

ARCHEOLOGIA  
GEOGRAFIA  
STORIA  
STORIA DELL'ARTE  
STORIA DEL LIBRO  
E DEL DOCUMENTO

DIPARTIMENTO DI  
**STUDI  
STORICI**

---

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI  
UNIVERSITÀ DI TORINO

**6**



Emiliano Rubens Urciuoli

# Un'archeologia del “noi” cristiano

Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù  
tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v)



Ledizioni

© 2013 Ledizioni LediPublishing  
Via Alamanni, 11 - 20141 Milano - Italy  
www.ledizioni.it  
info@ledizioni.it

Emiliano Urciuoli, *Un'archeologia del "noi" cristiano*  
Prima edizione: ottobre 2013

ISBN cartaceo 978-88-6705-111-3

Copertina e progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

COLLANA DEL DIPARTIMENTO DI STUDI STORICI  
DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

DIRETTORE DELLA COLLANA: Adele Monaci

COMITATO SCIENTIFICO: Secondo Carpanetto, Giovanni Filoramo, Carlo Lippolis,  
Stefano Musso, Sergio Roda, Gelsomina Spione, Maria Luisa Sturani,  
Marino Zabbia

Nella stessa collana sono stati pubblicati in versione cartacea ed ePub:

1. DAVIDE LASAGNO, *Oltre l'Istituzione. Crisi e riforma dell'assistenza psichiatrica a Torino e in Italia*
2. LUCIANO VILLANI, *Le borgate del fascismo. Storia urbana, politica e sociale della periferia romana*
3. ALESSANDRO ROSSI, *Muscae moriturae donatistae circumvolant: la costruzione di identità "plurali" nel cristianesimo dell'Africa Romana*
4. DANIELE PIPITONE, *Il socialismo democratico italiano fra la Liberazione e la legge truffa. Fratture, ricomposizioni e culture politiche di un'area di frontiera.*
5. MARIA D'AMURI, *La casa per tutti nell'Italia giolittiana. Provvedimenti e iniziative per la municipalizzazione dell'edilizia popolare*
6. EMILIANO RUBENS URCIUOLI, *Un'archeologia del "noi" cristiano. Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v)*

Il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino pubblica nella sua Collana ricerche relative ai seguenti ambiti: la storia, dall'antichità all'età contemporanea; le scienze archeologiche, storico-artistiche, documentarie e geografiche.

I volumi sono disponibili sia in formato cartaceo sia in ePub consultabili sul sito del Dipartimento.

Il volume è stato pubblicato con il sostegno del Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino.

*A Francesca e ai miei genitori*



*«Si tratta di far apparire le pratiche discorsive nella loro complessità e nel loro spessore; far vedere che parlare significa fare qualcosa, qualcosa di diverso che esprimere quello che si pensa, tradurre quello che si sa, qualcosa di diverso anche che far funzionare le strutture di una lingua; far vedere che aggiungere un enunciato a una serie preesistente di enunciati, significa fare un gesto complicato e costoso, che implica delle condizioni (e non soltanto una situazione, un contesto, dei motivi) e che comporta delle regole (diverse dalle regole logistiche e linguistiche di costruzione); far vedere che un cambiamento, nell'ordine del discorso, non presuppone delle "idee nuove", un po' di invenzione e di creatività, una mentalità diversa, ma delle trasformazioni in una pratica, eventualmente in quelle che le sono vicine e nella loro articolazione comune. Non ho negato, e me ne guardo bene, la possibilità di cambiare il discorso: non ho tolto il diritto esclusivo e istantaneo alla sovranità del soggetto».*

*(M. FOUCAULT, Archeologia del sapere)*

*«La continuità della storia al di là della soglia epocale non consiste nella sopravvivenza di sostanze ideali, ma nell'ipoteca di problemi che essa impone: sapere anche, e nuovamente, ciò che un tempo è già stato saputo»*

*(H. BLUMENBERG, La legittimità dell'età moderna)*





# INDICE

ABBREVIAZIONI E SIGLE	13
INTRODUZIONE	21
1. Umanità cristiana	37
<b>1.1. Macchine antropologiche</b>	<b>37</b>
1.1.1. «Un animale bipede e senza piume» (macchina antropologica n. 1)	37
1.1.2. Aristotele, il cittadino maschio e i play-out dell'umanità (macchina antropologica n. 2)	42
<b>1.2. Natura umana, cultura giudaica,         natura giudaica: Adamo contro Abramo         (macchina antropologica n. 3)</b>	<b>50</b>
1.2.1. «A nostra immagine, secondo la nostra somiglianza»	50
1.2.2. «Non è bene che l'uomo sia solo... »	54
1.2.3. Macchine «abramo-logiche»	59
<b>1.3. Il crinale dell'etica, ovvero l'universalismo         antico non è un umanesimo         (macchina antropologica n. 4)</b>	<b>65</b>
<b>1.4. “No country for new men”: luoghi, tempi         e modi della natura umana cristiana</b>	<b>69</b>
1.4.1. Universalismo e nature umane (macchina antropologica n. 0)	69
1.4.2. Le macchine antropologiche di Paolo di Tarso	70
1.4.3. «Le antropologie degli altri»	79
1.4.4. “Uomini interiori cristiani”, ovvero il giro lungo della mistica	88
1.4.5. « <i>Anima naturaliter christiana</i> », ovvero il giro corto di Tertulliano (modello base della macchina cristiano-logica)	95

2.	<i>Ethnos</i> cristiano	101
2.1.	<b>L'«inaggirabile» della razza e lo spaesamento cristiano</b>	<b>101</b>
2.1.1.	Il punto sull' <i>ethnicity</i> : oggi e ieri	101
2.1.2.	I modi in cui il mondo si divide in due	106
2.2.	<b>Il «Vero Israele», ovvero l'etnicità trafugata</b>	<b>109</b>
2.2.1.	Un popolo e il suo privilegio	109
2.2.2.	Etnicità e destino: la sintesi di Giustino	111
2.3.	<b>Barbari e contenti: l'intempestiva proposta di Taziano</b>	<b>122</b>
2.3.1.	Una scelta di campo	122
2.3.2.	Che cosa fa di un uomo un barbaro	126
2.3.3.	Che cosa fa di un cristiano un barbaro	131
2.4.	<b>«La terza razza»: ascesa e declino di un'etnologia interinale</b>	<b>135</b>
2.4.1.	Tra i due che erano e l'uno che sarà	135
2.4.2.	In principio era il «terzo culto»	136
2.4.3.	E il culto si fece popolo: il « <i>tertium genus</i> » nell' <i>Apologia</i> di Aristide (o forse il « <i>quartum</i> »?)	138
2.4.4.	Se il tre è due: Eracleone, gli spirituali e la samaritana “bifida”	141
2.4.5.	Tertulliano e la fine del <i>tertium genus</i>	144
2.5.	<b>Il «popolo nuovo» (e primordiale)</b>	<b>148</b>
2.5.1.	Il nodo di Israele e la spada di Barnaba	148
2.5.2.	Ogni cosa a suo tempo: l' <i>A Diogneto</i> e il ritardo dell'etnogenesi cristiana	151
2.5.3.	«Il curioso caso di Benjamin Button», ovvero un popolo che nasce ed è già vecchio	154
3.	Corpo civico cristiano	161
3.1.	<b>La città, le città e i loro abitanti</b>	<b>161</b>
3.1.1.	Effetto Despina: la città fuori dalla prigione metonimica	161
3.1.2.	Dovunque si trovi, una città è una città?	164
3.1.3.	Piena, imperfetta e scaduta: cenni di morfologia generale della cittadinanza antica	167
3.1.4.	“ <i>Cives mei</i> ”: una, due, sei cittadinanze nella « <i>communis patria Roma</i> »	171
3.2.	<b>Stranieri che restano. Forme di “estranchezza prossima” nel mondo mediterraneo e mediorientale antico</b>	<b>174</b>
3.2.1.	«Nessuno che sia meritevole di fiducia è straniero»?	174
3.2.2.	Stranieri di città, ovvero le tre figurazioni urbane del “ <i>fort:da</i> ”	176
3.2.3.	«Cittadini del cielo e del mondo»: anime sagge, migranti ebrei, saggi ebrei	182

<b>3.3. Il paradosso civico dei credenti in Cristo</b>	<b>191</b>
3.3.1. «Familiari di Dio»: i cittadini senza cielo apparente della <i>Lettera agli Efesini</i>	191
3.3.2. «Stranieri dispersi»: gli espatriati dal cielo sfuggente della <i>Prima lettera di Pietro</i>	196
3.3.3. “Il cielo sopra Filippi”. Città e cittadinanze celesti in Paolo di Tarso	199
3.3.4. La <i>Lettera agli Ebrei</i> : utopia messianica e principio eterotopico	203
<b>3.4. Abitare le eterotopie: fenomenologia della cittadinanza escatologica di II secolo</b>	<b>206</b>
3.4.1. Παρκοκοί e parrochiani tra insidie mondane e tentazioni ontologiche	208
3.4.2. La solitudine degli interi: riflessioni sul difetto aggregativo dell’esperienza fondamentale gnostica	213
3.4.3. L’“extra-dinanza” che tiene insieme il mondo: l’A <i>Diogneto</i> e l’apertura delle eterotopie	216
4. Scuola filosofica cristiana	223
<b>4.1. La sostenibile via filosofica del <i>kerygma</i></b>	<b>223</b>
4.1.1. Il piano del confronto	223
4.1.2. Lo schema e il mantello: ovvero abiti privi di <i>habitus</i>	227
4.1.3. Religionizzazione dell’ <i>ethos</i> , illanguidimento del <i>logos</i> : la filosofia ai tempi di Apollonio di Tiana	231
4.1.4. Il gioco della filosofia e il gioco della <i>parresia</i> : cinici e cristiani	235
<b>4.2. L’insegnamento di Cristo: una filosofia fatta e finita?</b>	<b>237</b>
4.2.1. Margini della filosofia	238
4.2.2. “Filosofia sabbatica”: Filone e l’ <i>a priori</i> storico della “questione filosofica” del vangelo	248
<b>4.3. Il <i>kerigma</i> ai tempi della filosofia: i casi di Paolo, Giovanni e Luca</b>	<b>251</b>
4.3.1. I vestiti nuovi dell’apostolo Paolo?	251
4.3.2. Giovannismo e filosofia	257
4.3.3. «Quella <i>ὁδός</i> che essi chiamano <i>αἵρεσις</i> »: ovvero il filosofare incompiuto dell’evangelista Luca	260
<b>4.4. Quanti e quali sovvertimenti? La nascita dell’eresiologia e dell’ancella della teologia</b>	<b>272</b>
4.4.1. Eresia e storia della follia	272
4.4.2. Pseudomorfofi di una nuova σοφία e metamorfosi della φιλοσοφία	276
5. Conclusione	291
<b>5.1. Comunità immaginate deterritorializzate e riterritorializzate</b>	<b>291</b>

<b>5.2. Come il cristianesimo è diventato mondo:     la <i>Umbesetzung</i> cristiana</b>	<b>301</b>
6. Bibliografia	307
<b>6.1. Fonti antiche     (edizioni e traduzioni in lingue moderne)</b>	<b>307</b>
<b>6.2. Strumenti di consultazione</b>	<b>312</b>
<b>6.3. Selezione di studi</b>	<b>313</b>

## Abbreviazioni e sigle

<i>Abr.</i>	FILONE, <i>De Abrahamo</i>
<i>Abst.</i>	PORFIRIO, <i>De abstinentia</i>
<i>Ach.</i>	ARISTOFANE, <i>Acharnenses</i>
<i>Act.</i>	<i>Atti degli Apostoli</i>
<i>Act. Andr. gr.</i>	<i>Acta Andreae graece</i>
<i>Act. Thom.</i>	<i>Acta Thomae</i>
<i>Adv. Jud.</i>	TERTULLIANO, <i>Adversus Judaeos</i>
<i>Aet.</i>	FILONE, <i>De aeternitate mundi</i>
<i>Agr.</i>	FILONE, <i>De agricultura</i>
<i>A.J.</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>Antiquitates judaicae</i>
<i>Alex.</i>	DIONE DI PRUSA, <i>Ad Alexandrinos</i> ; LUCIANO, <i>Alexander</i>
<i>An.</i>	TERTULLIANO, <i>De anima</i>
ANRW II	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II</i>
<i>Antid.</i>	ISOCRATE, <i>Antidosis</i>
<i>Apoc.</i>	<i>Apocalisse</i>
<i>Apol.</i>	ARISTIDE, <i>Apologia</i> ; TERTULLIANO, <i>Apologeticum</i>
<i>1 Apol.</i>	GIUSTINO, <i>Apologia prima</i>
<i>2 Apol.</i>	GIUSTINO, <i>Apologia secunda</i>
<i>Aul.</i>	PLAUTO, <i>Aulularia</i>
<i>Autol.</i>	TEOFILO DI ANTIOCHIA, <i>Ad Autolyicum</i>
<i>Balb.</i>	CICERONE, <i>Pro Balbo</i>
<i>2 Bar.</i>	<i>2 Baruch (Apocalisse siriana di Baruch)</i>
<i>Barn.</i>	<i>Barnabae epistula</i>
<i>Ben.</i>	SENECA, <i>De beneficiis</i>
<i>Bibl.</i>	FOZIO, <i>Bibliotheca</i>
<i>B.J.</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>Bellum judaicum</i>
<i>Caecin.</i>	CICERONE, <i>Pro Caecina</i>
<i>Cam.</i>	PLUTARCO, <i>Camillus</i>
<i>C. Ap.</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>Contra Apionem</i>
CD	<i>Documento di Damasco</i>
<i>Cels.</i>	ORIGENE, <i>Contra Celsum</i>
<i>Cher.</i>	FILONE, <i>De Cherubim</i>

<i>Christ.</i>	PORFIRIO, <i>Contra Christianos</i>
<i>1 Chr.</i>	<i>Primo libro delle Cronache</i>
CIG	<i>Corpus inscriptionum graecarum</i>
CIL	<i>Corpus inscriptionum latinarum</i>
<i>Clem.</i>	SENECA, <i>De clementia</i>
<i>1 Clem.</i>	CLEMENTE DI ROMA, <i>Epistula ad Corinthios</i>
<i>2 Clem.</i>	PSEUDO-CLEMENTE DI ROMA, <i>Epistula secunda ad Corinthios</i>
<i>Cod. justin.</i>	<i>Codex Justinianus</i>
<i>Col.</i>	<i>Lettera ai Colossesi</i>
<i>Comm. Cant.</i>	ORIGENE, <i>Commentarium in Canticum</i>
<i>Comm. Dan.</i>	IPPOLITO, <i>Commentarium in Daniele</i>
<i>Comm. Jo</i>	ORIGENE, <i>Commentarii in Joannem</i>
<i>Conf.</i>	FILONE, <i>De confusione linguarum</i>
<i>Congr.</i>	FILONE, <i>De congressu eruditionis gratia</i>
<i>Contempl.</i>	FILONE, <i>De vita contemplativa</i>
<i>Cor.</i>	DEMOSTENE, <i>De corona</i> ; TERTULLIANO, <i>De corona</i>
<i>1 Cor.</i>	<i>Prima lettera ai Corinzi</i>
<i>2 Cor.</i>	<i>Seconda lettera ai Corinzi</i>
CPJ	<i>Corpus Papyrorum Judaicarum</i>
<i>Crat.</i>	PLATONE, <i>Cratylus</i>
<i>Dan.</i>	<i>Daniele</i>
<i>Decal.</i>	FILONE, <i>De decalogo</i>
<i>Def.</i>	PSEUDO-PLATONE, <i>Definitiones</i>
<i>Dem. ev.</i>	EUSEBIO DI CESAREA, <i>Demonstratio evangelica</i>
DENT	<i>Dizionario esegetico del Nuovo Testamento</i>
<i>Descr.</i>	PAUSANIA, <i>Graeciae descriptio</i>
<i>Det.</i>	FILONE, <i>Quod deterius potiori insidiari solet</i>
<i>Deus</i>	FILONE, <i>Quod Deus sit immutabilis</i>
<i>Deut.</i>	<i>Deuteronomio</i>
<i>Dial.</i>	GIUSTINO, <i>Dialogus cum Tryphone</i>
<i>Diatr.</i>	EPITTETO, <i>Diatribai (Dissertationes)</i>
<i>Diff. puls.</i>	GALENO, <i>De differentia pulsuum</i>
<i>Dig.</i>	<i>Digesta</i>
DK	Diels, H. e Kranz, W. (Eds.). <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
<i>Ecl.</i>	STOBEO, <i>Eclogae</i>
<i>1 En.</i>	<i>1 Enoch (Primo libro di Enoch)</i>
<i>Enarrat. Ps.</i>	AGOSTINO, <i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>Ench.</i>	EPITTETO, <i>Enchiridion</i>
<i>Enn.</i>	PLOTINO, <i>Enneades</i>
<i>Ep.</i>	GEROLAMO, <i>Epistulae</i> ; GIULIANO, <i>Epistulae</i> ; SENECA, <i>Epistulae</i>
<i>Eph.</i>	<i>Lettera agli Efesini</i>
<i>Eth. eud.</i>	ARISTOTELE, <i>Ethica eudemia</i>
<i>Eth. nic.</i>	ARISTOTELE, <i>Ethica nichomachea</i>
<i>Exc.</i>	CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Excerpta ex Theodoto</i>
<i>Exod.</i>	<i>Esodo</i>

4 Ezra	4 Ezra (Quarto libro di Ezra)
Fin.	CICERONE, <i>De finibus</i>
FIRA	<i>Fontes iuris romani anteiustiniani</i>
Flacc.	FILONE, <i>Ad Flaccum</i>
Fug.	LUCIANO, <i>Fugitivi</i>
Gal.	<i>Lettera ai Galati</i> ; GIULIANO IMPERATORE, <i>Contra Galilaeos</i>
Gen. an.	ARISTOTELE, <i>De generatione animalium</i>
Gen. Rab.	<i>Genesi Rabbah</i>
Gen.	<i>Genesi</i>
Geog.	STRABONE, <i>Geographia</i>
Gig.	FILONE, <i>De gigantibus</i>
GLAT	<i>Grande Lessico dell'Antico Testamento</i>
GLNT	<i>Grande Lessico del Nuovo Testamento</i>
Haer.	IRENEO, <i>Contra haereses</i>
Har. resp.	CICERONE, <i>De haruspicum responso</i>
Heb.	<i>Lettera agli Ebrei</i>
Hell.	SENOFONTE, <i>Hellenica</i>
Her.	FILONE, <i>Quis rerum divinarum heres sit</i>
Hermot.	LUCIANO, <i>Hermotimus (De sectis)</i>
Hist.	TACITO, <i>Historiae</i>
Hist. aug.	<i>Historia Augusta</i>
Hist. eccl.	EUSEBIO DI CESAREA, <i>Historia ecclesiastica</i>
Hom. Jo.	GIOVANNI CRISOSTOMO, <i>Homiliae in Joannem</i>
IGRR	<i>Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes</i>
Il.	<i>Ilias</i>
ILS	<i>Inscriptiones latinae selectae</i>
Inst.	GAIO, <i>Institutiones</i> ; LATTANZIO, <i>Divinarum institutionum libri VII</i>
Ios.	FILONE, <i>De Iosepho</i>
Isa.	<i>Isaia</i>
Jer.	<i>Geremia</i>
Jo.	<i>Vangelo di Giovanni</i>
Jos. Asen.	<i>Giuseppe e Aseneth</i>
Jub.	<i>Libro dei Giubilei</i>
L.A.B.	PSEUDO FILONE, <i>Liber antiquitatum biblicarum</i>
Leg.	CICERONE, <i>De legibus</i> ; FILONE, <i>Legum allegoriae</i> ; PLATONE, <i>Leges</i>
Lev.	<i>Levitico</i>
Libr.	GALENO, <i>De libris propriis</i>
Ling. lat.	VARRONE, <i>De lingua latina</i>
Luc.	<i>Vangelo di Luca</i>
LXX	<i>Septuaginta</i>
2 Macc.	<i>Secondo libro dei Maccabei</i>
4 Macc	<i>Quarto libro dei Maccabei</i>
Mal.	<i>Malachia</i>
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris antiqua</i>
Marc.	TERTULLIANO, <i>Adversus Marcionem</i>

