorum gentes et Gaetulorum barbariae a Romanis obsidentur, ne regionum suarum fines excedant. Quid de ipsis Romanis dicam, qui legionum suarum praesidiis imperium suum muniunt nec trans istas gentes porrigere vires regni sui possunt? Christi autem nomen ubique porrigitur, ubique creditur, ab omnibus gentibus supra enumeratis colitur, ubique regnat, ubique adoratur; omnibus ubique tribuitur aequaliter; non regis apud illum maior gratia, non barbari alicuius inferior laetitia; non dignitatum vel natalium cuiusquam discreta merita; omnibus aequalis, omnibus rex, omnibus iudex, omnibus deus et dominus est*».

c. *Le prospettive rovesciate: chi assedia chi?*

Il *carattere pubblico* della testimonianza cristiana è fondamentale per Tertulliano, che lo evidenzia con forza sin dall'apertura dell'*Apologeticum*, là dove afferma che l'odio anticristiano è indissolubilmente legato all'ignoranza del cristianesimo: «tutti coloro che prima [lo] odiavano perché ignoravano, appena cessano di ignorare cessano anche di odiare. Da questi vengono i cristiani». <sup>82</sup> La conversione dei pagani al cristianesimo, che Tertulliano presenta come una logica conseguenza della conoscenza che essi sono giunti ad averne, viene anche da lui addotta come prova della stessa verità e bontà della fede cristiana. Naturalmente egli si rende conto che un'affermazione del genere può apparire molto discutibile, sulla base dell'argomento che anche al male molti si convertono, <sup>83</sup> ma risponde che nel caso del male non si può parlare di vera e propria conversione, perché chi fa il male non lo rivendica, non cerca "pubblicità", ma anzi cerca di nascondersi. <sup>84</sup> I Cristiani invece rivendicano pubblicamente la loro scelta di vita, ed è appunto il carattere pubblico della conversione e poi della professione di fede cristiana nella vita quotidiana a conferire alla manifestazione il valore di prova della verità della fede stessa. Questa per lui è una discriminante e nella sua concezione ha un peso determinante nel provare la validità del cristianesimo. Ciò che garantisce l'incompatibilità della professione di fede cristiana con ogni forma di male e di menzogna è infatti proprio il suo carattere "pubblico", data la naturale ed invincibile ripugnanza dell'uomo per l'ostentazione pubblica del male:

<sup>82</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 1,6: «*cum omnes, qui retro oderant, quia ignorabant, simul desinunt ignorare, cessant et odisse. Ex his fiunt Christiani*». Cfr. anche *Ad nationes*, 1,1,1.

<sup>83</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Apol.* 1,10: «*sed non ideo – inquit – bonum praeiudicatur, quia multos convertit: quanti enim ad malum reformantur! Quanti transfugae in perversum!*».

<sup>84</sup> Cfr. *ibidem* 1,10-11: «*Tamen quod vere malum est, ne ipsi quidem, quos rapit, defender pro bono audent. Omne malum aut timore aut pudore natura perfudit. Denique malefici gestiunt latere, devitant apparere [. . .] nolunt enim suum esse, quod malum agnoscunt*».

Nessun [cristiano] si vergogna, nessuno si pente, se non di non esserlo stato prima; se è denunciato, se ne gloria; se accusato, non si difende; interrogato, confessa spontaneamente; condannato, ringrazia. Che male è mai questo, che non ha i caratteri naturali del male: timore, vergogna, esitazione, pentimento, deplorazione?<sup>85</sup>