<i>Mart. Pol.</i>	<i>Martyrium Polycarpi</i>
<i>Math.</i>	SESTO EMPIRICO, <i>Adversus mathematicos</i>
<i>Matt.</i>	<i>Vangelo di Matteo</i>
<i>Metam.</i>	APULEIO, <i>Metamorphoses</i>
<i>Metaph.</i>	ARISTOTELE, <i>Metaphysica</i>
<i>Migr.</i>	FILONE, <i>De migratione Abrahami</i>
<i>Mor.</i>	PLUTARCO, <i>Moralia</i>
<i>Mos.</i>	FILONE, <i>De vita Mosis</i>
<i>Mut.</i>	FILONE, <i>De mutatione nominum</i>
<i>Nat.</i>	TERTULLIANO, <i>Ad nationes</i>
<i>Nat. d.</i>	CICERONE, <i>De natura deorum</i>
NHC	<i>Nag Hammadi Codex</i>
NHC I 2	<i>Epistola apocrifa di Giacomo</i>
NHC I 3	<i>Vangelo della verità</i>
NHC II 1	<i>Apocrifo di Giovanni</i>
NHC II 4	<i>Ipostasi degli Arconti</i>
NHC II 7	<i>Libro dell'atleta Tommaso</i>
NHC III 5	<i>Dialogo del Salvatore</i>
NHC IV 2	<i>Vangelo degli egiziani (copto)</i>
NHC V 4	<i>Seconda apocalisse di Giacomo</i>
NHC VI 1	<i>Atti di Pietro e dei dodici apostoli</i>
NHC VIII 2	<i>Lettera di Pietro a Filippo</i>
NHC XI 1	<i>Interpretazione della gnosi</i>
NHC XIII 1	<i>Protennoia Triforme</i>
<i>Noct. Att.</i>	AULO GELLIO, <i>Noctes Atticae</i>
NT	<i>Nuovo Testamento</i>
<i>Oct.</i>	MINUCIO FELICE, <i>Octavius</i>
<i>Off.</i>	CICERONE, <i>De officiis</i>
<i>Opif.</i>	FILONE, <i>De opificio mundi</i>
<i>Or.</i>	ELIO ARISTIDE, <i>Orationes</i> ; TAZIANO, <i>Oratio ad graecos</i>
<i>Ord.</i>	GALENO, <i>De ordine librorum suorum</i>
<i>Ot.</i>	SENECA, <i>De otio</i>
<i>Pan.</i>	EPIFANIO, <i>Panarion</i>
<i>Paneg.</i>	ISOCRATE, <i>Panegyricus</i>
<i>Part. an.</i>	ARISTOTELE, <i>De partibus animalium</i>
<i>Pasch.</i>	PSEUDO CIPRIANO, <i>De Pascha computus</i>
<i>Pereg.</i>	LUCIANO, <i>De morte Peregrini</i>
<i>Pers.</i>	ESCHILO, <i>Persae</i>
<i>1 Pet.</i>	<i>Prima lettera di Pietro</i>
<i>2 Pet.</i>	<i>Seconda lettera di Pietro</i>
<i>Phaed.</i>	PLATONE, <i>Phaedo</i>
<i>Phaedr.</i>	PLATONE, <i>Phaedrus</i>
<i>Phil.</i>	<i>Lettera ai Filippesi</i> ; ISOCRATE, <i>Philippus</i> ; POLICARPO, <i>Epistula ad Philippenses</i>
<i>Phileb.</i>	PLATONE, <i>Philebus</i>
<i>3 Philip</i>	DEMOSTENE, <i>Philippica tertia</i>
<i>Phlm.</i>	<i>Lettera a Filemone</i>



<i>POxy 654</i>	<i>Oxyrhynchus papyrus 654</i>
<i>Praep. ev.</i>	EUSEBIO DI CESAREA, <i>Praeparatio evangelica</i>
<i>Plant.</i>	FILONE, <i>De plantatione</i>
<i>Pol.</i>	ARISTOTELE, <i>Politica</i> ; PLATONE, <i>Politicus</i>
<i>Post.</i>	FILONE, <i>De posteritate Caini</i>
<i>Praem.</i>	FILONE, <i>De praemiis et poenis</i>
<i>Prob.</i>	FILONE, <i>Quod omnis probus liber sit</i>
<i>Protr.</i>	ARISTOTELE, <i>Protrepticus</i> ; CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Protrepticus</i>
<i>Ps.</i>	<i>Salmi</i>
<i>Pyth.</i>	GIAMBILICO, <i>Vita Pythagorae</i>
<i>QE</i>	FILONE, <i>Quaestiones et solutiones in Exodum</i>
<i>QG</i>	FILONE, <i>Quaestiones et solutiones in Genesin</i>
<i>1QS</i>	<i>Regola della Comunità</i>
<i>RE</i>	<i>Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i>
<i>1 Reg.</i>	<i>Primo libro dei re</i>
<i>2 Reg.</i>	<i>Secondo libro dei re</i>
<i>Res.</i>	ATENAGORA, <i>De resurrectione</i>
<i>Resp.</i>	CICERONE, <i>De republica</i>
<i>Rom.</i>	<i>Lettera ai Romani</i>
<i>Scorp.</i>	TERTULLIANO, <i>Scorpiace</i>
<i>SEG</i>	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
<i>Sest.</i>	CICERONE, <i>Pro Sestio</i>
<i>Sir.</i>	<i>Siracide</i>
<i>Sobr.</i>	FILONE, <i>De sobrietate</i>
<i>Soph.</i>	<i>Sofonia</i>
<i>Somn.</i>	FILONE, <i>De somniis</i>
<i>Spec.</i>	FILONE, <i>De specialibus legibus</i>
<i>Strom.</i>	CLEMENTE ALESSANDRINO, <i>Stromates</i>
<i>Sum. theol.</i>	TOMMASO D'AQUINO, <i>Summa theologiae</i>
<i>SVF</i>	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i>
<i>Sib.</i>	<i>Oracula sibyllina</i>
<i>Sim.</i>	ERMA, <i>Similitudines pastoris</i>
<i>Symp.</i>	PLATONE, <i>Symposium</i>
<i>Test.</i>	TERTULLIANO, <i>De testimonio animae</i>
<i>Tg. Neof.</i>	<i>Targum Neofiti</i>
<i>Tg. Onq.</i>	<i>Targum Onqelos</i>
<i>Th.</i>	<i>Vangelo di Tommaso</i>
<i>Theaet.</i>	PLATONE, <i>Theaetetus</i>
<i>1 Thess.</i>	<i>Prima lettera ai Tessalonicesi</i>
<i>Tim.</i>	PLATONE, <i>Timaeus</i>
<i>TM</i>	testo masoretico
<i>Tusc.</i>	CICERONE, <i>Tusculanae disputationes</i>
<i>Ver.</i>	CICERONE, <i>In Verrrem</i>
<i>Ver. rel.</i>	AGOSTINO, <i>De vera religione</i>
<i>Vg.</i>	<i>Vulgata</i>
<i>Virt.</i>	FILONE, <i>De virtutibus</i>
<i>Vita</i>	FLAVIO GIUSEPPE, <i>Vita</i>

<i>Vit. Ant.</i>	ATANASIO, <i>Vita Antonii</i>
<i>Vit. Apoll.</i>	FILOSTRATO, <i>Vita Apollonii</i>
<i>Zach.</i>	<i>Zaccaria</i>
4Q381	<i>Salmi apocrifi</i> (da Qumran)
4Q504	<i>Parole dei Luminari</i> (da Qumran)

Emiliano Rubens Urciuoli

Un'archeologia del "noi" cristiano

Le «comunità immaginate» dei seguaci di Gesù  
tra utopie e territorializzazioni (I-II sec. e.v)



## Introduzione

Il “cristianesimo delle origini” è un mito e, come tale, è in primo luogo un «nulla». Un «nulla che diventa qualcosa» nel momento in cui serve a qualcuno che può e ha interesse a utilizzarlo: uno «zero efficiente»<sup>1</sup>. Il cristianesimo delle origini è il prodotto culturale che, a partire dal I sec. e.v., alcuni «agenti» del nascente «campo religioso»<sup>2</sup> cristiano, prendendo la parola da posizioni differenti e operando in modo più o meno coordinato tra loro, hanno cominciato a elaborare a uno scopo eminentemente politico: legare assieme i seguaci di Gesù in funzione dell’instaurazione di un’altra *polis*, alternativa a quella esistente e garante della sua incombente dissoluzione cosmica. Di qui in avanti il mito dell’*Urchristentum*, che «genuino» nel senso di Károly Kerényi non è mai stato, si è ulteriormente «tecnicizzato»<sup>3</sup>: la sua struttura di significazione è penetrata in differenti sistemi segnici, servendosi di diversi linguaggi per ricodificare e riprodurre il proprio. I suoi migliori e peggiori, triviali e sublimi, anonimi e consacrati ermeneuti sono stati, *bon gré mal gré*, i suoi mitologi: chiunque abbia ricevuto, interiorizzato e trasmesso la sua vicenda come svolgimento lineare e continuo di una storia sovra-storica che non ha mai smesso di dipanare il suo filo, o come coerente allargamento di un sistema metafisico di significati dal loro nucleo originario a diverse e ricettive sfere della vita, compone un capitolo di quel racconto. Esattamente come

<sup>1</sup> La citazione è tratta da F. JESI, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, D’Anna, Firenze 1976, p. 36. Si vedano anche ID., *Mito*, ISEDI, Milano 1973, in particolare pp. 7-27 e 105-109, e *La festa e la macchina mitologica*, in ID. *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Einaudi, Torino 1979, pp. 81-120.

<sup>2</sup> Per la nozione di “campo religioso” si rimanda a P. BOURDIEU, *Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber*, in «Archives européennes de sociologie», 1971, n. 12/1, pp. 3-21; ID., *Genèse et structure du champ religieux*, in «Revue française de sociologie», 1971, n. 12/3, pp. 295-334.

<sup>3</sup> Per questa distinzione si veda K. KERÉNYI, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in ID., *Scritti Italiani (1955-1972)*, Guida, Napoli 1993, pp. 113-126.

il più umile dei catechisti, il più modesto decoratore di cappelle absidali, il più agiografico sceneggiatore di fiction televisive, anche un formidabile storico del cristianesimo come Adolf von Harnack è stato insieme progettista e ingranaggio di una «macchina mitologica»<sup>4</sup> che, producendo epifanie di «albori cristiani», genera anche – in ogni epoca in modo differente e differentemente in ogni mitologo – identità cristiana.

Questo libro ambisce a inserirsi tra gli studi che tentano di fornire una versione non mitica di una parte di questa vicenda senza tuttavia cadere nell'errore opposto di un racconto miticamente antimitico<sup>5</sup>. Siccome un certo tasso di «miticità» è connaturato a ogni narrazione, la metodologia storica e la prospettiva filosofica qui adottate sono pensate innanzitutto allo scopo di identificare – e di invitare a non oltrepassare – la soglia del tollerabile: di porre cioè le condizioni per una più serena navigazione tra la «Scilla» del mito mitico e la «Cariddi» del mito antimitico delle origini dell'identità cristiana.

Quello che qui si presenta è un lavoro estensivo di reperimento, analisi e messa in comunicazione sistematica di alcuni avvenimenti discorsivi che costituiscono il «grado zero»<sup>6</sup> della storia dell'identità cristiana in quanto storia delle «comunità immaginate»<sup>7</sup> dei seguaci di Gesù: è un'archeologia del sapere cristiano sulle figure metaindividuali che i primi credenti in Cristo immaginarono di comporre e di fatto, storicamente, composero. In quanto tale, vuole essere anche un contro-memorale dell'«origine (*Ursprung*)» di una specifica identità sociale di marca religiosa, la cui «provenienza (*Herkunft*)» è una trafila discontinua e complessa che risale alla predicazione messianica di Gesù di Nazareth, e la cui «insorgenza (*Entstehung*)»<sup>8</sup> è una scena che ci si propone di mostrare a partire dalla ricostruzione di

<sup>4</sup> Definizioni e descrizioni del funzionamento della macchina mitologica si trovano in F. JESI, *Mito*, cit., p. 105-109; *La festa*, cit., in particolare pp. 104 ss. Per alcuni persuasivi casi di studio si rimanda almeno a ID., *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979 e *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Morcelliana, Brescia 1993.

<sup>5</sup> Ossia ispirato e compromesso da quell'«orrore mitico per il mito» di cui parlarono T.W. ADORNO e M. HORKHEIMER ne *La dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997 (ed. or. Querido, Amsterdam 1947), p. 36.

<sup>6</sup> Il riferimento è al «grado zero della storia della follia» della prefazione alla prima edizione di M. FOUCAULT, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961, p. I. Questa prefazione compare solo nell'edizione originale. Qui si cita dalla traduzione italiana inclusa in *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. REVEL, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 49-58.

<sup>7</sup> B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996 (ed. or. Verso, London 1983).

<sup>8</sup> M. FOUCAULT, *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in ID., *Microfisica del potere. Interventi politici*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. in *Hommage à Jean Hyppolite*, Puf, Paris 1971, pp. 145-172), in particolare pp. 34-41.

alcuni processi enunciativi (cioè semiotico-semantic)⁹ che hanno portato alla formazione di un “noi” cristiano.

Chi si aspettasse di accedere, tramite questa lettura, alla donazione preistorica di un’identità sovrastorica – magari la propria – potrebbe restare deluso: nessun segreto “originale”, nel senso di un passato «atemporalmente fondante» il contenuto di una coscienza presente, attende qui di essere colto *in flagranti*¹⁰. Il passato cui si darà accesso è un «passato di tipo speciale»: è quello di un evento traumatico che ha condizionato l’insorgenza di un fenomeno identitario nuovo, quale l’apparizione di un dire e di un sapere cristiani su se stessi. Questa emergenza storica è ciò che l’inchiesta archeologica si propone di recuperare regredendo sino al punto in cui la descrizione delle strategie di neutralizzazione del trauma non aderisce ancora alla rappresentazione di ciò che «viene in essere attraverso di esse»¹¹, cioè alla storia di questo rimosso. Un’archeologia funzionante è il contrario di una macchina per il riconoscimento, che permette al soggetto di ritrovarsi nella sua verità originaria ripagandolo così delle «peripezie avventizie» di un’identità immutabile, opacizzata dalla «lunga cottura della storia»: è un labirinto di specchi. La ricerca della provenienza

«non fonda, al contrario: inquieta quel che si percepiva immobile, frammenta quel che si pesava unito, mostra l’eterogeneità di quel che s’immaginava conforme a se stesso»¹².

Ripulita dalla metafisica, l’«eredità (*Herbschaft*)» cristiana vacilla sul basamento mobile di avvenimenti che la svelano per quello che è: un artificio screziato dal divenire e dal caso, costruito sul proliferare di eventi puntuali e disparati, la cui cristallizzazione in edificio memoriale è il prodotto accidentale di sovrapposizioni, raccordi, collisioni di forze prive di una tale intenzione primordiale. Forze storiche, nel senso di “irradiate dalla storicità”, governate dall’oscuro anonimato di regole coattive e tuttavia mutevoli, maneggevoli al punto da farsi alterare e rivolgere contro i loro ordinari fruitori. Scrive ancora Foucault:

«Il grande gioco della storia sta in chi si impadronirà delle regole, chi prenderà il posto di quelli che le utilizzano, chi si travestirà per pervertirle,

⁹ Il trattino, che separa e unisce “semiotico” a “semantico”, descrive il luogo di quei processi. Vorrebbe alludere al fatto che gli enunciati si situano *tra* semiologia ed ermeneutica in questo senso: «né semiotico né semantico, non ancora discorso e non più mero segno, gli enunciati [...] non instaurano relazioni semiotiche né creano nuovi significati, ma segnano e “caratterizzano” i segni al livello della loro esistenza e, in questo modo, ne attuano e dislocano l’efficacia» (G. AGAMBEN, *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 65).

¹⁰ F. JESI, *La festa*, cit., p. 109. Ciò che si cercherà di cogliere *in flagranti* non sarà il mito delle origini dell’identità cristiana, bensì il «fatto mitologico» della produzione del suo racconto in «period[i] e in ambit[i] spazial[i] determinati di funzionamento della macchina mitologica» (ivi, p. 113).

¹¹ G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, cit., pp. 95 e 91.

¹² M. FOUCAULT, *Nietzsche*, cit., p. 36.

le utilizzerà a controsenso e le volgerà contro quelli che le avevano imposte; chi, introducendosi nel complesso apparato, lo farà funzionare in modo tale che i dominatori si troveranno dominati dalle loro stesse regole»<sup>13</sup>.

Ora, prima di spiegare in che senso e in che misura si possa affermare che il presente studio si occupi di questo, e cioè della ricostruzione di una serie di "appropriazioni" e "pervertimenti" di determinate regole della storicità, strappate di mano a dei «dominatori», è il caso di dire qualcosa sul modo in cui sono stati affrontati e risolti i tre principali problemi inerenti all'oggetto di studio e al suo metodo di indagine; problemi che si presentavano legati al *quando*, al *dove* e al *come*. Quando far iniziare e terminare l'indagine? Dove concretamente guardare per scriverla? In che modo verificare le condizioni storiche che hanno reso possibile la costituzione di un "noi" cristiano come oggetto di conoscenza ed esperienza da parte dei singoli cristiani?

Il racconto inizia attorno alla metà esatta del I sec. e.v., con Paolo di Tarso, l'autore dei più antichi documenti a noi pervenuti al contempo sicuramente attribuibili a dei seguaci di Gesù e chiaramente testimonianti un certo tipo di fede nella sua persona messianica. Una puntuale determinazione dell'*ad quem* è stata possibile solo retrospettivamente, quando ci si è accorti che tutti i processi genetici dell'identità sociale cristiana qui indagati sembravano dar luogo a figure analoghe e isomorfe di "comunità immaginata" attorno a una certa data, e cioè a cavallo tra la fine del II e l'inizio del III sec. e.v. Gli autori cristiani più tardi su cui si sofferma l'analisi sono Tertulliano e Clemente Alessandrino.

Per contro, già in partenza mi si mostravano piuttosto chiaramente i limiti documentari e i confini geografici della ricerca: mi inquietavano la sua indifferenza rispetto al diverso statuto e alla difforme situazione di vita dei testi e la sua "sconfinatezza". Presagivo che, ritagliato su quello spazio geo-politico, socio-culturale e letterario a cui si attribuirà per tutto il libro il nome di "mondo mediterraneo e mediorientale antico", il mio «territorio archeologico»<sup>14</sup> avrebbe attraversato tutta la testualità prodotta dai seguaci di Gesù da cui fossi riuscito a trarre quel genere di informazioni avvertite come significative ai fini dell'indagine. Sapevo anche che avrei raggiunto il mio obiettivo, cioè «descri[tto]» degli *enunciati* su una determinata "comunità immaginata" cristiana, solo qualora fossi riuscito a spiegare perché le formulazioni selezionate erano apparse in un certo momento, in un certo luogo e in un certo autore, e perché «proprio loro, e nessun'altra al loro posto»<sup>15</sup>.

Veniamo finalmente al "come" di questa indagine, cioè ai campi di apparizione di tale linguaggio e alle «scene»<sup>16</sup> che si è scelto di illumina-

<sup>13</sup> Ivi, p. 41.

<sup>14</sup> Id., *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Rizzoli, Milano 1996 (ed. or. Gallimard, Paris 1969), p. 239.

<sup>15</sup> Ivi, p. 147.

<sup>16</sup> Per l'immagine teatrale della scena come spazio chiuso e definito di produzione e ripetizione dell'evento storico, e di ispezione della "drammaturgia" in esso disposta,



re per assistere all'insorgenza di una realtà sovraindividuale cristiana, senza pretese di esaustività e senza illusioni sul carattere coercitivo degli stessi strumenti d'interrogazione critica<sup>17</sup>. I «giochi di verità»<sup>18</sup>, entro cui la soggettività sociale dei credenti in Cristo è osservata nel suo costituirsi, e con la cui coerenza si è dovuta misurare per produrre formulazioni significanti su se stessa, si svolgono nello spazio circoscritto dei seguenti discorsi:

- a) antro-po-logico, cioè l'insieme degli enunciati relativi alla natura dell'essere umano che obbediscono alle stesse leggi di formazione;
- b) etno-logico, vale a dire l'ambito di "giurisdizione" delle regole che stabiliscono come si può accettabilmente e significativamente parlare di unità etniche;
- c) polito-logico, da intendersi come la serie di enunciati costruiti e connessi tra loro in modo tale da produrre effetti di senso attorno al tema "cittadinanza/estraneità";
- d) filosofico, ovvero la "famiglia" di enunciati sottoposti alle stesse condizioni del dire sulla prassi filosofica e sulle connesse prestazioni teoriche.

Questi discorsi non costituiscono delle positività paragonabili alle figure epistemiche analizzate da Foucault: in essi prendono forma dei saperi, non delle scienze, o comunque dei saperi "incapaci" di scienza. D'altra parte, la natura e l'intensità della coercizione che la loro storicità esercita sui relativi enunciati può cambiare di molto, a seconda che a parlare di natura umana o di cittadinanza sia un giudeo o un greco o un romano, che sia un giurista, un esperto di Torah o un filosofo. Tutto ciò non implica solo che le positività in questione poggiano su regole enunciate più plastiche di quelle della Medicina clinica o della Grammatica generale, ma che si è proceduto a isolare più discorsi antro-po-logici, più discorsi polito-logici ecc., non di rado coesistenti, comunicanti o persino armonizzati tra loro per effetto di determinate strategie di coordinazione<sup>19</sup>.

si veda Id., *La scena della filosofia*, in Id., *Il discorso, la storia, la verità*, Einaudi, Torino 2001, pp. 213-240 (ed. or. in «Sekai», luglio 1978, pp. 312-332).

<sup>17</sup> Il sospetto è che l'interrogazione critica sia a sua volta «una macchina che produce la propria scena» e che il soggetto critico, non diversamente da altri soggetti, sia pur sempre il «risultato di un dispositivo»: cfr. su questo E. REDAELLI, *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*, Edizioni ETS, Pisa 2011. L'invito a non lasciarsi incantare dalla propria rappresentazione, sospettando del sospetto, viene anche da P. SLOTERDIJK, *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*, Raffaello Cortina, Milano 2011 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010), p. 78.

<sup>18</sup> Cfr. M. FOUCAULT, *L'etica della cura di sé come pratica della libertà*, in *Archivio Foucault 3. 1978-1985. Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. PANDOLFI, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 273 ss. (ed. or. in «Concordia. Revista internacional de filosofia» 1984, n. 6, pp. 99-116).

<sup>19</sup> Strategie che, intricando discorsi differenti, producono i cosiddetti «nodi discorsivi (*discursive knots*)»: cfr. S. JÄGER e F. MAIER, *Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse and Dispositive Analysis*, in *Methods of Critical Discourse Analysis*, a cura di R. WODAK e M. MEYER, Sage, London 2001, p. 47.

L'esplorazione di ognuna di queste tipologie è racchiusa in un macrocapitolo in sé concluso. Ciascuna delle quattro grandi sezioni dell'indagine costituisce una regione testuale in cui, a un certo punto e sotto determinate condizioni, compare uno dei seguenti *oggetti*:

- a) la natura umana cristiana;
- b) l'etnicità cristiana;
- c) la cittadinanza cristiana;
- d) la filosofia cristiana.

Scrivere la storia della comparsa, della proliferazione e delle trasformazioni di ciascuno di questi oggetti discorsivi significa ricostruire i processi di formazione e sedimentazione dei saperi necessari affinché persone vicine e lontane, le più diverse per cultura e lingua, censo e ceti, biografia, costumi e abitudini, potessero riconoscersi come soggetti componenti una comune:

- a) forma di umanità;
- b) *ethnos*;
- c) corpo civico;
- d) scuola filosofica.

Queste le quattro tipologie di "comunità immaginata" come elementi emergenti dal loro territorio archeologico. Non si tratta, beninteso, di quattro laboratori liberi di significazione e quindi di quattro aree vergini di insediamento e conquista per la costituzione di altrettante soggettività di credenti in Cristo. Nessuna di queste scene è una *Urszene*: stiamo parlando di luoghi mentali e sociali, simbolici e materiali di produzione del senso e di organizzazione dell'esperienza assai densamente popolati. Quello che qui si presenta è precisamente un tentativo di esplorazione di quattro specifici ambiti di esercizio di un polifonico (e non per forza coordinato) dispositivo<sup>20</sup> messianico-cristiano, inerente al più ampio, eterogeneo e non necessariamente orchestrato intervento di contestazione e riconfigurazione dei processi di formazione del senso e costituzione dei soggetti entro i limiti imposti dal «macchinario significante»<sup>21</sup> dell'epoca. È un'analisi che, muo-

<sup>20</sup> Uso questo fortunato termine nel senso antisoggettivista e antifenomenologico che Gilles Deleuze ha poi chiarito: G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo?*, Cronopio, Napoli 2007 (ed. or. Seuil, Paris 1989). L'autore cristiano, nel suo intervento sui principi costituenti e gli elementi costituiti dell'ordinamento "pagano" del senso, non opera con la sovranità del *cogito*: non si pronuncia in qualità di produttore autonomo di significati in virtù di criteri trascendenti e valori sovrastorici, ma in quanto sollecitato da criteri e valori immanenti a un'ulteriore prospettiva di senso, le cui istanze sono a loro volta il prodotto di una certa congiuntura storica che ha reso possibile l'emergenza di un pensiero in grado di pensare dall'esterno quel sistema e muovergli un'interrogazione critica. Sia questa premessa ogni volta che nel corso della trattazione si dirà qualcosa come "il soggetto cristiano si decostruisce", "Giustino scrive", "Tertulliano rifiuta" ecc.

<sup>21</sup> M. FOUCAULT, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997 (ed. or. in «Bulletin de la Société Française de Philosophie», 1990, n. 2, pp. 35-63), p. 47. Il «macchinario significante» altro non è che il «pensiero anonimo e vincolante di un'epoca e di un

vendo ogni volta dalla presentazione di determinate regolarità inerenti ai gruppi di enunciati antropo-logici, etno-logici, polito-logici e filosofici circolanti entro le formazioni storico-culturali coeve, tenta di ricostruire le varie fasi e i differenti esiti dell'impresa di smantellamento e riallestimento cristiano di quattro spazi scenici del «teatro della verità»<sup>22</sup> mediterranea e mediorientale antica. Spazi fittamente percorsi, che i seguaci di Gesù, portatori di un nuovo «discorso di verità», ri-dispongono in maniera differente, guardando da un punto di osservazione altro, periferico e altrettanto storicamente situato e costrittivo nella sua oggettiva «lateralità»: un nuovo «osceno» fuorisce-na<sup>23</sup>, un inquietante altrove.

Posto che ogni soggettivazione implica sempre una de-soggettivazione, è innegabile però che alcune soggettivazioni siano più destrutturanti di altre, in termini sia di autocoscienza del soggetto coinvolto sia di percezione esterna delle dinamiche costitutive (e de-stitutive) in atto e dei loro esiti. Nei primi due secoli dell'era volgare, la conversione all'annuncio di fede e salvezza *di* e *su* Gesù il Cristo corrisponde a una de-cisione identitaria particolarmente destrutturante ogni qual volta (e solo nella misura in cui) comporti una ri-definizione in termini religiosi dell'identità sociale<sup>24</sup> del singolo, tale da richiedere la sua sconnesione traumatica da precedenti dispositivi di soggettivazione (etnici, linguistico-culturali, socio-giuridici, di genere, etc.). Questo progetto trasformativo si compone di due distinti movimenti. La *disattivazione di vigenza* delle precedenti modalità di rappresentazione identitaria in forza del nuovo principio religioso di identificazione è solo il primo di essi. Al centro di questo esperimento archeologico sarà piuttosto un secondo movimento, correlativo al primo, e cioè la *ri-regolazione* del meccanismo enunciativo inerente ad alcune forme, «primarie» e

linguaggio» all'interno del quale «si pensa»: Id., *Intervista con Madeleine Chapsal*, in J. REVEL (a cura di), *Archivio Foucault 1*, cit., pp. 117-122 (ed. or. in «La Quinzaine Littéraire», 1966, n. 5, pp. 14-15).

<sup>22</sup> Id., *La scena*, cit., p. 214.

<sup>23</sup> L'immagine artaudiana è tratta da E. REDAELLI, *L'incanto*, cit., p. 24.

<sup>24</sup> L'aggettivo «sociale» non è da intendersi come semplice sinonimo di «collettivo» ed esatto contrario di «individuale», bensì come dimensione fondamentale e luogo generativo di entrambi. Scrive il sociologo Richard Jenkins in un passaggio programmatico del suo *Social Identity*: «Tra le proposizioni centrali di questo libro ci sono il fatto che *l'individualmente unico* e il *collettivamente condiviso* possono essere considerati come analoghi (se non proprio identici) sotto importanti rispetti, che l'uno è ordinariamente connesso – o, forse meglio, intrecciato – all'altro, che i processi dai quali sono prodotti, riprodotti e modificati sono analoghi e che entrambi sono intrinsecamente sociali. La teorizzazione di un'identità sociale deve necessariamente includere ciascuno dei due in egual misura. Forse la differenza più significativa tra identità individuale e collettiva è che la prima enfatizza la differenza, la seconda la somiglianza. In ogni caso, niente di più di una questione di rispettive enfasi» (R. JENKINS, *Social Identity*, Routledge, London 1996, pp. 19-20; il corsivo è nel testo).

«situazionali»<sup>25</sup>, di identità collettiva per insediarsi la nuova soggettività plurale di fede: non la rivelazione dei contenuti del trauma de-soggettivante, quindi, ma l'ispezione del sapere sorto in sua presenza, i cui contenuti hanno progressivamente "preso il posto" (*umbesetz*) di quelli divenuti inaccettabili. Solo la riconfigurazione di tradizionali dispositivi di soggettivazione a partire dal nuovo fattore religioso di identificazione ha consentito infatti la formazione di una identità sociale cristiana "forte", imperativa<sup>26</sup> e di marca religiosa, risultante dalla reintegrazione dei singoli all'interno di "comunità immaginate" religiosamente individuate.

Per meglio comprendere il tutto, può essere utile produrre un'ulteriore scena. Esattamente come faceva prima della sua conversione, ogni nuova "persona" cristiana, ogni «uomo nuovo» che il Cristo foggia previa integrale deposizione dell'«uomo vecchio»<sup>27</sup>, deve re-imparare a conoscersi, descriversi e rappresentarsi nella sua nuova vita cristiana. Deve convalidare ogni volta questa immagine<sup>28</sup>. Il fatto è che il «solito vecchio mondo (*the same old world*)»<sup>29</sup>, che il cristiano bisognoso di rappresentazioni ritrova sia dentro sia fuori la porta di casa, persiste a descriversi e a rappresentarsi tramite le "solite vecchie categorie": lui, il cristiano, è cambiato, è diventato un "uomo nuovo", ma quel mondo,

<sup>25</sup> Per questa distinzione tra forme identitarie ereditate («primarie») e autoasritte («situazionali») cfr. A. DESTRO, *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*, Morcelliana, Brescia 2005, pp. 188-204.

<sup>26</sup> Un'identità è «imperativa» quando «non può essere ignorata e temporaneamente messa da parte da altre definizioni della situazione»: così F. BARTH, *Introduction a Ethnic Groups and Boundaries*, a cura di In., Little Brown & Co., Boston, 1969, pp. 9-38. Per un'applicazione del *boundary-model* di Barth alla situazione del "supermercato religioso" di I e II sec. e.v., dove il dato generalizzato è la produzione diffusa di "comunità religiose" da diversi ordini di separazione socio-religiosa, cfr. E.R. URCIUOLI, *Confini, apparati ideologici e giochi di potere. In riferimento alla "storia sociale delle idee come fatti materiali" di Daniel Boyarin*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 2011, n. 28/2 pp. 107-138.

<sup>27</sup> Eph. 4, 17-24.

<sup>28</sup> Pena il tragico diradarsi del sentimento di vivere, «crisi della presenza» e perdita di contatto con la "persona-che-si-era-e-che-ora-non-si-è-più". Spiegava Ernesto De Martino che a questa esperienza psichica di smarrimento senza compenso dell'«unità della propria persona», che costituisce il primo polo del «dramma magico» dell'individuazione, la persona stessa può reagire con una peculiare «angoscia [che] esprime la volontà di esserci come presenza davanti al rischio di non esserci»: E. DE MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 70 ss. De Martino tuttavia, contrariamente a quanto si farà qui, esclude ogni rapporto tra questa esperienza magica di «perdita della propria anima» e qualsiasi apparentemente analogo psicodramma esistenziale cristiano, caratterizzato dalla fatticità garantita di un'individualità ancorata al nocciolo metafisico dell'anima (ivi, p. 75).

<sup>29</sup> W. JAMES, *Il flusso di coscienza. I principi di psicologia. Capitoli IX e X*, Bruno Mondadori, Milano 1998 (ed. or. in *The Principles of Psychology*, Holt, New York 1890, 2 voll.), p. 140.

non diversamente in questo dalla sua fisionomia, dal colore dei suoi occhi, dalla sua mimica e dalla sua particolare maniera di aprire la porta di casa<sup>30</sup>, no. Che cosa accade allora quando il dato etnico, civico, familiare, giuridico, di genere, ecc. vengono tutti rimossi dal luogo generativo del sistema “sé” per fare spazio al nuovo “motore immobile” del religioso? Che cosa succede, che non sia la «vuota intenzionalità» di una coscienza verso un orizzonte divenuto indifferente, il turbamento di una presenza dileguata anch’essa nel «dileguarsi» degli enti e al «rivela[rsi] del Niente», l’angoscia insomma come il «mozz[arsi dell]a parola»<sup>31</sup> di cui i nostri testi tacciono, ma presupponendo la quale si può procedere alla descrizione di ciò di cui non smettono di parlare?

Si rende allora più chiaro come la posta in gioco di questa operazione archeologica sia la determinazione delle strategie di comunicazione (e quindi di sopravvivenza) di cui è venuto dotandosi un messaggio di fede e salvezza, il cui potere invalidante di molti meccanismi di significazione-soggettivazione non darebbe *di per sé* accesso ad alcuna versione alternativa di nessuna «struttur(a) basilar(e) della comprensione disponibil(e) nella nostra società per dare un senso agli eventi»<sup>32</sup>. Il significato di queste strategie è incrementato geometricamente dalla dilazione della parusia e dal prolungarsi *sine die* dello “stato d’eccezione”, posto che, solo «una volta presupposto l’ultimo istante», e solo se si rimane fedeli a questa ipotesi,

«è possibile rivolgere a ognuno richieste che non sarebbero compatibili con un realismo nei confronti del mondo e sarebbero contrarie alla vita se si presupponesse che il mondo continuasse a esistere»<sup>33</sup>.

La persistenza del mondo nel differimento della sua scadenza configura una situazione di vita virtualmente invivibile per persone il cui *munus* di fede, se assunto in dosi letali, da “dispositivo di sapere” si converte in “dispositivo di idiozia” e rischia seriamente di volgersi in dono di morte (in *δόσις*, appunto, o in *Gift*)<sup>34</sup>: una situazione di vita alla lunga esiziale anche per quella stessa fede<sup>35</sup>. Occorre quindi venire a compro-

<sup>30</sup> Sono esempi tratti da G. JERVIS, *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*, Garzanti, Milano 1984, p. 43.

<sup>31</sup> M. HEIDEGGER, *Che cos’è la metafisica?*, Adelphi, Milano 2001 (ed. or. Klostermann, Frankfurt am Main 1976), pp. 50-51.

<sup>32</sup> E. GOFFMAN, *Frame Analysis. L’organizzazione dell’esperienza*, Armando, Roma 2001 (ed. or. Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1974), p. 53.

<sup>33</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità dell’età moderna*, Marietti, Genova 1992 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974<sup>2</sup>), p. 48.

<sup>34</sup> Sarebbe come rendere permanente quell’atteggiamento di «secessione spirituale» che caratterizza l’“a-topia” sociale del pensatore socratico nell’atto del pensare: si veda P. SLOTERDIJK, *Stato di morte*, cit., pp. 62-71, ma già P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica. Nuova edizione ampliata*, Einaudi, Torino 2005 (ed. or. Albin Michel, Paris 2002), pp. 101 ss.

<sup>35</sup> La verità dell’evento cristico rischia di “rimbalzare via” se non si armonizza con quanto nelle connessioni cerebrali già esiste e struttura il modo stesso in cui si pensa:

messo con i «dati di fatto del mondo», il che significa sobbarcarsi l'imprevista «ipoteca» delle sue questioni<sup>36</sup>.

Più di vent'anni fa Ramsay MacMullen scrisse che, alla fine del IV sec. e.v., «il cristianesimo [...] non aveva ancora elaborato un suo modo particolare di agire nelle diverse circostanze»<sup>37</sup>: ebbene, nel periodo preso in considerazione qui, di certo per alcuni, ma forse per molti seguaci di Gesù si pone il problema preliminare di elaborare un modo particolare non già di «agire», ma di “essere”, meglio di “continuare in qualche modo a essere” nelle diverse situazioni in cui si è soliti situare ed esperire la propria esistenza sociale. Per costoro la nuda verità di un mondo estorto all'investimento soggettivo di valore, quasi tecnicamente privo di «significatività»<sup>38</sup>, deve aver cessato presto di essere pensata e sentita come una qualità non inquietante. Eccezion fatta, forse, per *Prima Tessalonicesi* – «noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore... » –<sup>39</sup>, è sufficiente estrarre un fascicolo qualunque dall'archivio “protocristiano” per verificare come, fin dalla sua comparsa documentaria, la fede escatologica dei credenti in Cristo sia stata sottoposta alla «pressione problematica di questioni che gli erano genuinamente estranee», alla cui «eccedenza» si è sforzata di opporre risposte per le quali non c'era in partenza garanzia di legalità, di competenza, di affidabilità<sup>40</sup>. Non si è data nessuna “filosofia cristiana”, nessun “popolo cristiano”, nessuna “religione cristiana” che non solo preesistesse all'allestimento del «terreno di manovra» per la concettualizzazione di queste e altre «scappatoie speculative», ma la cui insorgenza possa essere presentata come risultato della meccanica trasposizione su un altro piano di qualcosa di anteriore: nessuna di queste realtà esisteva *in nuce* nel sistema di significati del messianismo gesuano, così come nessuna di esse è una mera “trascendentizzazione”, uno straniamento extramondano e spirituale di precedenti strutture portatrici di identità.

« i nostri concetti non cambiano solo perché qualcuno ci racconta un fatto. Possono anche venirci presentati dei fatti, ma perché noi li possiamo interpretare devono concordare con quello che già esiste nelle sinapsi del nostro cervello. Altrimenti i fatti entrano ma poi escono immediatamente. Non li vediamo o non li accettiamo come fatti, oppure ci confondono: perché qualcuno dovrebbe dire una cosa del genere? A quel punto etichettiamo il fatto come irrazionale, folle o stupido» (G. LAKOFF, *Non pensare all'elefante!*, Fusi orari, Roma 2006 [ed. or. Chelsea Green, White River Junction 2004] p. 36).

<sup>36</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 49 e 70.

<sup>37</sup> R. MACMULLEN, *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano (100-400 d.C.)*, Laterza, Roma-Bari 1989 (ed. or. Yale University Press, New Haven 1984), p. 85. Si vedano le critiche mossegli da R.A. MARKUS, *La fine della cristianità antica*, Borla, Roma 1996 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1990), pp. 22-23.

<sup>38</sup> Cfr. H. BLUMENBERG, *Elaborazione del mito*, il Mulino, Bologna 1991 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979), pp. 87 ss.

<sup>39</sup> *1 Thess.* 4, 15.

<sup>40</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 71. Il corsivo è nel testo.



Ciò che è avvenuto è qualcosa di più «complicato e costoso»<sup>41</sup> di una de-mondanizzazione delle appartenenze.

In principio era un uomo che interpretò la sua missione sulla terra nel senso di attrarre gli altri uomini fuori dai loro spazi (case, famiglie, attività, villaggi) e dal loro tempo (storico) per condurli a sé verso altri spazi (ovunque egli andasse) in virtù dell'avvicinarsi di un altro tempo (escatologico)<sup>42</sup>. Quest'uomo fu poi condannato a morte e morì. A partire dai giorni immediatamente successivi alla sua creduta resurrezione, si può dire già iniziato il processo con cui altri uomini, in suo nome, si dedicheranno a ri-situare se stessi e l'umanità intera in quadri formali significativamente riconfigurati dall'evento cristico, luoghi al contempo mentali e sociali<sup>43</sup> strutturati dalla duplice tensione tra gli spazi tradizionali del mondo e quelli peculiari della "chiesa", tra il tempo presente della storia e quello della sua incipiente, inevitabile fine. Il senso dell'impresa socio-cognitiva può essere riassunto così: gli "a-topoi", idiosincratici astanti di una scena e di un'azione collettive cui hanno cessato di prendere emotivamente parte, devono essere reintegrati. Bisogna trovare il modo di riconnettere questi «spaesat[i]»<sup>44</sup> all'orizzonte di senso delle tradizionali solidarietà micro- e macro-sociali, senza con questo far mancare loro la sollecitazione dell'altrove, compromettere o, peggio ancora, negare la loro appartenenza alla «controsocietà» e all'«eterotopia»<sup>45</sup> messianica di riferimento.

All'evento generatore della fede si deve pensare come a una risorsa cognitiva dotata di forza pragmatica e di un intrinseco potere trasformativo. Operando su strutture di significazione culturalmente disponibili, esso consente al credente di acquisire ulteriori e più perfette informazioni sulla realtà e non già solamente perdere quelle sinora ottenute, scongiurando in questo modo il rischio di non riuscire più a collocarsi, muoversi e operare realisticamente nel mondo. Grazie a un «processo di trascrizione» definibile come «messa in chiave (*keying*)»

<sup>41</sup> M. FOUCAULT, *L'archeologia*, cit., pp. 272-273.

<sup>42</sup> Al riguardo si invita alla lettura di A. DESTRO e M. PESCE, *L'uomo Gesù. I giorni, i luoghi, gli incontri di una vita*, Arnoldo Mondadori, Milano 2008.