La *visibilità* del cristianesimo è dunque essenziale, ed è proprio in funzione di questa visibilità che la posizione dei cristiani all'interno dello spazio pubblico diviene decisiva: il loro problema è appunto quello di non essere marginalizzati, se non addirittura esclusi dallo spazio pubblico romano e diventare così "clandestini".<sup>86</sup> Per questo Tertulliano denuncia, nel capitolo 24 dell'*Apologeticum*, la contraddizione per cui nel mondo romano, ad onta del conclamato pluralismo religioso che permette a tutti di seguire le proprie credenze e praticare i propri culti, solo ai cristiani viene negata la possibilità di essere se stessi. Per meglio dire, solo nel caso dei cristiani la religione diviene motivo di esclusione dalla *Romanitas*:

<sup>85</sup> *Ibidem* 1,12-13: «*Neminem pudet, neminem paenitet nisi plane retro non fuisset; si denotatur, gloriatur; si accusatur, non defendit; interrogatus vel ultro confitetur; damnatus gratias agit. Quid hoc mali est, quod naturalia mali non habet, timorem, pudorem, tergiversationem, paenitentiam, deplorationem?*». Lo stesso carattere di testimonianza pubblica impedisce di derubricare il cristianesimo a *dementia* (e così di sbarazzarsi del problema di fare i conti con le sue istanze): «*Non potes dementia dicere, quod revinceris ignorare*» (1,13). Di fronte ad un fenomeno che non sono in grado di spiegare, i pagani non possono cavarsela etichettandolo come follia.

<sup>86</sup> È interessante notare, ad esempio, l'incidenza di questa preoccupazione di Tertulliano nel modo di trattare il tema della preghiera: nella seconda parte del suo *De oratione*, tratteggiando una sorta di disciplina della preghiera cristiana si pone anche il problema dei tempi della preghiera e osserva: «*De temporibus orationis nihil omnino praescriptum est, nisi plane omni in tempore et loco orare. Sed quomodo omni loco, cum prohibemur in publico?*» (24,1). La proibizione di pregare in pubblico appare come un serio ostacolo al sano e completo sviluppo della preghiera cristiana: per questo Tertulliano spiega che quell'«*omni loco*» va inteso con discrezione, tenendo conto dell'opportunità, ma che gli Apostoli non hanno avuto remore a pregare in carcere, dove potevano essere uditi, e Paolo «*in navi coram omnibus eucharistiam fecit*» (*ibid.*)

A noi soli, invece, è proibito professare una propria religione. Offendiamo i romani e non siamo considerati romani, noi che non veneriamo una divinità dei romani. Bene perché c'è un Dio di tutti, a cui tutti, lo vogliamo o no, apparteniamo. Ma presso di voi c'è il diritto di venerare qualunque cosa tranne che il dio vero, quasi che questi non fosse piuttosto il dio di tutti e a cui tutti apparteniamo.<sup>87</sup>

Come devono reagire i cristiani a questo stato di censura e di emarginazione che rischia di privarli di una dimensione così importante della loro esperienza religiosa come la sua manifestazione pubblica? Ad avviso di Tertulliano devono farlo in due modi: in primo luogo, agendo e parlando come se – nonostante l'ostilità e le persecuzioni – fossero non ai margini ma al centro dello spazio politico, e vicini al cuore del potere imperiale. Ecco perché nel capitolo 30 dell'*Apologeticum* lo vediamo rivendicare che i cristiani fanno per l'imperatore molto di più di tutti gli altri cittadini romani, perché pregano il vero Dio per la sua salute; e questo, aggiunge significativamente, gli imperatori lo sanno benissimo.<sup>88</sup> Gli imperatori – la cui anima è, come quella di tutti, *naturaliter christiana* – sanno chi è il vero Dio e sanno anche che conviene loro essere secondi a questo Dio per essere primi rispetto a tutti gli altri, perché il riferimento al vero Dio conferisce alla figura imperiale un diverso ordine di grandezza: «*magnus est quia minor caelo*» (30,3): Ciò che ancora devono comprendere è quanto i cristiani, come unici degni

<sup>87</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 24,9-10: «*Sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos nec Romani habemur, qui non Romanorum deum colimus. Bene quod omnium deus est, cuius, velimus ac nolimus, omnes sumus. Sed apud vos quodvis colere ius est praeter deum verum, quasi non hic magis omnium sit deus, cuius omnes sumus*».