<sup>43</sup> Le strutture che compongono l'universo sociale «hanno, se così si può dire, una doppia vita. Esistono due volte, una prima volta nell'"oggettività del primo ordine" dato dalla distribuzione delle risorse materiali e dei mezzi di appropriazione di beni e valori socialmente rari [...], e una seconda volta nell'"oggettività del secondo ordine", sotto forma di schemi mentali e corporei che funzionano come matrice simbolica delle attività pratiche, dei comportamenti, modi di pensare, sentimenti e giudizi degli agenti sociali» (L. WACQUANT, *Introduzione* a P. BOURDIEU e L.J.D. WACQUANT, *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992 [ed. or. Seuil, Paris 1992], p. 14).

<sup>44</sup> M. HEIDEGGER, *Che cos'è la metafisica?*, cit., p. 50.

<sup>45</sup> La prima immagine è tratta da P. SLOTERDIJK, *Stato di morte*, cit., p. 65; per la seconda si veda M. FOUCAULT, *Spazi altri*, in Id., *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, Mimesis, Milano 2002 (ed. or. in *Dits et écrits. 1980-1988*, Gallimard, Paris 1994, vol. IV, pp. 752-762), pp. 19-32.

cristiana, alcuni *frame* vengono così *re-framed*, alcuni codici di interpretazione del mondo e di presa di posizione esistenziale nel reale vengono ri-codificati secondo la specifica chiave ermeneutica provvista dall'annuncio messianico<sup>46</sup>. Altrimenti detto: che ciò che è accaduto nel processo approssimativamente designabile come "cristianizzazione" delle strutture di significazione, portatrici di appartenenza sociale, è stata una «nuova occupazione (*Umbesetzung*)» di posizioni divenute vacanti da parte di risposte le cui relative domande non poterono essere eliminate»<sup>47</sup>.

In effetti, se io, cristiano, mi rivolgo a una persona come me seguace di Gesù, che però è anche un mio «alter ego ambientale (*face-to-face alter ego*)»<sup>48</sup>, perché risiediamo entrambi a Cartagine e siamo membri della stessa *ecclesia* locale, e per di più tutti e due, da cittadini liberi socialmente ben inseriti, siamo consapevoli di aver rinunciato a molto per vivere autenticamente la comune fede, la mia situazione mi si presenta tale da indurmi a identificarmi con la sua: siamo «fratelli (*fratres*)» in Cristo e questo mio ricorso alla nozione di «fratellanza spirituale»<sup>49</sup> potrebbe anche bastare a esprimere il legame sussistente tra noi. Ma nel caso in cui io, cartaginese dai natali illustri e di elevato capitale culturale, mi rivolga a una platea semisconosciuta di status inferiore o servile, o addirittura scriva a un altro credente che è un liberto trace residente a Roma, a quale simbolica e a quale semantica potrei eventualmente ricorrere per rappresentare il legame di fede in modo realistico, convincente e performativo in relazione al fatto che le rispettive appartenenze (etniche, linguistico-culturali, socio-giuridiche, ecc.), con le quali siamo soliti tipizzare la conoscenza delle persone a noi estranee, non prevarranno di nuovo a dividerci?

Il problema, tuttavia, non è solo di distanza socio-ambientale e disparità di status, povertà di informazioni specifiche e assenza di interazioni dirette, ma di linguaggio, cioè di concatenazioni storiche e collettive di senso tra parole con cui esprimere cose. Se – poniamo caso – prima ero uno stoico ateniese e ora ho buttato a mare i sonanti nomi di Zenone e Crisippo per l'assai meno squillante Gesù di Nazareth, come posso garantirmi che il sapere salvifico che mi lega ai miei nuovi compagni di fede, teoreticamente più o meno deboli, abbia requisiti pratico-esistenziali e teorici tali da non farmi rimpiangere le dotte conversazioni filosofiche con gli altri membri del Portico? E come faccio a rappresentare ad altri filosofi questo stesso valore per indurli a incedere nel mio medesimo cammino di fede?

<sup>46</sup> Il vocabolario è sempre quello di E. GOFFMAN, *Frame Analysis*, cit., pp. 83 ss.

<sup>47</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 71. Il corsivo è nel testo.

<sup>48</sup> La terminologia è tratta da A. SCHUTZ, *Fenomenologia del mondo sociale*, il Mulino, Bologna 1974 (ed. or. Northwestern University Press, Evanston 1967), in particolare pp. 231 ss.

<sup>49</sup> Cfr. K.H. SCHELKLE, «Bruder», in *Reallexicon für Antike und Christentum*, a cura di T. KLAUSER, Hiersemann, Stuttgart 1954, vol. II, coll. 631-640.



È chiaro che c'è un *non sequitur* tra l'adesione spersonalizzante di un individuo al messaggio dei seguaci di Gesù e la sua integrazione riappropriante nella soggettività collettiva dei contemporanei che partecipano della medesima fede. La comunione di fede, insieme con la condivisione di stili di pensiero e di vita, di tempo e di spazi che inevitabilmente conseguono, forniscono identità collettiva fino a un certo punto: il resto, che non è né più né meno che lo spazio di questioni identitarie ipotecato dalla nuova fede, è costituito dai «luoghi del sistema di interpretazione di sé e del mondo»<sup>50</sup> in cui diventa vitale *essere* in forza dell'affidabilità di un nuovo *sapere* su se stessi, che però è tutto da costruire. È quindi questo territorio mobile e trasformabile, appena segnato dalla «linea di fuga» della conversione e al contempo solcato a fondo e con durezza dalle «linee di forza» dei dispositivi tradizionali di identificazione, che il presente studio intende ispezionare, rinvenendo nelle «linee di fenditura» e nelle «linee di incrinatura»<sup>51</sup> prodotte in alcuni di questi regimi discorsivi i segni di comparizione di un nuovo elemento storico.

Non c'è dubbio che molti territori e attori di questa scena, che è la «scena della verità» interrogata, smontata e riallestita dal dispositivo messianico cristiano, avrebbero meritato di essere illuminati. Allora in base a quali criteri e per quali ragioni sono stati selezionati i quattro discorsi prima enucleati? Perché proprio l'antropo-logico, l'etno-logico, il polito-logico, il filosofico? Perché tutti questi assieme e non altri saperi con relative altre serie di enunciati, posto peraltro che

«gli enunciati somigliano a dei sogni, e, come in un caleidoscopio, tutto cambia a seconda del corpus considerato»<sup>52</sup>?

La loro rilevanza in termini di storia degli effetti è una risposta insincera e insoddisfacente. Gli eventi che si sono compiuti lì dentro sono certo stati “gravidi di conseguenze”, nel senso che da quell'*archē* si dipartono linee di forze tuttora operanti nella storia<sup>53</sup>. Eppure non un “atomo” del materiale testuale confluito in questo lavoro è stato scelto e composto a bella posta con altri per dire che il nostro modo di essere umani, popoli, cittadini e soggetti dediti alla speculazione rechi quel tipo di «segnatura»<sup>54</sup> cristiana come indizio inequivocabile delle nostre origini: che siamo cioè, relativamente a ciascuno di quei quattro modi di stare-al-mondo, “figli degli eventi” che hanno trasformato i rispettivi regimi discorsivi entro la periodizzazione indicata e secondo le modalità che si andranno a dire. Non è nel senso per cui noi oggi possiamo testimoniare quel cambiamento, essendone letteralmente la prova, che il “gioco” enunciativo qui descritto “*ha cambiato* le regole dello stare-al-

<sup>50</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 70.

<sup>51</sup> G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo*, cit., p. 18.

<sup>52</sup> G. DELEUZE, *Foucault*, Cronopio, Napoli 2002 (ed. or. Minuit, Paris 1986), p. 33.

<sup>53</sup> G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, cit., p. 110.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 78.

mondo". Il "gioco che *cambiò* le regole dello stare-al-mondo" non solo non le mutò per tutti all'epoca in cui fu discorsivamente allestito, e non le ha mutate una volta per tutte nemmeno quando il suo regolamento fu imposto *ex lege* a tutti i giocatori<sup>55</sup>. Il "gioco che cambiò le regole dello stare-al-mondo" è stato investito in dispositivi tali da «incrinarsi a favore di» dispositivi a venire. Gli uni e gli altri non sono stati intesi come il *nostro* «archivio» e il *nostro* «attuale», ma identificati e studiati come l'archivio e l'attuale dei giocatori, la storia e il divenire del *loro* linguaggio<sup>56</sup>.

Ritengo allora che il modo migliore per giustificare la scelta di questi quattro scenari sia richiamarsi alla loro paradigmaticità. Questa affermazione tradisce un gesto retrospettivo: la consapevolezza o, se si vuole, la credenza in una loro legittimazione paradigmatica è maturata *in fieri*, solo dopo aver tratto le giuste conclusioni dal riscontro di un certo loro risalto, di una peculiare disponibilità a funzionare da indicatori di un più generale insieme di procedure e di effetti di sapere. L'esposizione della particolarità storica dei quattro casi di ri-occupazione funzionale indagati dovrebbe rendere intellegibile anche il più vasto contesto problematico in cui si inseriscono e in cui funzionano, nel senso che il carattere paradigmatico di analisi volte a spiegare e descrivere i processi di costituzione discorsiva di un'umanità, di un *ethnos*, di una forma di cittadinanza e di vita filosofica cristiana dovrebbe esibire anche le regole generali di funzionamento di un più esteso e apparentato insieme di risposte puntuali a domande specifiche. Il movimento è in sostanza questo: dalla trattazione singolare di un fenomeno identitario alla sua esibizione come specie di una nuova classe di fenomeni. Oppure, se si vuole, dalla spiegazione-descrizione della comparsa di una singola

<sup>55</sup> Qui si esce dalla metafora, funzionale a descrivere la coercitività esercitata dagli enunciati sui soggetti, per entrare nella referenzialità letterale di atti e procedure giuridico-politiche di normalizzazione. Si passa dagli effetti politici del segno agli effetti governamentali del politico. Oppure, per dirla col Deleuze che corregge Foucault, dai «concatenamenti di desiderio (*agencements du désir*)», che nella forma collettiva e storicamente divenuta degli enunciati costituiscono i soggetti, ai «dispositivi di potere» veri e propri, che investono i primi e li «codificano e riterritorializzano» entro schemi predisposti: G. DELEUZE, *Désir et plaisir*, in «Le magazine littéraire» ottobre 1994, n. 325, pp. 59-65. Foucault si correggerà da sé quando distinguerà, tra i vari tipi di giochi di verità cui ha dedicato venticinque anni di ricerche, le «tecnologie dei sistemi di segni, che ci consentono di far uso di segni, significati, simboli, significazioni», dalle «tecnologie del potere, che regolano la condotta degli individui e li assoggettano a determinati scopi o domini esterni»: M. Foucault, *Tecnologie del sé*, in *Un seminario con Michel Foucault. Tecnologie del sé*, a cura di L.H. MARTIN, H. GUTMAN, P.H. HUTTON, Bollati Boringhieri, Torino 1992 (ed. or. The University of Massachusetts Press, Amherst 1988), p. 13.

<sup>56</sup> «In ogni dispositivo dobbiamo districare le linee del passato recente e quelle del futuro prossimo; ciò che appartiene all'archivio e ciò che appartiene all'attuale, ciò che appartiene alla storia e ciò che appartiene al divenire, *ciò che appartiene all'analitica e ciò che appartiene alla diagnosi*» (G. DELEUZE, *Che cos'è un dispositivo*, cit., p. 29; il corsivo è nel testo).

“comunità immaginata” alla comprensione-rappresentazione dell’insorgenza del più ampio quadro storico-problematico di esistenze sociali che, trasformate nei loro riferimenti (cosmico-storici, politico-istituzionali ed etico-valoriali), sono riconfigurate secondo diagrammi generali di risposta la cui piena intellegibilità risulterà al termine delle quattro trattazioni esemplari.

«L’archeologia è, in questo senso, sempre una paradigmologia e la capacità di riconoscere e articolare paradigmi definisce il rango del ricercatore non meno della sua abilità nell’esaminare i documenti di un archivio»<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, cit., p. 33.



# 1. Umanità cristiana

## 1.1. Macchine antropologiche

### 1.1.1. Un animale bipede e senza piume (macchina antropologica n. 1)

«Pare strano che un filosofo si interessi di animali», osservai.

“E perché? Dato che siamo, come dice Platone, bipedi senza piume, possiamo avere rispetto per gli animali...”<sup>1</sup>.

Nel *Politico* di Platone Socrate è un soggetto già estremamente promettente. Giovanissimo, è dotato al punto da anticipare l'esito del ragionamento svolto dallo Straniero, filosofo di Elea, che, con il suo caratteristico metodo diairetico, si avviava a definire il ritratto dell'uomo politico. Al momento di dividere in due l'arte di «allevare greggi», ovvero le collettività di esseri viventi, il ragazzo pensa bene di saltare un paio di passaggi, puntare dritto a quello che intuisce essere l'oggetto specifico della scienza politica e procedere subito alla distinzione tra l'educazione degli uomini e quella degli animali. Lo Straniero però non è tipo da accettare deroghe al suo metodo: non per semplici parti bisogna dividere, ma per «specie», ossia sempre riconoscendo quali sono le due dicotomiche metà in cui è possibile scomporre il termine di partenza. Altrimenti ci si espone allo stesso errore che compirebbe chi

«tentando di distinguere in due aspetti il genere umano, distinguesse come dividono molti di qui, i quali separano da tutti gli altri uomini i Greci, come parte dotata di una sua unità, e tutti insieme gli altri generi di uomini, innumerevoli, senza reciproca comunicazione e l'uno all'altro inintelligibili per la diversità delle lingue, chiamano, con una sola denominazione, “il barbaro” e per questa denominazione unica pensano che si tratti in realtà di un genere solo (γένος ἓν). Oppure anche come uno che ritenesse di suddividere in due specie il complesso dei numeri solo staccando da tutti gli altri il numero diecimila, quasi distinguesse così l'una specie (ἓν εἶδος), e poi, apponendo a tutto ciò che resta un unico nome,

<sup>1</sup> M. DOODY, *Aristotele e il mistero della vita*, Sellerio, Palermo 2002, p. 35.

sempre in base a questa sua denominazione, anche ciò pensasse a sua volta come tale da ricondursi ad un unico genere diverso e distinto (γένος [...] ἔτερον) da quell'altro di prima. Distinguerrebbe invece meglio, direi, e con maggiore fedeltà alla regola di suddividere secondo le specie e per due (κατ'εἶδη καὶ δίχῃ), uno che dividesse il numero in pari e dispari, e così il genere umano in maschile e femminile, e separasse, invece, opponendoli a tutti gli altri insieme, i Lidi o i Frigi o qualche altro popolo, allorché cadesse nella difficoltà costituita dall'impossibilità di trovare che ciascuno dei due termini che vengono separati, oltre ad essere parte, è anche genere (γένος ἅμα καὶ μέρος)<sup>2</sup>.

Insomma, tra «specie (γένος / εἶδος)» e «parte (μέρος)» passa una certa differenza: se una specie è necessariamente una parte della cosa che specifica, una parte non costituisce di per sé una specie di ciò che scompone. L'errore metodologico di Socrate consiste nell'aver creduto, isolando dalle collettività di viventi i greggi umani, che tutto il resto del regno animale potesse formare un'unica classe cui arbitrariamente conferire il nome di «bestie».

«Ora, giovane temerario più d'ogni altro, se mai c'è un qualche animale intelligente oltre all'uomo, come pare siano le gru, oppure qualche altro simile, il quale pure distribuisca i nomi con lo stesso tuo metodo, io credo che opporrebbe le gru, per esempio, come base per l'unità di un genere, a tutti gli altri animali, e renderebbe così onore a se stesso e, d'altra parte, raccoglierebbe insieme con gli uomini tutti gli altri in un unico genere, e questi ultimi non denominerebbe forse altrimenti che col nome di "bestie" (θηρία). Cerchiamo dunque di guardarci da tutti gli errori simili»<sup>3</sup>.

Errori di metodo, questi, che si originano nel narcisismo proprio del classificatore<sup>4</sup>. La soppressione del punto di vista antropocentrico conoscerà di qui a poco un impatto diretto sul piano dell'autostima umana. Alla fine del percorso, come oggetto discreto della scienza politica, i due interlocutori si trovano davanti un animale terrestre privo di corna e incapace di incroci fecondi, un bipede dalle fattezze irresistibilmente suine. Entrambi lo giudicheranno risibile. Il maestro si risolverà allora per tornare indietro di cinque passaggi e imboccare la scorciatoia che immette nell'ancor meno solenne «bipede implume», l'uomo che il genio spietato di Diogene poi ebbe gioco facile a trasformare in un «pollo spiumato»<sup>5</sup>.

Tuttavia la storia sa come risarcire i torti. Oggi, ogni volta che il filosofo dice "l'Animale" e non aggiunge altro, sa di dire una stupidaggine<sup>6</sup>. E

<sup>2</sup> PLATONE, *Pol.* 262d-e (trad. it. di A. ZADRO, *Il Politico*, in *Platone. Opere*, a cura di G. GIANNANTONI, Laterza, Bari 1966, vol. I, p. 450).

<sup>3</sup> *Pol.* 263d-e (trad. it. p. 451).

<sup>4</sup> E. DE FONTENAY, *Variations sur le «un pour cent»*, in *L'animal humain: traits et spécificités*, a cura di G. CHAPOUTHIER, L'Harmattan, Paris 2004, pp. 14-15.

<sup>5</sup> *Pol.* 266e. L'aneddoto è riferito anche da DIOGENE LAERZIO VI, 40.

<sup>6</sup> La bandiera dell'«umanismo metafisico» può dirsi sostanzialmente riposta. Con essa ripiega anche quel «concetto tutt'fare», singolare e generale, di «animale», ora

lo scienziato? Se il bisogno «inevitabile» di stabilizzazione dell'esemplare umano si rivolge ora di preferenza ai dati sperimentali dell'etologia e delle neuroscienze per accedere a una natura umana storica, discontinua e mutevole<sup>7</sup>, la più aggiornata scienza paleoantropologica, senza per questo restituire dignità al suo pollo, sembra piuttosto dare ragione a *questo* Platone: con lui – più che a lui – a tutta quella minoritaria e poi sopraffatta tradizione filosofica e medica greca che aveva sviluppato una nozione biologica dell'umano centrata su alcune proprietà fisiologiche e caratteristiche fisiche distintive<sup>8</sup>. Mentre la natura metafisica di *Homo sapiens* si è resa diafana, studiosi postdarwinisti quali Stephen J. Gould, Steven Stanley, Dean Falk, Robin Dunbar e Telmo Pievani hanno identificato l'insieme delle condizioni storiche e particolari di origine del genere *Homo* in un'imbricazione virtuosa e accidentale di fattori ecologici, fisiologici e anatomici, né simultanei né necessari. Tra questi un ruolo da apripista spetta senz'altro al bipedismo<sup>9</sup>: «ecco – si potrebbe replicare oggi a Diogene – l'uomo di Platone».

Si potrebbe aggiungere che, venticinque secoli prima dell'ingresso dirompente della spiegazione neotenuca<sup>10</sup> nella filogenesi di *Homo sapiens*, Anassimandro di Mileto aveva intuito il ruolo fondamentale giocato, nell'individuazione di un *proprium* umano, dal ritardo di sviluppo del cucciolo d'uomo nelle sue prime fasi di vita. Da questo dato onto-

«macchina semovente» (Descartes), ora mera «cosa» (Kant), ora essere «povero-di-mondo» (Heidegger), che lo Straniero già riconduceva a un cattivo intelletto diairetico e che ora sfuma negli «spazi infiniti» di una molteplicità eterogenea di viventi, di «una molteplicità di organizzazioni dei rapporti tra il vivente e la morte, [...] che è sempre più difficile scindere nelle figure dell'organico e dell'inorganico, della vita e/o della morte» (J. DERRIDA, *L'animale che dunque sono*, Jaca Book, Milano 2006 [ed. or. Galilée, Paris 2006], p. 73). Il pensiero occidentale sembra aver rinunciato a interrogare «l'essenza dell'essere-uomo dell'uomo» (M. HEIDEGGER, *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*, Il Melangolo, Genova 1999 [ed. or. in ID., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983, voll. XXIX-XXX], pp. 250 ss.), smettendo di giustificare nei termini metaempirici di un «essere del tutto differente per rango e dignità» (I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010 [ed. or. in ID., *Gesammelte Schriften*, Reimer, Berlin 1907, vol. VII, pp. 117-333], p. 109) colui che è stato «cancellato, come sull'orlo del mare un volto di sabbia»: M. FOUCAULT, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano 1967 (ed. or. Gallimard, Paris 1966), p. 414.

<sup>7</sup> S. POLLO, *La morale della natura*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 88 ss.

<sup>8</sup> Cfr. H.C. BALDREY, *L'unità del genere umano nel pensiero greco*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1965), pp. 37 ss.

<sup>9</sup> «Il segreto stava nei piedi, non nel cervello»: T. PIEVANI, *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*, Meltemi, Roma 2002, p. 130.

<sup>10</sup> La tesi della neotenuca fu formulata per la prima volta nel 1926 dall'anatomista olandese L. BOLK, *Das Problem der Menschenwerdung*, Fischer, Jena 1926. Tra i tanti studi per gli addetti ai lavori, come non ricordare il saggio divulgativo sul ringiovanimento progressivo di Mickey Mouse di S.J. GOULD, *Omaggio di un biologo a Topolino*, in ID., *Il pollice del panda*, Editori Riuniti, Roma 1980 (ed. or. Norton, New York 1980), pp. 115-125.

genetico aveva altresì tratto una formidabile deduzione in termini di “speciazione”:

«in origine l'uomo nacque da animali di specie diversa, visto che gli altri animali trovano presto il cibo da soli, mentre l'uomo soltanto richiede di essere allevato a lungo. Proprio per questo l'uomo, in principio, non sarebbe potuto sopravvivere, se allora fosse stato com'è adesso»<sup>11</sup>.

In effetti noi dobbiamo la nostra origine – se non direttamente a pesci o affini come ipotizzava il Milesio<sup>12</sup> – a una qualche sottopopolazione di primati superiori, che erano ancora animali a breve crescita. La sopravvivenza della prima specie del genere *Homo* fu possibile in quanto, abbandonato l'habitat arboricolo, un bipedismo compiutamente acquisito liberò le braccia e le mani delle madri, consentendo loro di trasportare in giro per la savana cuccioli che un'altrimenti letale mutazione genetica aveva reso così caparbiamente infantili.

Se entro la vasta gamma di teorizzazioni greche del concetto di umanità si è scelto di iniziare da questo marginale approccio “biologico”<sup>13</sup>, non è solo per ripagarlo della malasorte incontrata con l'imporsi del logocentrismo di marca ateniese. La ragione principale è che questi eccentrici *modus operandi* della «discrezione» umana<sup>14</sup> hanno in comune il pregio, se non di disinnescare, di allentare la tensione che si è storicamente instaurata tra i due concetti su cui oscillerà tutta l'indagine del capitolo: quella tra la nozione di “umanità”, intesa come aggregato sincronico e diacronico delle forme di vita umana, e quella di “natura umana”, che è la *quidditas* identificante i membri che la prima raduna. Tutti i “cantieri dell'umano” che si visiteranno qui si stabiliscono su alcuni luoghi strategici della tensione e della cesura antropogenetiche<sup>15</sup> (uomo/animale) e da questi differenti insediamenti dipende il modo in cui, diversamente sciogliendo il «*mysterium disiunctionis*», affrontano e risolvono la seconda tensione (umanità/

<sup>11</sup> ANASSIMANDRO, ed. DIELS-KRANZ (d'ora in poi: DK) A10 (trad. it. di S. OBINU, in *I presocratici*, a cura di G. REALE, Bompiani, Milano 2006, p. 185).

<sup>12</sup> ANASSIMANDRO, DK A30.

<sup>13</sup> Anche l'intuizione di Anassagora, per cui il gap intellettuale tra umanità e animalità è *in primis* di sviluppo tecnico e deriverebbe dalla maggiore organizzazione morfologica della prima – la natura ha dotato gli uomini di mani e questi hanno pensato di farne buon uso rendendosi l'unica specie tecnologica –, incontrerebbe oggi il favore di molti etologi. Aristotele, invece, quasi ci scherzò su: ARISTOTELE, *Part. an.* IV 10, 687a ss.

<sup>14</sup> R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Dedalo, Bari 2009, p. 28.

<sup>15</sup> I luoghi, cioè, in cui vengono azionati quei meccanismi che, insegnava Alexandre Kojève, tendono e separano incessantemente all'interno stesso dell'Uomo dialettico e storico «l'animalità “antropofora” e l'umanità che in questa s'incarna» (G. AGAMBEN, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 19): si rimanda a A. KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, Adelphi, Milano 1996 (ed. or. Gallimard, Paris 1947), pp. 609 ss.



natura umana). L'“officina” cristiana è una variante che non fa eccezione: essa è compresa in questa personale nozione di «macchina antropologica»<sup>16</sup>.

I due concetti di “umanità” e “natura umana” sono figurabili in due gemelli eterozigoti. Nascono insieme quando la macchina antropologica inizia a girare, ma, una volta scopertisi troppo diversi per convivere in pace, il secondo, cui spetta il ruolo di Polinice, muove guerra fratricida al primo. Ebbene, l'occhio da pastore del filosofo-re di Platone, al pari dello sguardo un po' naif di un Anassimandro, sembrano in grado di smorzare l'urto che la sollecitazione escludente della “natura umana” generalmente produce sull'inflessione comprendente di “umanità”. Tornando al brano platonico di partenza: la specie umana non va divisa in greci e barbari, o – secondo un ironico rovesciamento del pregiudizio etnocentrico – isolando i disprezzati Lidi da tutti gli altri, bensì si ripartisce in maschi e femmine. Questa dicotomizzazione si vuole corretta perché oggettiva, spacca l'umanità in due prescindendo – parrebbe – da logiche di parte<sup>17</sup>. La neutralità del giudizio poggia su una constatazione di fatto: metà degli appartenenti alla specie è provvista di genitali femminili, l'altra metà dispone di organi riproduttivi maschili. Questa doppia sessuazione si riflette in un modesto dimorfismo e in alcune deficienze anatomo-fisiologiche femminili, ma si caratterizza anche per non avere alcuna ricaduta a livello della dotazione biologica che segnala una “natura umana” e dunque l'appartenenza alla “specie umana”: femmine e maschi sono entrambi bipedi, non esibiscono corna, si riproducono solo tra di loro e sono, tutto sommato, parimenti “spiumati”. Testato sulla cartina di tornasole del femminile, l'ordine del discorso dello Straniero supera la prova e si rivela così tale da garantire pace e concordia tra i due concetti.

Se questa διαίρεσις può disarmare Polinice, è però a costo di un'evidente mortificazione delle capacità prestazionali di cui suole nobilitarsi la specie umana. Il tributo da pagare per la preservazione dell'unità del gregge è un'umanità *low profile*, del tutto zoologizzata perché essenzial-

<sup>16</sup> Nozione che poggia e si insedia sull'omologo dispositivo di riconoscimento dell'umano elaborato da G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., in particolare pp. 80-82. L'espressione “macchina antropologica”, mutuata da Furio Jesi, designa «il meccanismo complesso che produce immagini di uomini, modelli antropologici riferiti all'io e agli altri, con tutte le varietà di diversità possibili (cioè di estraneità all'io)» e che cela al suo interno, protetto dalla «impenetrabilità della pareti della macchina stessa», l'ipotetico “uomo vero” come «simbolo riposante in se stesso dell'uomo universale» (F. JESI, *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 15). Su questo e altri aspetti del pensiero jesiano cfr. E. MANERA, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Carocci, Roma 2012, pp. 92 ss.

<sup>17</sup> Posto che si resista alla tentazione di invalidarla a priori con il riferimento alla «valenza neutro/universale» del maschile plurale: ἄνθρωποι in effetti nomina, e include nel comune γένος, donne e uomini, ma nel farlo assolutizza la sessuazione maschile che nel genere grammaticale si palesa (così A. CAVARERO, *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*, Editori Riuniti, Roma 1990, p. 53).

mente de-cerebralizzata<sup>18</sup>. Che cosa succede invece quando, assecondando il suo orgoglio, l'essere umano viene reintegrato del suo cervello? Quando il suo corpo ripiega e il suo specifico è riposto nell'eccezionalità psicologica e nel naturale investimento etico, sociale e politico delle sue facoltà razionali? Che cosa succede, cioè, quando diventa «chiaro che ciascuno è soprattutto intelletto»<sup>19</sup>, se non che la spazialità orizzontale dell'umanità inizia a essere sottoposta all'opposta pressione verticale di pochi superuomini e molti sottouomini, di pochi perfetti e molti deficienti, di poche menti e molti corpi? Sopra il "grado zero" di Eteocle il suo riottoso fratello impone un "grado uno" e molte falle e diversi piani si aprono anche sotto. Da allora l'umanità ha sempre teso a figurarsi, sino a spezzarsi, in questa architettura ambigua.

### 1.1.2. Aristotele, il cittadino maschio e i play-out dell'umanità (macchina antropologica n. 2)

#### 1.1.2.1. Vivere secondo (quale) ragione

«Il semplice fatto di vivere è, evidentemente, una cosa che l'uomo ha in comune persino con i vegetali; ora quello che noi cerchiamo è ciò che è proprio dell'uomo. Dobbiamo dunque lasciare da parte la vita nutritiva e quella accrescitiva (τήν τε θρεπτικήν καὶ τὴν ἀυξητικήν ζωήν). Dopo verrebbe la vita sensitiva (αἰσθητική τις), ma questa appare ancora in comune con il cavallo, il bue e tutti gli animali. Resta dunque una certa vita attiva della parte razionale dell'anima (πρακτική τις τοῦ λόγον ἔχοντος), che deve essere intesa nel senso che, da un lato, essa è sottomessa alla ragione e, dall'altro, possiede la ragione e pensa. Ma siccome ci sono due modi di intendere anche questa vita, bisogna chiarire che si tratta qui della vita secondo il punto di vista dell'esercizio (διττῶς δὲ καὶ ταύτης λεγομένης τὴν κατ' ἐνέργειαν θετέον), perché è in essa che risiede il senso più pieno del termine»<sup>20</sup>.

È bene chiarire subito alcuni aspetti tecnici del brano scelto, perché il passaggio dall'"uomo" di quel Platone a quello di questo Aristotele non risulti scriteriato, oltre che brusco. Che cos'è questa duplicità della *vita activa* della parte razionale della nostra anima, che sembra comporsi di una parte che obbedisce e di una che possiede ed esercita la ragione? Dal punto di vista bio-psicologico, una discreta complicazione strutturale<sup>21</sup>, ma, in termini operativi, significa semplicemente che la ragione umana può essere esercitata sia in modo indiretto, comandando sulle «pulsioni (ὁρῆξεις)» irrazionali dell'anima – donde le virtù «etiche» –,

<sup>18</sup> Un possibile equivalente del pollo platonico nella letteratura zoologica moderna è senz'altro lo "scimmione nudo" di D. MORRIS, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, Bompiani, Milano 1968 (ed. or. McGraw-Hill Book Co., New York 1967), p. 7.

<sup>19</sup> ARISTOTELE, *Eth. nic.* IX 8, 1169a2.

<sup>20</sup> *Eth. nic.* I 6, 1097b33-1098a6 (trad. it. mia).

<sup>21</sup> Cfr. *Eth. nic.* I 13, 1102b13 ss.

sia in maniera diretta, cioè come «intelligenza (νοῦς)» che si volge alla conoscenza – da cui le virtù «dianoetiche». Identificando poi il «senso più pieno» della vita razionale nell'esercizio della ragione, Aristotele non sta ancora sostenendo la supremazia dell'esistenza teoretica sulla razional-pratica<sup>22</sup>: il riferimento all'«ἐνέργεια» si spiega meglio se si introduce quella distinzione tra «attitudine» e «attività» che sarà sviluppata di lì a poco<sup>23</sup>, ma che gli esegeti generalmente già considerano operativa. L'espressione «vita attiva» del *logos* è da intendersi in «due modi» perché può riferirsi sia alle disposizioni semplicemente possedute – il bagaglio intellettuale («ἔξις») dell'uomo in quanto animale razionale – sia all'«attività (ἐνέργεια)» che quelle dotazioni fattivamente utilizza per adempiere il suo ufficio di essere razionante. Ne consegue che le due accezioni, statica e dinamica, di «πρακτικὴ ζωὴ» non hanno lo stesso valore<sup>24</sup>. Se si dà un senso lato e un senso pieno del concetto, è perché quel *bonus* psicologico va adeguatamente sfruttato:

«Ora se c'è una funzione dell'uomo che consiste in un'attività dell'anima secondo ragione, o in ogni caso che non può darsi senza ragione (εἰ δ' ἐστὶν ἔργον ἀνθρώπου ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον ἢ μὴ ἄνευ λόγου), e se noi diciamo che la funzione è dello stesso genere per un individuo qualunque come per un individuo virtuoso – per esempio per un citaredo e per un buon citaredo, ma lo stesso discorso è vero in ogni caso – la superiorità conferita dalla virtù si aggiunge alla funzione: perché la funzione del citaredo è di suonare la cetra, quella del buon citaredo di suonarla bene»<sup>25</sup>.

Il compito che per sua natura attende ogni uomo è di vivere secondo ragione. Tuttavia, posto che tra la «funzione (ἔργον)» dell'uomo qualunque e quella dell'uomo virtuoso c'è uniformità di genere ma difformità di specie, se ne deduce che i due, in quanto uomini, sono tenuti ad agire razionalmente, ma che solo il secondo, in quanto virtuoso, svolge il compito con successo. È la razionalità, non la virtù, a naturare l'uomo, ma è la virtù, e non più la sola ragione, a determinare in ogni essere razionale qual è il suo proprio bene<sup>26</sup>. Si comincia a intuire dove conduce questo *mix* letale di finalismo ontologico e logocentrismo antropologico:

«se è così, se poniamo che la funzione dell'uomo consiste in un genere di vita, e cioè in un'attività dell'anima e in azioni compiute secondo ragione; se la funzione dell'uomo virtuoso è portare a termine questo compito,

<sup>22</sup> Supremazia *in primis* ontologica, poi eudemonistica e dunque morale: cfr. G. REALE, *Introduzione a Aristotele*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 45. Già nel giovanile *Protreptico* compare il principio basilare dell'ontologia aristotelica, per cui ciò che è primo per generazione (corpo e facoltà irrazionali dell'anima) è ultimo quanto a pienezza d'essere: cfr. ARISTOTELE, *Protr.*, fr. 11 Ross.

<sup>23</sup> *Eth. nic.* I, 8, 1098b30 ss.; cfr. anche diffusamente in ARISTOTELE, *Eth. eud.* II 1, 1219a9 ss.

<sup>24</sup> Cfr. *Eth. eud.* II 1, 1219a18: «l'uso è migliore della disposizione (τῆν χρησὶν βέλτιον εἶναι τῆς ἕξεως)».

<sup>25</sup> *Eth. nic.* I 6, 1098a7-13.

<sup>26</sup> Cfr. *Eth. eud.* II 1, 1219a31-34.

e di portarlo a termine bene e con successo, dal momento che ogni cosa ben compiuta rivela la virtù che le è propria, se le cose stanno così allora il bene umano viene a consistere in un'attività dell'anima secondo virtù e, se ci sono più virtù, nell'esercizio della più eccellente e perfetta tra queste»<sup>27</sup>.

Esistono modi più o meno perfetti di realizzare l'unico fine intraspecifico. Le differenti modalità di utilizzo del comune corredo razionale producono una gerarchia di virtù e quindi una gerarchia di beni e felicità. Fino a che punto si può dire che la gerarchia di uomini, che ai rispettivi beni accedono in forza dei diversi gradi di perfezione con cui esercitano la propria «funzione», rifletta una gerarchia di nature? Il «sapiente (σοφός)», che autarchicamente contempla, orientandovi il suo «intelletto (νοῦς)», e dimostra, in forza della sua «scienza (ἐπιστήμη)», quelle realtà eterne di cui è impossibile far opera<sup>28</sup>, è per natura uguale al «saggio (φρόνιμος)», cioè all'animale politico che opina, delibera e calcola investendo l'intelligenza in prassi e sulle cose contingenti che da lui dipendono<sup>29</sup>? E questi due, a loro volta, hanno la stessa natura della donna, dello schiavo, del bambino, tutti esponenti di un'umanità ribassata, che tradisce sempre o una lacuna strutturale o un deficit operativo nella propria dotazione psicologica? La convinzione per cui allo schiavo manchi del tutto la «facoltà deliberativa (τὸ βουλευτικόν)»<sup>30</sup>, che la donna ne disponga senza avere in dote l'autorità per esercitarla – cioè di fatto la posseda invano – e il bambino la detenga solo in forma imperfetta<sup>31</sup>; il fatto infine che tale opzione evergetica della natura si riverberi nell'ambito delle virtù morali, distribuite in modo pesantemente discriminatorio, e che all'origine di tutta questa razionata panoplia di onori e oneri vi sia la regola aurea dell'espletamento delle rispettive funzioni<sup>32</sup>, esibisce il carattere retorico della domanda e consente di trarre conclusioni analoghe a queste:

«nell'ottica di Aristotele, molte categorie di individui, in pratica la maggior parte degli uomini *sono* di fatto “mancanti” e per propri limiti naturali non riescono a raggiungere quella ricchezza umana, quel grado di realizzazione del *telos* propriamente umano, alla portata dell'uomo normale, in cui questi limiti sono assenti»<sup>33</sup>.

La piramide antropologica aristotelica risulta composta di pochi superuomini<sup>34</sup>, alcuni uomini standard e moltissimi subumani. I primi sono esseri sublimi che devono nondimeno «condursi da uomini

<sup>27</sup> *Eth. nic.* I 6, 1098a12-18.

<sup>28</sup> *Eth. nic.* VI 7, 1141a17-1141b8.

<sup>29</sup> Cfr. *Eth. nic.* VI 8, 1141b8-33.

<sup>30</sup> Detto anche «τὸ λογιστικόν» (*Eth. nic.* VI 2,1039a12) o «τὸ δοξαστικόν» (VI 5, 1140b26).

<sup>31</sup> ARISTOTELE, *Pol.* I 13, 1260a12-14.

<sup>32</sup> *Pol.* I 13, 1260a14-1260b7.

<sup>33</sup> H.C. BALDRY, *L'unità*, cit., p. 122. Il corsivo è nel testo.

<sup>34</sup> «Uomini verissimi» sono detti in M. VEGETTI, *Il coltello e lo stilo. Le origini della medicina occidentale*, Il Saggiatore, Milano 1996, p. 154.

(ἀνθρώπων εὐεσθαι)»<sup>35</sup>, rompere l'autismo speculativo e rendersi utili alla comunità; i secondi sono il prototipo semantico della specie, il materiale di per sé sociale e politico che la designa – gli ἀνθρώποι fatti e finiti, gli “uomini veri”; i terzi sono monconi di umanità, «men-che-uom(ini)»<sup>36</sup> ora solo provvisoriamente (il bambino) ora stabilmente (la donna e lo schiavo) privi di interi pezzi dell'anima razionale, o comunque dei requisiti fisiologici idonei a garantirne l'attivazione. Ai primi è richiesto di congedarsi dalle realtà divine e scendere verso l'uomo, ai secondi di restare uomini, ai terzi di assicurare il normale funzionamento e la serena riproducibilità dei rappresentanti *pleno iure* della specie. La legittimazione delle tradizionali discriminazioni intra-societarie è garantita dalla naturalizzazione dell'arbitrio sociale in deficienze costitutive umane<sup>37</sup>.

La responsabilità di questo *apartheid* intraspecifico non ricade per intero sulle spalle di Aristotele: da Omero in avanti è facile constatare come non ci sia stato un solo spirito ellenico cui sia effettivamente riuscito di armonizzare l'idea di una fondamentale ὁμόνοια tra gli esseri umani con la constatazione empirica – o più spesso con il semplice pregiudizio razziale – della loro lussureggiante difformità morfologica e intellettuale, sociale e culturale<sup>38</sup>. Con Aristotele, piuttosto, è avvenuto che la convergenza letale di logocentrismo socratico, finalismo accademico e ideologia poliade ha prodotto un modello vagamente piramidale di umanità in rapporto di determinazione reciproca con i capisaldi ideologici del sistema societario in cui è sorto. Se l'uomo naturale coincide con il cittadino, ciò che si può dire dell'uno rientra nelle stesse regole di formazione dei discorsi sull'altro. Ad Aristotele non si può addossare la colpa di aver per primo disumanizzato i tre quarti della nostra specie, quanto imputare la paternità del progetto antropologico-politico tramite cui la riflessione sull'uomo naturalmente logico è instradata sui binari esclusivi e, per moltissimi individui, morti della *polis*. Non può essere questo il luogo per ricostruire, anche solo per sommi capi, come ciò sia avvenuto<sup>39</sup>: qui si procederà invece a mostrare come a pagare il

<sup>35</sup> ARISTOTELE, *Eth. nic.* X 8, 1178b6-7.

<sup>36</sup> A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, cit., p. 54.

<sup>37</sup> Foucault forse direbbe che l'universale transtorico dell'“umanità” si scopre fatalmente «insabbiato» nella naturalizzata storicità di una pratica discorsiva sulla “natura umana”: così P. VEYNE, *Foucault. Il pensiero e l'uomo*, Garzanti, Milano 2010 (ed. or. Albin Michel, Paris 2008), p. 17. Bourdieu parlerebbe di «effetto di consacrazione nei termini di una sacralizzazione tramite “naturalizzazione” ed eternizzazione» (P. BOURDIEU, *Genèse et structure*, cit., p. 310).

<sup>38</sup> L'unità della specie con la diversità dei suoi membri, le irregolarità antropometriche, culturali e comportamentali delle sue realtà popolazionali, secondo quel principio delle differenti gradazioni di «unità nella diversità e diversità nell'unità» che spunta l'antagonismo reciproco tra i tre livelli tassonomici (individuo/società/specie) e che configura il concetto di «*unitas multiplex*» di E. MORIN, *La Méthode. 5. L'Humanité de l'Humanité. L'identité humaine*, Seuil, Paris 2001, vol. I, pp. 39 ss.