<sup>88</sup> *Ibidem* 30,1-2: «*Nos enim pro salute imperatorum deum invocamus aeternum, deum verum, deum vivum, quem et ipsi imperatores propitium sibi praeter ceteros malunt. Sciunt, quis illis dedit imperium; sciunt, qua homines, quis et animam; sentiunt eum esse deum solum, in cuius solius potestate sint, a quo sint secundi, post quem primi, ante omnes et super omnes deos. Quidni? Cum super omnes homines, qui utique vivunt et mortuis antistant. [2] Recogitant quousque vires imperii sui valeant, et ita deum intellegunt; adversus quem valere non possunt, per eum valere se cognoscunt*». È sorprendente il tono di questo passo, perché Tertulliano, in un certo senso, parla come se la svolta costantiniana fosse già avvenuta!

intercessori con le loro preghiere presso il vero Dio, potrebbero essere preziosi per loro.

In secondo luogo, il compito che l'apologista cristiano si assume in prima persona, a nome di tutti i suoi fratelli nella fede, è ancora una volta quello di rovesciare la prospettiva in cui i suoi oppositori (ma ancor più i suoi correligionari, che sono forse i primi destinatari del suo discorso) vedono il rapporto tra la comunità cristiana e il mondo esterno, presentando il quadro di un paganesimo "assediato" da un cristianesimo che sta irresistibilmente crescendo ed ormai s'impone nella società. È un tema, questo della *obsessa civitas*, che fa la sua comparsa fin dalle prime battute dell'*Apologeticum*,<sup>89</sup> per essere poi ripreso e ribadito più avanti, con l'importantissimo corollario dell'esclusione di qualsiasi ipotesi di aperta ribellione dei cristiani (ipotesi che l'asserita loro crescita esponenziale renderebbe in teoria plausibile), anche di fronte alle ripetute violenze di cui sono fatti oggetto dai pagani:

Se infatti volessimo agire non soltanto da vendicatori occulti ma da nemici dichiarati, forse che mancherebbe a noi la forza dei numeri e delle risorse? [...] Siamo di ieri, e già riempiamo il mondo e tutte le vostre cose: città, quartieri, borghi, municipi, mercati, gli stessi accampamenti militari, le tribù, le decurie, il palazzo, il senato, il foro. A voi abbiamo lasciato solo i templi! Possiamo contare i vostri eserciti: saremo di più noi cristiani di una sola provincia!<sup>90</sup>

<sup>89</sup> *Ibidem* 1,7: «*Obsessam vociferantur civitatem; in agris, in castellis, in insulis Christianos; omnem sexum, aetatem, condicionem, etiam dignitatem transgredi ad hoc nomen quasi detrimento maerent*». Cfr. anche *Nat. I*, 1,2: «*Adeo quotidie adolescentem numerum Christianorum ingemitis; obsessam vociferamini civitatem, in agris, in castellis, in insulis Christianos; omnem sexum, omnem aetatem, omnem denique dignitatem transgredi a vobis quasi detrimento doletis*».

<sup>90</sup> *Ibidem* 37,4-5: «*Si enim et hostes exsertos, non tantum vindices occultos agere vellemus, deesset nobis vis numerorum et copiarum? [...] Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes insulas castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias palatium senatum forum. Sola vobis reliquimus templa! Possumus dinumerare exercitus vestros: unius provinciae plures erimus!*». Analoga dichiarazione, tra rassicurante e minacciosa, della forza maggioritaria dei cristiani, che però per la *disciplina patientiae divinae* non costituiscono un problema di ordine pubblica,