<sup>39</sup> Non esiste solo l'Aristotele logocentrico che è stato descritto. Come allo Straniero di quel passo semiserio del *Politico* è giusto contrapporre il Socrate del *Timeo*, del

prezzo più alto di questa sterzata antropologica siano state le principali varianti intraspecifiche che fanno registrare una maggiore distanza intellettuale e morale dall'animale razionale (*alias* politico).

### 1.1.2.2. Corpi senz'anima e corpi di un anima minore

Bambini, donne, schiavi, barbari: come spiegare la tensione tra l'affermazione di una discriminante innanzitutto psicologica tra le varie espressioni, dominanti e dominate, dell'umanità e la constatazione di una produzione sistematica di enunciati che insistono sulle disparità fisiche tra i sessi, le personalità giuridiche, gli esemplari etnici? Ci aspetteremmo poche menti superiori e molte menti inferiori, e invece capita sovente di incedere e smarrirsi in un rigoglioso labirinto di corpi impari. Come in questo caso:

*Gorgia*, delle *Leggi* e di altri luoghi dello stesso *Politico*, così l'Aristotele delle due *Etiche* e della *Politica* non è lo stesso, per esempio, dell'*Historia animalium*. In questo testo non c'è nulla, che sia direttamente riportabile allo stilo dello Stagirita, che rifletta la supremazia del cittadino maschio adulto libero, che faccia pensare a un figurazione della donna nel subumano, mentre di schiavi, barbari e altri figli di un'umanità minore non si registrano apparizioni di sorta. L'uomo è immerso nel regno animale e lo sguardo del naturalista si appunta su di lui come su qualsiasi altro essere senziente: il piedistallo, su cui l'uomo razionale ama insediarsi per contemplare i sentieri interrotti della naturalità intraspecifica, è vuoto. Ci sono dunque due Aristotele? Non solo, ma il dato più interessante sta a monte di questa "doppiezza" e la spiega. Racconta che, intorno e a partire dall'*unico grande tema* della φύσις umana, molto presto entro il flusso testuale del pensiero filosofico e scientifico greco sembrano comporsi almeno *due grandi discorsi*: uno – diremmo noi oggi – guarda allo spessore volumetrico del corpo, gli gira attorno, lo ispeziona e, ancora per tutta l'età classica solo virtualmente (cfr. G.E.R. LLOYD, *Magia, ragione, esperienza. Nascita e forme della scienza greca*, Bollati Boringhieri, Torino 1982 [ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1979], pp. 109 ss.), lo apre per collocarvi il suo referente; l'altro si volge alla materialità sottile della mente, la esplora e la scopone al medesimo scopo di situarne il *proprium* umano. A partire da un certo momento, però, il secondo discorso (lo psicologico e etico) s'impone sul primo (il biologico o somatico), ne assorbe il linguaggio, ne integra l'arsenale concettuale, ne adatta le topiche tematiche, insomma lo "sequestra" e se ne serve per imporre i propri effetti di senso/verità in quel dominio dello scibile che potremmo definire "natura umana e fondamenti di una comune umanità". Aristotele costituisce il più felice punto di osservazione di questo processo, se non altro perché in più punti della sua opera enciclopedica assistiamo all'attivazione di questa insistente e in ultimo vincente pressione epistemologica (cfr. ARISTOTELE, *Part. an.* II 10, 656a7-10; IV 10, 686-687; *Pol.* I 2 1253a7-18). D'ora in avanti a costruire l'uomo naturale sarà chi si porrà il problema alla luce di quel bonus psico-etico che lo fa, unica specie al mondo, essere morale razionale. Qualora il medico si rivelasse più capace del filosofo a comprendere ed educare moralmente l'umanità (cfr. M. VEGETI, *L'etica degli antichi*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 248-250, e le pagine dedicate a Galeno in M. FOUCAULT, *La cura di sé. Storia della sessualità* 3, Feltrinelli, Milano 1985 [ed. or. Gallimard, Paris 1984], pp. 59 ss.), le diete, i salassi e gli impacchi più utili della riflessione teoretica e della pedagogia politica, a lui l'onore e alla sua medicina le armi: a patto che si ricordi che è pur sempre l'animale razionale nelle sue varianti strutturali, non il pollo spiumato o il bipede cigliato che è chiamato a interpretare.



«La natura intende (βούλεται [...] ἡ φύσις) foggiare anche corpi diversi per gli uomini liberi e per gli schiavi, dando a questi corpi forti, adatti alle mansioni più strettamente necessarie, a quelli corpi diritti e inutilizzabili per quelle mansioni, ma adatti alla vita civile che può essere divisa in occupazioni militari e occupazioni pacifiche. Ma accade spesso anche il contrario, cioè che gli uni abbiano soltanto il corpo di uomini liberi e altri soltanto l'anima; ed è evidente che se vi fossero alcuni che differissero dagli altri per le sole proprietà del corpo di quanto le effigi degli dei differiscono dalle nostre, allora tutti sarebbero concordi nell'ammettere che coloro che sono inferiori dovrebbero essere i loro schiavi»<sup>40</sup>.

Lo schiavo curvo, storto e deforme popola l'immaginario poetico greco dai tempi di Omero e Teognide<sup>41</sup>. Tuttavia, suggerisce questo passo feroce dello Stagirita, se ci si imbatte in uno schiavo dal fisico nerboruto e curvo, si sappia che è la natura che ha voluto farlo così perché meglio adempisse alla sua funzione servente: è la natura che, negandogli il possesso del *logos*, lo ha fatto tutto corpo<sup>42</sup>. Nel laboratorio di questa antropologia politica la menomazione congenita del βουλευτικόν condanna lo schiavo ora a un'obbedienza somatica al volere psichico del padrone, ora a un'esistenza strumentale come «parte vivente e tuttavia separata del corpo di quello»<sup>43</sup>. Tra le molte cose che si potrebbero dire su questa doppia somatizzazione dello schiavo<sup>44</sup>, che è insieme corpo senz'anima e corpo di un'anima, poche avrebbero la forza icastica di questa sentenza di Mario Vegetti: «Dopo Aristotele, [lo schiavo] verrà chiamato semplicemente soma, corpo»<sup>45</sup>.

Quanto alla corporeità femminile, il corpo è qui talmente sporgente che il principio vitale preferisce congedarsene, come se ne temesse il contagio. La nascita di una fanciulla è una «deviazione» originaria e definitiva dall'itinerario teleologico dell'essere umano; tuttavia essa è necessaria perché si conservi la peculiare distinzione in maschi e femmine propria della quasi totalità degli animali sanguigni<sup>46</sup>. La garanzia della riproduzione non è però la sola giustificazione addotta da Aristotele per la differenziazione sessuale. C'è un livello «superiore (ἄνωθεν)» di spiegazione che si richiama alla causa finale e per la quale la dicoto-

<sup>40</sup> ARISTOTELE, *Pol.* I 5, 1254b27-36 (trad. it. di C.A. VIANO, *Aristotele. Politica*, Rizzoli, Milano 2002, p. 91).

<sup>41</sup> Cfr. la "lusinghiera" descrizione di Tersite di *Il.* II 216-219; TEOGNIDE 1, 535 ss.

<sup>42</sup> Di un'integrale "somatizzazione" dello schiavo è esempio ARISTOTELE, *Pol.* I 5, 1254b16-19 (trad. it. p. 89).

<sup>43</sup> Cfr. *Pol.* I 5, 1254b2 ss. e I 6, 1255b11-12. Su questo snodo argomentativo si veda l'analisi di A. CAVARERO, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 105.

<sup>44</sup> Per esempio, ricordare ciò che hegelianamente Kojève imputava allo Stagirita, il quale, non cogliendo «la dialetticità dell'esistenza umana», considerava «i Signori e i Servi due "specie" animali distinte, irriducibili o "eterne"» (A. KOJÈVE, *Introduzione*, cit., p. 615).

<sup>45</sup> M. VEGETTI, *Il coltello*, cit., p. 164.

<sup>46</sup> *Gen. an.* IV 3, 767b8-10; si veda anche I 1, 715a20 ss.

mia maschio/femmina è intesa come forma di profilassi attivata dalla natura per preservare l'«elemento attivo», cui appartengono la forma e il *logos*, dalla contaminazione con la materia passiva<sup>47</sup>. La coerenza del ragionamento porta a una completa “ilicizzazione” del femminile:

«Dal momento che la prima causa motrice, cui appartengono l'essenza e la forma, è migliore e più divina per natura della materia, è anche meglio che il superiore esista separato dall'inferiore. Per questo in tutti gli esseri, per i quali è possibile e in misura della loro possibilità, il maschio esiste separatamente dalla femmina. È infatti migliore e più divino il principio del mutamento cui appartiene il maschio negli esseri che nascono, mentre la femmina è la materia»<sup>48</sup>.

La forma è «sostanza a maggior titolo della materia»<sup>49</sup>. La forma è veicolata dallo sperma e lo sperma si trova solo nel maschio<sup>50</sup>. Antropologizzando il tutto: la donna, fornendo solo il supporto materiale, è un recipiente atto alla generazione<sup>51</sup>, che, quando viene a sua volta generato per effetto di un ricorrente incidente embriologico, devia e interrompe lo sviluppo di quella forma che ha nel *logos* perfettamente integro dell'uomo la sua finalizzazione ultima. Maschio «menoma(to)»<sup>52</sup>, la donna non partecipa pienamente dell'essere della specie di cui costituisce una «specificazione interna e inferiorizzante»<sup>53</sup>. Da questa verità ontologica si può dire discendano tutte le conseguenze biologiche e fisiologiche, comportamentali ed emotive che da un lato manifestano la natura “mutilata” della donna, dall'altro la riportano sempre alla torbida presenza del suo corpo<sup>54</sup>.

Come prima in relazione allo schiavo, anche qui non interessa definire con precisione il ruolo giocato dallo Stagirita nella secolare e monologica partita ingaggiata dal pensiero androcentrico occidentale per la propria supremazia domestica, sociale e politica: importa mostrare come questa menomazione sessuale, per effetto dell'ontologia finalistica del filosofo, trovi il proprio referente analogico nella mutilazione della sua anima razionale, cioè nella configurazione inerziale del suo *βουλευτικόν* nella dimensione pre-logica del suo agire. C'è insomma un *continuum* enunciativo tra la verità della sostanzialità materiale della femmina, l'evidenza della sua fenomenologia pulsionale e l'oggettività di un'incompiutezza formale da cui dipendono la funzione, la virtù, il bene e lo spazio naturalmente preposto alla donna in casa e nella *polis* fallologocratica e incorporea dei maschi. In questo regime discorsivo

<sup>47</sup> Cfr. *Gen. an.* II 1, 731b20-24; I, 2, 716a4-7; I 21, 729b6 ss.

<sup>48</sup> *Gen. an.* II 1, 732a3-9 (trad. it. di D. LANZA, *Riproduzione degli animali*, in ID. - M. VEGETTI [a cura di], *Opere biologiche di Aristotele*, UTET, Torino 1971, pp. 878-879).

<sup>49</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* VII 2, 1029a29-30.

<sup>50</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Gen. an.* I 18, 724a17-19; I 19, 727a26-30.

<sup>51</sup> *Gen. an.* I 19, 727b 31-32.

<sup>52</sup> *Gen. an.* IV 6, 775a15.

<sup>53</sup> Così A. CAVARERO, *Nonostante Platone*, cit., 1990, p. 55; ID., *Corpo in figure*, cit., p. 110.

<sup>54</sup> Cfr. *Gen. an.* IV 6 775a14-15; *Pol.* III 4 1277b21-25.



rientra anche la specifica forma di comando che si addice all'autorità maritale, che non è quella del padrone sullo schiavo, fondata sull'analogia anima-corpo, ma dell'uomo di Stato o del re sui governati, che corrisponde al governo del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  sugli appetiti («ὀρεξίαις»)<sup>55</sup>. In fin dei conti, dunque, lo statuto antropologico della moglie, che come femmina è materia ma in quanto libera ha il *logos*, risulta superiore a quello dello schiavo, che in quanto maschio è forma ma quale schiavo è corpo. Quanto invece al cittadino maschio libero, che sia egli governato o governante, lo squallore di questa miseranda altalena sub-antropologica non può riguardarlo, perché la gerarchia politica in cui l'esemplare maschile è inserito è convenzionale e nulla dice della sua vera natura<sup>56</sup>: che giochi la parte delle passioni o della ragione si tratta di ruoli in teoria intercambiabili che lui stesso si è dato. A meno che, rivoltandosi contro la sua stessa natura, non scivoli bestialmente nello spazio immorale e impolitico<sup>57</sup>, l'esemplare perfettamente logico non può correre il rischio di partecipare a questa sorta di *play-out* della specie umana.

Ciò che si è configurato è dunque una sorta di doppiaggio ontologico e assiologico della parte migliore del genere umano sulla peggiore. Nello stadio della *polis*, il solo atto a ospitare le performance etiche e razional-pratiche di un'umanità teoricamente a una dimensione, la sovrumanità a vocazione apolitica del saggio e l'umanità perfetta e del tutto politica del cittadino maschio adulto libero superano, staccano e sorpassano due volte alcuni lacerti antropomorfi: esseri la cui psicologia incompiuta e la cui anatomia scadente animalizzano e illicizzano, per consegnarli al dominio della ragione sulle pulsioni, dell'anima sul corpo, della forma sulla materia, dell'uomo allacciato a Dio su quello addossato alla bestia. Donne e schiavi al traguardo del *telos* umano non arriveranno mai; i bambini, se maschi liberi, drizzandosi da terra e "de-nanizzandosi"<sup>58</sup>, guadagneranno la meta, mentre il destino antropologico dei barbari conosce alterne vicende, alle quali, in ogni caso, si dedicherà un'intera sezione del prossimo capitolo. In effetti, non è stato nemmeno necessario menzionare Bilemmi, Sciapodi, Cinocefali, Ciclopi e altri parti teriomorfi dell'immaginario etnologico ellenico per mostrare quanto sia esile e bugiardo il filo che unisce l'umanità nel suo grado zero, quanto precari i confini che separano il suo campo dai territori animale e divino.

La scarsa tenuta del filo dipende dal regime di verità in cui si iscrive il lavoro del sarto – dalle regole di sartoria con cui lo tesse –, mentre l'incertezza dei confini ha a che vedere con la mappa mentale dell'agrimensore. L'agrimensore in questione muore a Calcide nel 322 a.e.v., un

<sup>55</sup> ARISTOTELE, *Pol.* I, 12, 1259b1; I, 5, 1254b5-6.

<sup>56</sup> A. CAVARERO, *Corpo in figure*, cit., pp. 106-107.

<sup>57</sup> ARISTOTELE, *Pol.* I 2, 1253a35-37; *Eth. nic.* VII 7, 1150a36 ss. L'eventualità che vi sconfini verticalmente, e cioè *more divino*, genera il grattacapo cosmologico dell'iscrizione dei vertici dell'umanità a un altro campionato.

<sup>58</sup> *Part. an.* IV 10, 686b8-12.

anno dopo la data simbolica d'avvio dello smantellamento ideologico e politico del suo laboratorio antropopoietico. Siamo a distanza di quasi quattro secoli da ogni possibile confronto tra l'umanità falsamente coestensiva al suo campo e quella che Paolo di Tarso, scrivendo agli «stolti Galati»<sup>59</sup>, comincerà a radunare nel proprio. Come si fabbrica l'uomo nel mezzo, e a quale prezzo, si mostrerà solo dopo aver visitato i cantieri in cui differenti ingegnerie mettono a punto altri modelli di macchina antropologica.

## **1.2. Natura umana, cultura giudaica, natura giudaica: Adamo contro Abramo (macchina antropologica n. 3)**

### *1.2.1. «a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza»*

«Dio disse: “Facciamo un essere umano ad immagine nostra e a nostra somiglianza...”»<sup>60</sup>.

Il sintagma ebraico di *Gen.* 1, 26 ha sempre rappresentato un grande grattacapo esegetico. Se si mette da parte l'imbarazzante questione del plurale<sup>61</sup>, rimane la sensazione di ridondanza concettuale che sembra quasi pretendere una soluzione teologica. La «somiglianza (*dēmût*)» attenua o accentua l'«immagine (*šelem*)»<sup>62</sup>? L'uomo riverbera Dio perché gli è, in qualche modo, strutturalmente affine, o la similarità comprova che la relazione non può eccedere il dato iconico? Abbiamo qualcosa di Lui, come un figlio “ha qualcosa” del padre, o siamo solo qualcosa che Lo riproduce, come un ritratto “è qualcosa” che ricalca il suo soggetto? Difficile rispondere: meglio accostarsi al problema da un'altra prospettiva. Finora abbiamo pensato la tensione tra umanità e natura umana senza concentrarci su quella tra “uomo” e “umano”, dando l'impressione di una «correlazione implicativa tra i caratteri dell'uomo e i predicati umani»<sup>63</sup>. L'antropologia aristotelica, tuttavia, smentisce quest'idea nel momento stesso in cui localizza la comunicazione di essenza tra uomo e dio nell'intelligenza del primo. L'identità umana si ibrida con l'alterità divina e in questa interferenza ha luogo il processo antro-poietico: l'umano, insomma, non è un'emanazione diretta dell'uomo. È stato

<sup>59</sup> *Gal.* 3, 1. Quando non altrimenti segnalato, tutte le citazioni dal testo greco e dalla traduzione italiana del Nuovo Testamento devono considerarsi tratte da *Novum Testamentum Graece cum apparatu critico*, 27ª edizione, a cura di E. NESTLE e K. ALAND, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1993, trad. it. della Conferenza Episcopale Italiana, *Nuovo Testamento Greco-Italiano*, a cura di B. CORSANI e C. BUZZETTI, Società Biblica Britannica & Forestiera, Roma 1996.

<sup>60</sup> *Gen.* 1, 26 (trad. it. di J.A. SOGGIN, *Genesi 1-11*, Marietti, Genova 1991, p. 44).

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, pp. 44-45.

<sup>62</sup> Di qui in avanti tutte le citazioni dal testo masoretico – d'ora in poi: TM – sono tratte da *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5ª edizione riveduta, a cura di K. ELLIGER e W. RUDOLPH, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1997.

<sup>63</sup> R. MARCHESINI, *Il tramonto*, cit., p. 34.

scritto che l'assenza di un'idea di creazione rende aporetico il pensiero aristotelico sulla meccanica di questo connubio<sup>64</sup>: se non si introduce l'atto creativo non si ha agio a spiegare come un intelletto eterno, immortale e separato<sup>65</sup> si trovi a essere dentro una creatura per sua natura caduca.

Una delle letture possibili di *Gen. 1, 26* pone il problema opposto: Dio crea l'uomo senza trasfondergli una benché minima particola di Sé. Se la somiglianza trattiene l'icona al di qua del suo soggetto, vuol dire che l'atto antropogonico divino pone l'uomo in condizione di completa autosufficienza ontologica. Se invece la somiglianza è intesa a suggerire una qualche ibridazione, è evidente che una ricognizione estensiva dell'uomo è condizione necessaria ma non sufficiente per una determinazione puntuale dell'umano: ciò che si può ascrivere all'uno è solo una parte di quello che si può predicare dell'altro. Dunque, come, quanto e in che cosa siamo simili a Dio? Se una possibilità esiste di approssimarsi al senso originale di *Gen. 1, 26*, essa è legata alle due considerazioni per cui:

- a) una volta ammessa l'intercambiabilità delle preposizioni *be* e *ki* nel senso di "come"/"in accordo a"<sup>66</sup>, non c'è motivo di dubitare che «secondo la nostra somiglianza» sia una glossa esplicativa per precisare il senso di «nella nostra immagine». L'impressione di ridondanza è reale e giustificata;
- b) l'"Autore" del brano di apertura della Scrittura<sup>67</sup> è meno interessato a stabilire i termini esatti dello iato ontologico tra uomo e Dio che a reperire una simbolica capace di dare accesso visivo, con il referente analogico del prototipo e del suo calco, alla nozione teologica di relazione.

È l'unicità del nesso che conta, non la sua posizione ontologica: che passi dentro o fuori la costituzione essenziale del vivente è indicazione

<sup>64</sup> G. REALE, *Introduzione*, cit., pp. 100-101.

<sup>65</sup> L'intelletto, si ricordi, «viene dal di fuori» (ARISTOTELE, *Gen. an.* II 3, 736b27).

<sup>66</sup> Così G.J. WENHAM, *Genesis 1-15*, Word Books, Dallas 1987, p. 29; V.P. HAMILTON, *Genesis*, Eerdmans, Grand Rapids 1990, vol. I, p. 137.

<sup>67</sup> È dagli anni '70 del secolo scorso che la "teoria documentaria classica", assediata in più luoghi e da più fronti, non è più un dogma, con il risultato che le sigle alfabetiche che identificavano i quattro documenti principali della Torah sono diventate dei significanti incandescenti nelle mani di chiunque non sia uno specialista di esegesi biblica. Non essendolo, ho optato per una soluzione di praticità e buon senso: laddove inevitabile, mi riferirò sempre agli sconosciuti "Autori" dei diversi racconti, con tutte le virgolette del caso e confidando nel truisimo che qualcuno, prima, durante o dopo l'esilio, da solo o in rapporto a una "scuola", partendo da zero o rielaborando materiale scritto già esistente, li deve aver pur composti in una forma assai prossima a quella in cui li riceviamo. Per sincerarsi della complessità della questione rimando a J.-L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB, Bologna 2000, pp. 145-185; T. RÖMER, J.-D. MACCHI, C. NIHAN (a cura di), *Guida di lettura dell'Antico Testamento*, EDB, Bologna 2007 (ed. or. Labor et Fides, Genève 2004), pp. 59-99.

che niente aggiunge o toglie al fatto che, proprio in forza di questa relazione rappresentativa, l'uomo è investito del ruolo vicario di un plenipotenziario terreno, culmine della creazione in quanto mediatore tra Creatore e creato:

«Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza, e domini (*w'irdû*) sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutte le bestie selvatiche e su tutti i rettili che strisciano sulla terra»<sup>68</sup>.

Teomorfismo e dominio sembrano legati da determinazione reciproca, dando così luogo a un ragionamento circolare<sup>69</sup>: l'uomo assomiglia a Dio perché domina e domina in virtù del fatto che gli assomiglia. Rompere il "cerchio antropogenetico" è forse possibile guardando a come Leo Strauss ricostruiva l'ordine del discorso che distribuisce la creazione degli enti nei sei giorni di attività divina:

«Il racconto della creazione è costituito evidentemente di due parti: la prima tratta dei primi tre giorni della creazione, e la seconda degli ultimi tre. La prima parte comincia con la creazione della luce, e la seconda con la creazione delle luci del firmamento; a ciò corrisponde il fatto che la prima parte termina con la creazione della vegetazione e la seconda con la creazione dell'uomo. Tutte le creature di cui si parla nella prima parte mancano di motilità locale; tutte le creature di cui si parla nella seconda parte dispongono di motilità locale. [...] Gli esseri viventi, esseri che dispongono della vita oltre che della motilità locale, furono creati nel quinto e sesto giorno, nei giorni che seguirono quello in cui vennero create le luci del firmamento del cielo. La Bibbia introduce le creature in un ordine ascendente. Il cielo è più basso della terra. I luminari nel firmamento del cielo sono privi di vita; sono più bassi degli infimi animali viventi: servono alle creature viventi, che si possono trovare solamente al di sotto del cielo. Sono stati creati allo scopo di governare sul giorno e sulla notte: non sono stati creati per governare sulla terra, e men che meno sull'uomo. [...] Quel che perdono le luci celesti, l'uomo lo acquista: l'uomo è il vertice della creazione. Le creature dei primi tre giorni non possono mutare di luogo; i corpi celesti mutano di luogo, ma non il percorso; gli esseri viventi mutano il loro percorso, ma non il loro modo di comportarsi (*their ways*); soltanto gli uomini possono mutare il loro modo di comportarsi. L'uomo è il solo essere creato a immagine di Dio»<sup>70</sup>.

Movimento, vita, libertà: questi, in ordine ascendente, i tre criteri che hanno guidato Elohim per la sua creazione. La considerazione per cui l'uomo, il solo vivente mobile che può mutare la rotta della sua esistenza, è l'apice del creato e il degno "dominatore" delle creature consente forse di unire con un nesso causale le ultime due proposizioni straussiane: l'uomo è l'unico essere fatto a immagine di Dio perché è l'unico che si predica di

<sup>68</sup> *Gen.* 1, 26. Ma letteralmente: «dominino».

<sup>69</sup> Cfr. N.M. SARNA, *Genesis*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1989, p. 12.

<sup>70</sup> L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in ID., *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Einaudi, Torino 1998 (ed. or. City College, New York 1967), pp. 10-11.

tutti gli attributi divini in gioco nella cosmogonia genesiaca (movimento, vita, libertà). Ecco che la relazione Dio-uomo si precisa sbloccando il rapporto autoimplicativo tra teomorfismo e dominio: è in virtù di questa particolare *šelem* che all'uomo è dato il bastone del comando terreno<sup>71</sup>.

Non si può evitare di pensare, in ogni caso, che l'uomo comandi sulla terra in virtù di un mandato conferitogli da un Dio concepito, Lui sì, "a immagine e somiglianza" del signore terreno e delle sue prerogative: questo *'ādām* teomorfo, insieme col suo *'ēlohîm* antropomorfo, costituiscono una versione di macchina antropologica atta a generare una figura teofora dell'umano (e antropofora del divino) che sia garanzia di trascendimento e dominio della dimensione animale. Spezzato un cerchio, ecco delinarsene un altro più solido ancora del precedente. Quanto alla natura di questo potere, si tratterebbe di un comando regale da esplicarsi essenzialmente sugli animali<sup>72</sup> e che, benché incondizionato, come ogni sovranità che si rispetti è atteso a delle generiche responsabilità sulle "specie" subordinate. Il profilo etico del rapporto interspecifico non merita di essere approfondito al di là del richiamo al reciproco divieto alimentare di *Gen. 1, 29-30*: non sono previsti carnivori nel piano originale della creazione<sup>73</sup>.

Venendo alla questione intraspecifica – «maschio e femmina (*zakār ûnqēbāh*) li creò»<sup>74</sup> – non c'è dubbio che si alluda a un'umanità bisessuale e non a essere umano bisessuato. Il fatto che a godere del privilegio di essere creati «*b'šelem 'ēlohîm*» siano un *'ādām* maschio e un *'ādām* femmina suggerisce quattro considerazioni:

- a) il raddoppiamento del modello mostra che, qualunque attenuante esegetica si accordi a questa diversione della copia dall'originale, «Elohim non si è attenuto al suo proponimento di fabbricare un rigoroso ritratto di se stesso»<sup>75</sup>;
- b) *'ādām* è corrispondente semitico di ἄνθρωπος<sup>76</sup> in quanto nome collettivo designante l'umanità nei suoi due sessi come unità discreta in opposizione a Dio ma soprattutto agli animali;
- c) laddove l'animalità è rappresentata dalle sue varie "specie", l'umanità è designata dalla sua sessualità: ciò rafforza l'idea che la diffe-

<sup>71</sup> O forse il debito tematico e narrativo contratto con la tradizione mesopotamica riflessa in analoghi racconti cuneiformi – *Enūma eliš* su tutti – consiglia maggiore cautela ermeneutica e dissuade dal pretendere una così nitida *ratio* dalla sequenza cosmogonica biblica: cfr. E.A. SPEISER, *Genesis*, Doubleday, Garden City 1964, p. 10.

<sup>72</sup> Il *rādāh* di *Gen. 1, 26* è verbo che ben si addice al potere regio. Solo in *Gen. 1, 28* l'ordine si estende a una generica «sottomissione» (*kbš*) della terra da «riempire».

<sup>73</sup> Cfr. *Gen. 1, 29-30*: l'assassinio in generale – hom-icidio e animal-icidio – è escluso.

<sup>74</sup> *Gen. 1, 27*.

<sup>75</sup> H. BLUMENBERG, *Passione secondo Matteo*, Il Mulino, Bologna 1992 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1988), p. 59.

<sup>76</sup> *'ādām* però non ha plurale e ciò induce a ritenere che si sia adattato all'universale singolare dell'umanità in modo più pieno e perfetto del suo omologo greco, il cui uso al plurale in tal senso sembra precedere il singolare.

renziamento sessuale sia qualcosa di più di un mero dato biologico, ossia un fattore identitario forte con cui Elohim ha segnato la coppia ancestrale. In ossequio a un volere supremo su cui il ventesimo secolo ha diversamente eccepito<sup>77</sup>, la duplicità originaria di *'ādām* si contrappone alla molteplicità delle specie animali, donde una verticalità nella dimensione umana che l'animalità recupera solo in occasione del diluvio;

d) il potere terreno è conferito senza sperequazioni a entrambi gli esemplari di *'ādām*.

Teomorfismo, identità sessuale e dominio terreno sono dunque i tre elementi costituenti lo specifico dell'uomo (la sua natura) che la coppia primordiale trasmette alla sua discendenza (l'umanità). La doppia identità sessuale di *'ādām* spacca l'umanità in due senza che nulla lasci pensare che uno dei due rappresentanti dell'umano partecipi di una o di entrambe le rimanenti qualità intraspecifiche in misura maggiore dell'altro: i due sessi hanno uguale dignità<sup>78</sup>.

### 1.2.2. «Non è bene che l'uomo sia solo... »

Le cose cambiano radicalmente quando la terra da lussureggiante si fa brulla e si passa alla scena antropogonica numero due. Invece che suscitato da un *fiat*, l'uomo è qui foggiato e animato dal suo demiurgo, «*yhwh 'ēlohîm*»:

«allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente»<sup>79</sup>.

Il rapporto non è copia/modello bensì opera terrena/artigiano celeste. Non c'è né immagine né somiglianza, c'è solo della bassa sostanza illica («*'āpār*») cui viene inoculato non un vero e proprio «spirito (*rûah*)», ma un più modesto «alito di vita (*nišmat hayyîm*)» perché se ne tragga l'uomo quale primo «essere vivente (*nepeš hayyāh*)». Quanto allo iato concettuale tra i due termini e al significato di questa distanza in termini psicologici<sup>80</sup>, mi limiterei a due semplici annotazioni:

<sup>77</sup> Cfr. E. BRUNNER, *Der Mensch im Widerspruch*, Furche, Berlin 1937, p. 357. Domande di rango teologico impegnano anche il Blumenberg della *Matthäuspassion*: «Perché l'uomo, fabbricato con le sue mani, non poteva restare altrettanto unico? Libero da conflitti, risparmiato dalle seduzioni, tanto più se la compagna non gli era necessaria? Un unico Dio, un unico uomo; vi sarebbe stata allora la crisi della salvezza? [...] No, *Elohim* non si è attenuto al suo proponimento di fabbricare un rigoroso ritratto di se stesso. Questo avrebbe dovuto essere uno e unico, e avrebbe potuto star bene in quella stessa solitudine che gli era concessa nella sua essenza. L'uomo si guastò perché la sua natura era molteplice; dunque l'immagine e la somiglianza non stavano affatto al centro delle sue caratteristiche... » (H. BLUMENBERG, *Passione*, cit., pp. 59-60).

<sup>78</sup> Così J.A. SOGGIN, *Genesi*, cit., p. 46.

<sup>79</sup> *Gen. 2, 7.*

<sup>80</sup> Questo «alito di vita (*nešāmāh*)» vale come un'anima? Si tornerà sull'ermeneutica giudaico-ellenistica, in particolare filoniana, ma la discussione sarà vivissima anco-

- a) niente di paragonabile alla divinità del *logos* aristotelico è qui ancora in causa. Non c'è passaggio di sostanza divina nell'uomo<sup>81</sup>;
- b) verosimilmente sia il soffio vitale sia il conseguente status di «essere vivente» sono da considerarsi condivisi con gli animali e dunque inabili a giustificare la specificità e la supremazia dell'uomo sul creato<sup>82</sup>.

Sorge insomma il sospetto che, come in *Gen. 1* l'idea della somiglianza con Dio, qui l'arido suolo su cui il solo 'ādām è sottoposto a animazione diretta del creatore sia il luogo non di un avvento, ma di una decisione già presa e semplicemente riaggiornata: un espediente narrativo volto al solo scopo di dare senso a quanto nella realtà già c'è. L'ādām di *Gen. 2* «non è né una sostanza né una specie chiaramente definita»<sup>83</sup>, perché di 'āpār e n<sup>e</sup>šāmāh sono fatti anche gli animali; è piuttosto una macchina antropogenetica per il riconoscimento dell'umano e per la sanzione di un potere che si esplica innanzitutto nell'interpellazione del vivente-non-umano:

«Il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche e tutti gli uccelli del cielo e li condusse all'uomo, per vedere come li avrebbe chiamati: in qualunque modo l'uomo avesse chiamato ognuno degli esseri viventi (*nepēš ḥayyāh*), quello doveva essere il suo nome. Così l'uomo impose nomi a tutto il bestiame, a tutti gli uccelli del cielo e a tutte le bestie selvatiche...»<sup>84</sup>.

L'unicità e l'autorità del «datore dei nomi»<sup>85</sup> si spiegano a partire da loro stesse, non alla luce di un principio vitale che funge semmai da giuntura con il non-umano. Si osservi come la plasmazione degli animali faccia seguito alla constatazione divina della solitudine dell'uomo:

«Poi il Signore Dio disse: “Non è bene che l'uomo sia solo: voglio fargli un aiuto che gli sia simile (*ēzer k<sup>e</sup>negdô*). Allora il Signore Dio plasmò dal suolo ogni sorta di bestie selvatiche...”»<sup>86</sup>.

ra nel II-III sec. e.v. in ambito cristiano: cfr A. ORBE, *Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo*, apud aedes Universitatis Gregoriana, Romae 1958, vol. II, pp. 644-647.

<sup>81</sup> Così J.A. SOGGIN, *Genesi*, cit., p. 61. Diversamente V.P. HAMILTON, *Genesis*, cit., p. 59.

<sup>82</sup> Ciò ritengo si possa inferire in primo luogo dall'uso di «essere vivente (*nepēš ḥayyāh*)» a designare indifferentemente l'uomo e «ogni sorta» di animali plasmati in *Gen. 2, 19* – per quanto, nel secondo caso, non si alluda a un'alitizzazione divina.

<sup>83</sup> G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 34.

<sup>84</sup> *Gen. 2, 19-20*.

<sup>85</sup> La formula («*Der Nennende*») è di W. BENJAMIN, *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in Id., *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Einaudi Torino 1982 (ed. or. in *Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977, vol. II, t. 1, pp. 140-157), p. 181.

<sup>86</sup> *Gen. 2, 18-19*.



«*ēzer*» è un «aiutante»<sup>87</sup> e la formula «*k'negdô*» ha la funzione di spiegare il soccorso prestato nei termini di una complementarità: l'aiutante deve essere un vero e proprio “compagno” ritagliato su misura per *'ādām*, un partner forte che soccorra l'uomo e lo salvi dalla solitudine<sup>88</sup>. Questo, almeno, sembra essere il progetto iniziale. Ravvedutosi, *yhw̄h 'ēlohîm* estraee, come noto, una costola dal torace di *'ādām* per farvi una «donna (*'iššāh*)»<sup>89</sup>. L'uomo, “derubato” della sua materia corporea, ne sarà reintegrato al momento dell'unione sessuale, a sanzione di quella reciproca dipendenza carnale<sup>90</sup> che è mito eziologico della passione e del vincolo erotico, prima ancora che del matrimonio monogamico: ad aggirarsi nudi nell'Eden sono ora «l'uomo e la sua donna (*hā'ādām w' 'iššōd*)», con quest'ultima che, come il suffisso pronominale suggella, è il simbiote perfetto.

Nemmeno dopo aver guadagnato l'idea di una duplice rappresentanza dell'umano, lo schema di *Gen. 2.* si riallinea all'antropologia di *Gen. 1.*: non solo «la creazione prioritaria dell'uomo sembra dargli un vantaggio iniziale»<sup>91</sup>, ma l'atto di deduzione materiale di *'iššāh* da *'is-ādām* nega *in toto* l'autosufficienza sostanziale del femminile<sup>92</sup>. Anche prima della “caduta” lo svantaggio tra i sessi è meno cronologico che strutturale: siamo ancora nell'incorruzione edenica, ma sull'umanità pre-

<sup>87</sup> LXX: «βουθόν»; Vg: «*adiutorium*». Tutte le citazioni dalla Settanta (LXX) sono tratte da *Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*, a cura di A. RAHLES, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935; le citazioni dalla *Vulgata* (Vg.) sono tratte da *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, a cura di R. WEBER, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1969, 2 voll.

<sup>88</sup> Ho voluto verificare se per caso vi fosse, nella letteratura sul *Genesi* che avevo selezionato, traccia di una qualche esegesi del passo nel senso di una concezione forte, simbiotica, della *partnership* uomo-animale, che facesse pensare all'*'ādām* munito di *ēzer k'negdô* come a una sorta di ibrido «ZOO-antropico», con l'animale posto a performativo complemento dell'uomo (R. MARCHESINI, *Il tramonto*, cit., p. 16-17): un sassolino negli ingranaggi della macchina antropologica. La ricerca ha avuto un prevedibile esito negativo. Addirittura in un testo miliare dell'esegesi biblica, invece di un'idea forte di animale, mi sono imbattuto in un concetto naif di Dio, che all'inizio pensa di rimediare alla solitudine umana con il «futile esperimento» di un carosello zoologico: cfr. H. GUNKEL, *Genesis*, Mercer University Press, Macon 1997 (ed. or. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910), p. 12.

<sup>89</sup> *Gen. 2.*, 21-22. È l'uomo stesso, ormai avvezzo al gesto tassonomico, a nominare anche questa creatura per mezzo di un ulteriore *calembour* etimologico: «La si chiamerà donna perché dall'uomo (*'iššāh kī mē 'iš*) è stata tolta» (*Gen. 2.*, 23).

<sup>90</sup> *Gen. 2.*, 24.

<sup>91</sup> J.A. SOGGIN, *Genesi*, cit., p. 71.

<sup>92</sup> Che si tratti di un serio problema di dipendenza ontologica può essere dimostrato, più che dalle deduzioni paoline in *1 Cor. 11.*, 3-10, dalle preoccupazioni escatologiche di un Tommaso d'Aquino, che in un passaggio della *Summa Theologiae* rispondeva al quesito se, al momento della resurrezione, la costola sarebbe stata reintegrata nel corpo di Eva o reinserita nel torace di Adamo (TOMMASO D'AQUINO, *Sum. theol.* quaest. 80 art. 4, 3017).



lapsaria già comincia a premere il suo gemello-rivale, la natura umana pre-lapsaria.

Entrambi i concetti accusano un forte scossone a seguito del peccato. L'umanità guadagna in conoscenza ma diviene mortale, perdendo altresì in felicità, benessere, spontaneità fisiologica e armonia ecologica, dieta e comfort da naturista<sup>93</sup>: questa è l'umanità che deriva, non dai due *ʾādām* maschio e femmina, e nemmeno da *ʾādām* e *ʾiššāh*, ma da Adamo ed Eva, la «madre dei viventi»<sup>94</sup>. Se questo status antropologico comune è il «grado zero» della natura umana post-lapsaria, il confronto tra i due «gradi uno» dell'appartenenza alla specie si rivela alquanto impietoso. Lo «*ʿeṣeb*» dell'uomo è il «dolore» di una macchina agricola sottoposta a sforzo intensivo su suoli «maledettamente» ostili; lo «*ʿeṣeb*» della donna è quello di una macchina da parto che lavora a costi altissimi<sup>95</sup>. Non solo, ma a Eva è comminato ancora

- a) un certo «istinto (*tʿšûqāh*)» rivolto al partner. Il carattere perverso di questo «assiduo conato»<sup>96</sup> è dato dal fatto che la stessa espressione sarà usata per descrivere l'inclinazione del peccato stesso verso Caino, a cui il maschio è chiamato a rispondere allo stesso modo, cioè
- b) «domin(andolo)»<sup>97</sup>.

Pertanto, laddove a fare il maschio “naturale” è la sua onerosa situazione di dipendenza dal lavoro e il più remunerativo status di autorità maritale, la “naturalizzazione” della donna avviene sul terreno della maternità dolorosa, dell'inclinazione smaniosa, in ogni caso della perenne sottomissione al coniuge. Per Eva e la sue discendenti l'originaria subordinazione ontologica ha assunto i tratti “dossici” della completa dipendenza economica, sociale e sessuale dalla progenie maschile di Adamo<sup>98</sup>.

Se ci si è soffermati sui due racconti antropogonici, è perché essi delimitano lo spazio di comunicazione per tutte le antropologie del giu-

<sup>93</sup> I passi in oggetto sono a) *Gen.* 3, 5; b) 3, 7 e 22; c) 3, 19 e 22; d) 3, 16-23; e) 3, 7 e 21. Derrida ha ragione quando, dopo aver considerato che il vestirsi sarebbe inseparabile da tutte le altre figure delle “proprietà dell'uomo”, fa coincidere l'aver coscienza di sé e il sapersi pudico: J. DERRIDA, *L'animale*, cit., pp. 39-40; cfr. anche H. BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, pp. 779-790.

<sup>94</sup> *Gen.* 3, 20. L'acquisizione del nome proprio funziona da spartiacque tra il prima e il dopo.

<sup>95</sup> *Gen.* 3, 16-19.

<sup>96</sup> «*desiderium vehemens nisusque ac conatus assiduus persuadendo et alliciendo lucrandi sibi que devinciendi, persona altera adhuc resistente*» (F. ZORELL [a cura di], *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificio Istituto Biblico, Roma 1968, p. 912).