I cristiani, sostiene il Nostro, sono talmente numerosi che, se volessero, potrebbero ribellarsi e prevalere sui pagani, ma non hanno nessuna intenzione di farlo; altra ipotesi teoricamente possibile (e politicamente non meno temibile dell'immaginata ribellione dei cristiani) è quella della secessione, ma anch'essa viene adombrata dall'apologista solo per essere categoricamente esclusa. Quello che conta agli occhi di Tertulliano, in realtà, non è la praticabilità politica di una simile ipotesi, evidentemente campata per aria, ma la sua potenza simbolica: se i cristiani si ritirassero in qualche luogo remoto del mondo (e dove poi?), i pagani sarebbero schiacciati dal terrore dalla loro stessa solitudine, perché l'impero resterebbe semivuoto:

Avremmo potuto combattere contro di voi anche inermi e senza ribellarci, ma soltanto separandoci, con l'ostilità della sola secessione. Se infatti noi, una così grande quantità di uomini, ci fossimo staccati da voi [per andare] in qualche angolo remoto del mondo, la perdita di così tanti cittadini, qualsiasi fossero, avrebbe coperto il vostro impero; anzi, lo avrebbe punito con la sola defezione. Senza dubbio vi sareste spaventati davanti alla vostra solitudine, al silenzio di tutte le cose, e ad una sorta di torpore del mondo quasi morto; avreste cercato su chi comandare, vi sarebbero rimasti più nemici che cittadini.<sup>91</sup>

la troviamo nell'*Ad Scapulam*: «*Et utique ex disciplina patientiae divinae agere nos, satis manifestum esse vobis potest, cum tanta hominum multitudo, pars paene maior civitatis cuiusque, in silentio et modestia agimus, singuli forte noti magis quam omnes, nec aliunde noscibiles quam de emendatione vitiorum pristinorum*» (2,10). L'accento al tema della diffusione universale del cristianesimo ritorna diverse altre volte nell'opera di Tertulliano, ad esempio in *Adversus Marcionem* III, 20,2 («*Aspice universas nationes de voragine erroris humani exinde emergentes ad deum creatorem, ad deum Christum*») o *De fuga in persecutione*, 12,11 (dove si parla, a proposito del popolo cristiano, di «*tantae multitudinis nemini ignotae*»).

<sup>91</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 37,6-7: «*Potuimus et inermes nec rebelles, sed tantummodo discordes, solius divortii invidia adversus vos dimicasse. Si enim tanta vis hominum in aliquem orbis remoti sinum abruptissemus a vobis, suffudisset utique dominationem vestram tot qualiumcumque civium amissio, immo etiam et ipsa destitutione punisset. Procul dubio expavissetis ad solitudinem vestram, ad silentium rerum et stuporem quendam quasi mortui orbis: quaeissetis, quibus imperaretis; plures hostes quam cives vobis remansissent*».

Inutile cercare riscontri o mettersi a discutere di numeri e percentuali su questa demografia largamente immaginaria. Ciò che importa è capire l'impatto simbolico, come si è detto, di questa rappresentazione. Questo è un terreno su cui lo storico, il sociologo e lo psicologo sociale dovrebbero collaborare, perché la descrizione del mondo romano "pieno di cristiani" fatta da Tertulliano ci ricorda molto da vicino certi fenomeni di percezione distorta (e talvolta manipolata) che sono presenti nell'opinione pubblica contemporanea e che gli studiosi di scienze sociali conoscono bene (si pensi, ad esempio, alla percezione che porta a sovrastimare largamente la percentuale di stranieri presenti in una certa società, oppure la frequenza di certi crimini che destano particolare allarme).

Questa sua volontà di "tenere il campo", ostentando (e in una certa misura millantando) una diffusione pervasiva e capillare dei cristiani nella *civitas* romana per argomentarne che il cristianesimo è ormai centrale nello spazio politico, va di pari passo con l'ammonimento, da lui rivolto *ad intra*, ai suoi correligionari, affinché siano sempre consapevoli che dal mondo, da questo mondo, non si può uscire. Il che significa che dal problema del rapporto con i pagani non si può prescindere mai: «In effetti anche il pagano è nostro avversario, e cammina nella stessa via della vita comune; e del resto, saremmo dovuti uscire da questo mondo, se non ci fosse lecito avere rapporti con essi».<sup>92</sup> Rispetto a questa fondamentale presa d'atto, anche certe esclamazioni di impazienza, come quella che esce dal cuore dello stesso Tertulliano in un passo del *De spectaculis*: «*Utinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur!*»,<sup>93</sup> non vanno prese in alcun modo come una ripulsa del compito di vivere *nel* mondo fianco a fianco dei pagani, ma piuttosto come un'aspirazione a quel paradossale distacco dalle cose del mondo che è il contrassegno dell'esistenza cristiana delineato da Paolo in 1 Cor 7,29-31.

<sup>92</sup> TERTULLIANO, *De anima*, 35,2: «*Nam et ethnicus homo adversarius noster est, incedens in eadem via vitae communis. Ceterum oportebat nos de mundo exire, si cum illis conversari non liceret*».

<sup>93</sup> TERTULLIANO, *De spectaculis* 15,8.

*Ad extra*, cioè ai pagani ed in particolare alle autorità romane, Tertulliano vuole invece mandare il messaggio che non è praticabile da parte loro l'estensione e la radicalizzazione di una politica persecutoria nei confronti dei cristiani, perché l'eradicazione del cristianesimo dalla società è ormai impossibile, non solo (e forse, ci verrebbe da dire, non tanto) per ragioni numeriche, ma per via del rilievo sociale che ha ormai acquisito: rivolgendosi a Scapula, proconsole d'Africa che nel 212 si era fatto promotore di misure anticristiane, Tertulliano cita l'esempio di un altro magistrato, Arrio Antonino, persecutore dei cristiani nella provincia d'Asia, il quale, di fronte all'ingente numero di fedeli che si presentarono davanti al suo tribunale, dopo averne fatti condannare a morte pochi, si era dovuto arrendere e, spazientito e scoraggiato, aveva mandato via gli altri dicendo: «Sciagurati! se volete morire buttatevi giù da un burrone o impiccatevi!». Il commento dell'apologista è che se anche i cristiani d'Africa decidessero di autodenunciarsi in massa, neppure Scapula, potrebbe fronteggiare una protesta del genere. Se provasse a condannarli tutti non avrebbe le forze per farlo e, soprattutto, si accorgerebbe di dover colpire tutta la Cartagine che conta, *viri e matronae* del suo stesso *ordo*, le *principales personae* della città.<sup>94</sup>

*Nec tecum nec sine te vivere possum*: così verrebbe da commentare il rapporto del cristiano con il mondo secondo Tertulliano, se è permesso concludere questo discorso con una nota scherzosa. Il cristiano non può sottrarsi al disagio di una conflittualità permanente insita nel rapporto quotidiano con l'altro-da-sé; tuttavia questo disagio, se non irrancidisce nel risentimento né si calcifica nella chiusura ma si apre al percorso difficile della *krisis*, appare – nella concezione del miglior Tertulliano – come un formidabile fattore di crescita dell'autocoscienza cristiana e di spinta missionaria. Qualcosa di cui faremmo bene a tener conto anche oggi.

<sup>94</sup> TERTULLIANO, *Ad Scapulam*, 5,2: «*Hoc si placuerit et hic fieri, quid facies de tantis milibus hominum, tot viris ac feminis, omnis sexus, omnis aetatis, omnis dignitatis, offerentibus se tibi? Quantis ignibus, quantis gladiis opus erit! Quid ipsa Carthago passura est, decimata a te, cum propinquos, cum contubernales suos illic unusquisque cognouerit, cum uiderit illic fortasse et tui ordinis uiros et matronas, et principales quasque personas, et amicorum tuorum uel propinquos uel amicos?*».