<sup>97</sup> *Gen.* 4, 7. Anche il verbo (*māšal*) è il medesimo. Che si tratti della cieca *libido* di una adescatrice o della mania di potere di un'insubordinata – così S.T. FOH, *What is the Woman's Desire?*, in «Westminster Theological Journal», 1975, n. 37, pp. 376-383 –, il risultato è pur sempre che al marito è conferito sia il potere sia il mandato di sottometterla a sé.

<sup>98</sup> Sul carattere eziologico di questo «*Strafspruch*» già C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1974, pp. 356-357.

daismo deuterotemplare. C'è in gioco qualcosa di più della scontata adesione del pio giudeo all'integralità del resoconto sacro degli inizi. Non solo infatti un'eterogenea tradizione esegetica – ora giudaico-ellenistica (*Oracoli Sibillini*, Filone, Pseudo-Focilide) ora palestinese (*Siracide*), ora sadocita ora enochica (*Giubilei*) e qumranica (4Q305, 4Q505) – ha mostrato le due pericopi essere perfettamente componibili<sup>99</sup>, ma tali armonizzazioni hanno in alcuni casi permesso il superamento delle più vistose aporie ermeneutiche e l'allestimento di macchine antropologiche molto più raffinate. Si dà il caso allora che la «somiglianza» con Dio di *Gen. 1, 27* si spieghi bene in riferimento al «soffio vitale» di *Gen. 2, 7*, cioè – ora apertamente – con la ricezione di un principio di intelligenza che da Dio discende e a Dio unisce: un principio che, sulla base dell'esclusivo equipaggiamento psichico dell'uomo, giustifica il dominio dell'unica specie raziocinante sulla generale irragionevolezza animale. Il campione di questa logica esegetica è Filone, il quale, chiarito il «soffio vitale (πνοή ζωής)» come «διάνοια/νοῦς» e allacciata tale «intelligenza» al *logos* divino, fa di quest'ultimo il perfetto mediatore della teomorfia umana<sup>100</sup>.

Non è da tutti, evidentemente, un accesso siffatto alla verità scritturale. Pertanto, se ci si vuole fare un'idea di quello che *Gen. 1* e *2* insieme potevano dire agli uomini e alle donne di Israele di I e II sec. e.v., in rapporto all'ambito di sapere che concerne la natura umana e i fondamenti di una comune umanità, è bene scendere dalle vette teoretiche e fermarsi al dato che gli uomini che hanno popolato e popolano ancora il mondo discendono tutti da una coppia ancestrale, che tutti figurano, nella loro duplice identità sessuale, a immagine e secondo la somiglianza di Dio, superiori agli animali e dominatori del creato, che tutti sono composti di un principio alto e di uno basso, tutti sono esseri post-edenicici, dunque mortali, razionali, morali, costitutivamente precari nel senso di «portati alla sofferenza»<sup>101</sup>.

Ciò che i due dispositivi genesiaci non prefigurano è il passaggio dell'umanità attuale attraverso il nodo scorsoio del diluvio universale: l'intero piano della creazione, sconvolto dal peccato, stava per essere archiviato da un creatore antropatico che non esitò a volgere il suo

<sup>99</sup> Si veda K. BERTHELOT, *L'humanité de l'autre homme dans la pensée juive ancienne*, Brill, Leiden 2004, pp. 168 ss.

<sup>100</sup> Si vedano FILONE, *Opif.* 69, 134 e 146; *Decal.* 134; *Det.* 87; *Plant.* 19.

<sup>101</sup> Immagine e somiglianza di Dio: *Gen.* 9, 6; *Sir.* 17, 3; *Jub.* 6, 8; 4Q504 fr. 8, 4; *Syb.* 3, 8; FILONE, *Contempl.* 9; *Decal.* 134; *Det.* 87; *Opif.* 134-135; *Plant.* 2, 7; QG II 62; *Mos.* II 65; dominio: *Sir.* 17, 1-4; 4Q381 fr. 1, 7; 4Q504 fr. 8, 6; 1QS III 17-18; FILONE, *Contempl.* 9; *Opif.* 148; *Mos.* II 65; *Sib.* fr. 3, 12-15; *L.A.B.* 3, 11; 4 *Ezra* 6, 53-54; principio alto: *Sir.* 17, 7; 4Q504 fr. 8, 5; FILONE, *Decal.* 134; *Opif.* 134-135 e 146; *Plant.* 2, 7; QG I 5 e 51 (ampliando lo sguardo alla letteratura targumica sul Pentateuco di lingua aramaica, il soffio di YHWH diventa qui produttore di parola: *Tg. Onq.* a *Gen.* 2, 7; *Tg. Neof.* a *Gen.* 2, 7); principio basso: *Sir.* 17, 1; FILONE, *Opif.* 134-135 e 146; QG I 51; esistenza mortale, razionale e morale: *Sir.* 17, 7; 4Q504 fr. 8, 5; FILONE, *Contempl.* 9; *Decal.* 134; *Det.* 87; *Opif.* 146; *Plant.* 2, 7; sofferenza: *Jub.* 3, 24-25; *Ps.-Phoc.* 27. 40-41.

ravvedimento in collera distruttiva<sup>102</sup>. Il nostro interesse per la vicenda noachica sta nel «patto» (*b'rit*) che Dio unilateralmente stringe con la terra e con ogni forma di vita superstite, ma che ancora una volta ha nell'uomo il suo garante<sup>103</sup>:

- a) la genia del patriarca è chiamata a riprodursi e rioccupare la terra;
- b) il dominio sugli animali è incrementato dal “timore e terrore” che l'uomo d'ora in poi ispirerà agli altri viventi;
- c) l'assassinio – da intendersi ora restrittivamente come “homo-icidio” – resta interdetto e soggetto a una *lex talionis* che, da un lato, è vincolata al ribadimento del concetto che l'uomo è «a immagine di Dio», dall'altro è legata all'idea che l'uomo è «fratello (*'āh*)» dell'uomo: lasciando intendere che ogni omicida è un Caino redivivo<sup>104</sup>, *Gen.* 9, 5 dichiara la fratellanza universale del genere umano.

L'unica vera novità del patto è altrettanto rilevante: «quanto si muove e ha vita vi servirà di cibo», ovvero cade il divieto implicito di *Gen.* 1, 29 e al vivente uomo è concesso di uccidere a fini alimentari i viventi animali<sup>105</sup>. Questa, alla fine di un lungo percorso di assestamento antropologico, articolata in diritti e doveri, la “carta d'identità” dell'umanità post-diluviana. Ecco come verrà aggiornata, intorno al 190 a.e.v., da Ben Sira:

«Il signore creò l'uomo dalla terra e ad essa lo fa tornare di nuovo. Egli assegnò agli uomini giorni contati e un tempo fissato, diede loro il dominio di quanto è sulla terra. Secondo la sua natura li rivestì di forza e a sua immagine li formò. Egli infuse in ogni essere vivente il timore dell'uomo, perché l'uomo dominasse sulle bestie e sugli uccelli. Discernimento, lingua, occhi, orecchi e cuore diede loro perché ragionassero. Li riempì di dottrina e di intelligenza e indicò loro anche il bene e il male»<sup>106</sup>.

### 1.2.3. Macchine “abramo-logiche”

#### 1.2.3.1. Un modello per l'uomo: l'ebreo “biblico”

L'immagine della carta d'identità può rivelarsi efficace per il prosieguo dell'indagine. Ciascuno di noi ha, in basso a sinistra nel documento italiano, uno spazio riservato ai “connotati e contrassegni salienti”

<sup>102</sup> *Gen.* 6, 6-7. Sull'«immensa questione (semantica ed esegetica) della ritrattazione di Dio» si veda ancora J. DERRIDA, *Donare la morte*, Jaca Book, Milano 2002 (ed. or. Galilée, Paris 1999), pp. 174 ss.

<sup>103</sup> *Gen.* 9, 12-17.

<sup>104</sup> U. CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, The Magnes Press, Jerusalem 1984, vol. II, p. 127.

<sup>105</sup> L'ingiunzione di *Gen.* 9, 3 contiene una clausola (*Gen.* 9, 4) che non riflette solo la precisa etica teologico-culturale per cui il sangue animale, veicolo della vita, si versa e tuttavia non si mangia con la carne (*Lev.* 3, 17; 7, 26-27; 17, 10-14), ma si connette all'interdizione del delitto intraspecifico nella formulazione di un'autentica risoluzione universale per la società umana: cfr. J. MILGROM, *Leviticus 1-16*, Doubleday, New York 1991, vol. I, p. 705.

<sup>106</sup> *Sir.* 17, 1-7.

della propria identità, che si conclude con la voce “segni particolari”. L'identità umana noachica presenta alcune caratteristiche distintive, che raccontano del modo in cui gli esseri umani sono fatti e delle prerogative che vantano al di là delle variazioni individuali e di determinate contingenze ambientali: l'umanità che ne risulta è un'unità discreta. Questa identità umana però ha anche i suoi segni particolari, tratti “accidentali” che di essa si predicano ma che non notificano l'appartenenza alla specie e che corrispondono agli etnonimi menzionati nella cosiddetta «tavola dei popoli» di *Gen.* 10. Un bel giorno a uno di questi contrassegni salienti è capitato di ricevere una visione – o solo un'audizione? – divina da cui ha preso inizio la storia ebraica:

«Vattene dal tuo paese, dalla tua patria e dalla casa di tuo padre, verso il paese che io ti indicherò. Farò di te un grande popolo (*gôy gâdôl*; LXX: ἔθνος μέγα) e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirò e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra»<sup>107</sup>.

Che tipo di nesso è instaurato tra appartenenza ebraica e umanità, tra condizione ebraica e natura umana? E quale configurazione andrà ad assumere col tempo? Questi due grandi interrogativi possono essere così formulati: troverà mai la nozione di ebraicità una sua «stabilizzazione assoluta»<sup>108</sup> nel concetto di natura umana? Si può essere portati a rispondere di no, se è vero che, su un piano assai generale, è difficile contestare questo pensiero di Francesco Remotti, ispirato dalla visione deutero-isaiana della salvezza universale<sup>109</sup>:

«Qui [nel *Libro della Consolazione*] la stabilizzazione è tutta giocata sull'unicità di Dio (monoteismo) e sulla sua più o meno imperscrutabile volontà: qui di mezzo non c'è la natura umana; c'è invece un popolo, scelto dall'unico Dio, e ci sono tanti altri popoli, nazioni, genti con i loro dei (anzi, con i loro idoli), con i loro “incantesimi” e i loro “sortilegi”. Non è questione di natura umana, ma – potremmo dire – di costumi (di cultura): i costumi di un popolo, che vede legittimate le proprie usanze dai comandi di Dio e i costumi degli altri popoli, degradati a usanze senza senso. Non è questione di natura umana, ma di storia: la storia di un popolo che è stato eletto e la storia di tutti gli altri popoli (la storia del mondo), i quali “attoniti” vedranno alla fine la verità, ascolteranno alla fine ciò che era già stato rivelato a Israele»<sup>110</sup>.

<sup>107</sup> *Gen.* 12, 1-3.

<sup>108</sup> «Dal punto di vista delle stabilizzazioni assolute, la natura viene [...] concepita come un mondo a sé stante, fornito di leggi stabili e di strutture permanenti: la stabilità viene così raggiunta adeguando il mondo umano alle leggi naturali, ancorando le società ai pilastri della natura, organizzando gli universi culturali sulla base di un ordine pre- o extra-umano, quello vigente nella natura o – se altra è la fonte – quello che appare e si realizza nella natura» (F. REMOTTI, *Contro Natura. Una lettera al papa*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 38-39).

<sup>109</sup> *Isa.* 40-55.

<sup>110</sup> F. REMOTTI, *Contro natura*, cit., p. 56.

Nei passi del *Deutero-Isaia* che forniscono le più antiche testimonianze ebraiche di fede nell'estensione della rivelazione a tutte le genti<sup>111</sup> non è questione di un «universalismo dall'alto»<sup>112</sup> da contrapporre al successivo universalismo dal basso dell'annuncio evangelico: piuttosto, mantenendo la topologia, di un universale alto (Dio) che si incontra e fa presa su un universale basso (umanità e natura umana) senza intermediazioni, cioè senza passare per la compiuta stabilizzazione in alcun universale intermedio (ebraicità e natura ebraica). Visioni del genere restano fortemente israelo-centriche e questo significa che, in tempi ambigualmente sospesi tra la storia e la sua gloriosa consumazione, l'integrazione delle nazioni pagane dovrà avvenire nella fede di Israele, è destinata a darsi nel culto e persino nel popolo di Israele<sup>113</sup>. Tuttavia, finché questi tre fattori – contenuto della rivelazione ebraica, pratica religiosa ebraica, socializzazione integrale ebraica – non vengono assicurati alla roccia dell'ebraicità naturale, a saltare non è certo il concetto di natura umana, bensì la corrispondenza tra questa astrazione e quella di natura ebraica, tra la *quidditas* dell'invariante umano e quella dell'ebreo.

Per un pensiero che pensi un unico Dio, cui si deve il progetto di un'unica umanità naturale, “ebreo” non è qualcosa che attenga all'essenza dell'uomo, bensì qualcosa che all'uomo può accadere di essere. Pertanto, su un piano generale, è vero che, a differenza del cittadino maschio libero di Aristotele, il maschio ebreo è sì la più alta possibilità di realizzazione dell'umanità, ma non è l'“uomo vero”, non è la singolarità incarnata del genere umano *tout court*. Il prototipo semantico della specie è, per molti versi, l'uomo Noé, in quasi nessun senso l'uomo Abramo, e, ancora meno, l'uomo Mosé<sup>114</sup>. L'ebreo è centrale per la storia biblica

<sup>111</sup> Per un'ermeneutica complessiva di questo universalismo si veda J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55*, Doubleday, New York 2002, pp. 115-117.

<sup>112</sup> F. Remotti, *Contro natura*, cit., p. 56 cita U. BONANATE, *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, pp. 135-136.

<sup>113</sup> La comunione di fede è in sostanza la visione che ispira il *Deutero-Isaia* (*Isa.* 44-55) e i quattro «canti del servo del Signore» (*Isa.* 42, 1-9; 49, 1-7; 50, 4-11; 52, 13-53, 12). Per l'associazione dei popoli al culto jahwista si vedano i passaggi del *Trito-Isaia* (*Isa.* 56, 7; 66, 21. 23), ma anche di *Isa.* 2, 2-3; *Soph.* 3, 9-10 e di altri testi del primo periodo persiano come *Zach.* 8, 20-23 e *Mal.* 1, 11. L'attesa “proselitistica” di un'integrazione etnica connota testi del profetismo esilico come il *Deutero-Isaia* (*Isa.* 44, 5) e del primo periodo achemenide come il *Trito-Isaia* (*Isa.* 56, 3) e *Zaccaria* (*Zach.* 2, 15).

<sup>114</sup> Se provassimo a giocare con la «*prototype theory of categorization*» di Eleanor Rosch e George Lakoff, si scoprirebbe che l'uomo noachico è – per usare le loro categorie ornitologiche – il pettirosso o la rondine, cioè uno di quegli uccelli prototipici cui spetta la «*centrality gradient*» tra i pennuti, mentre l'esemplare ebraico-sinaitico può corrispondere bene al gufo o al pinguino, sottospecie categorialmente laterali perché degenerate di uno *status* intragenerico eccezionale. Si consideri ancora che è la «struttura interna della categoria» – nel nostro caso: “essere umano” – a produrre queste «graduatorie di esemplarità», perché essa è stata costruita sul calco adamitico in modo tale che l'anomalia antropologica ebraica potesse segnalarsi entro la fittizia “normalità” degli altri membri del gruppo: cfr. G. LAKOFF, *Women, Fire, and Dange-*

come per la storia universale della salvezza, ma è laterale rispetto all'idea di uomo. Se il dispositivo aristotelico realizza ateniesi maschi adulti in serie, producendo però perlopiù copiosi avanzi di umanità dai pezzi mal riusciti, questa macchina antropologica è pensata a misura di Adamo (dunque a generica misura d'“uomo”) perché un bel giorno Abramo magnificamente ne emerge, come a volte dalla matrice comune si trae un modello di pregio a tiratura limitata.

### 1.2.3.2. L'uomo modello: l'ebreo di Aristeia e Filone

Il ragionamento fin qui svolto soffre però di un elevato grado di generalizzazione. Ascrivendo a un mitologico (perché ipostatico) “Ebraismo” qualsiasi manifestazione del pensiero ebraico precedente e coeva all'evangelo ebraico di Gesù di Nazareth, e attribuendo poi alla globalità di questo pensiero la convalida in termini culturali delle rappresentazioni e delle pratiche del popolo di Israele, ci si troverebbe in serio imbarazzo nel dover ancorare alla pietra solo «relativamente stabile»<sup>115</sup> della cultura disposizioni dietetiche così intese:

«Non ricorrere allo spregevole discorso secondo cui Mosè ha minuziosamente legiferato su queste cose con riguardo a topi, donnole e animali simili; è invece per indurre a considerazioni pure e promuovere giustizia che ha ordinato tutto con solennità [...] I precetti non sono stati stabiliti a caso o per una qualche improvvisazione dell'anima, ma in vista della verità e per indicare la retta ragione (πρὸς δ' ἀλήθειαν καὶ σημείωσιν ὀρθοῦ λόγου)»<sup>116</sup>.

La prima spiegazione allegorica delle norme alimentari giudaiche compare nell'orazione tenuta dal sommo sacerdote Eleazaro nella *Lettera di Aristeia* (Egitto, III sec. a.e.v. - I e.v.) ed è di fatto una lettura giusnaturalistica della *halakah* sadocita. Tabù tutt'altro che arbitrari e fortuitamente prodotti dall'immaginazione sfrenata del legislatore, topi, donnole, rapaci, ruminanti e ungulati sono «simboli»<sup>117</sup> i cui referenti sono virtù universalmente accessibili alla ragione. La significazione non è quindi particolare, come vorrebbe una “stabilizzazione relativa”, ma universale, come da “stabilizzazione assoluta”. Il senso delle disposizioni halakiche non è vincolato alla costellazione di valori stabiliti dal diritto positivo di Israele<sup>118</sup>, ma determina un orizzonte più ampio di principi morali la cui vigenza è data dalla saggezza naturale che espri-

*rous Things. What Categories Reveal about the Mind*, The University of Chicago Press, Chicago 1987, p. 45.

<sup>115</sup> Per la «stabilizzazione relativa» si veda sempre F. REMOTTI, *Contro natura*, cit., p. 36.

<sup>116</sup> ARISTEA 144 e 161 (trad. it. di F. CALABI, *Lettera di Aristeia a Filocrate*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 107 e 113).

<sup>117</sup> Il vocabolario non potrebbe essere più esplicito: σημείον (ARISTEA 150); σημείομαι (148 e 151); σημείωσις (161 e 170).

<sup>118</sup> Valori, cioè, la cui obbligatorietà si giustifichi solo in relazione al «comando irresistibile del superiore divino o del superiore umano» (N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, p. 186).



mono. Le «palizzate ininterrotte» e le «mura ferree»<sup>119</sup>, che preservano i figli di Abramo dall'infezione morale e sociale dell'idolatria, trattengono i pagani al di là del bene e del giusto, ma i principi etici, generalissimi e autoevidenti, che queste prescrizioni/interdizioni segnalano e tutelano, si collocano al di qua delle possibilità di comprensione, condivisione morale e realizzazione pratica di tutti gli esseri umani: le norme sono etniche, particolari e culturali, ma l'etica teocentrica che le ispira è umana, universale e naturale.

Al netto delle differenti possibilità cognitive dei soggetti conoscenti (Dio *versus* uomo) e delle impari condizioni di accesso ai principi della morale universale (ebreo *versus* gentile), Aristeo sembra già presupporre l'esistenza di un'omologia di contenuti precettivi tra la sapienza divina, la sapienza personale mosaica incarnata nella sua disciplina legale, la sapienza particolare ebraica espressa nell'osservanza halakica e la sapienza universale umana riflessa nel consenso accordato ai *recta dictamina* di queste tre. Niente tuttavia si dice sulla possibilità, da parte gentile, di un investimento ortopratico di questa ragione naturale, nel senso di una rinuncia integrale alla propria cultura in favore del «sistema della natura eterna» incarnato dalla legge di Mosè. Il Tolomeo di Aristeo approva, ammira e omaggia, ma – per usare un termine che, all'epoca incerta di stesura della *Lettera*, potrebbe essere già entrato nel vocabolario tecnico del settore<sup>120</sup> – non “giudaizza”.

Per Filone d'Alessandria, invece, questo fenomeno di riallineamento generale dei più irragionevoli costumi alla naturale ragionevolezza delle abitudini etico-culturali ebraiche ha assunto dimensioni eclatanti:

«Non tanto desta meraviglia, sebbene sia giustamente ritenuta una gran cosa in sé, il fatto che queste leggi siano rimaste immutabili, quanto, e ancor di più, che non soltanto i Giudei, ma anche quasi tutti gli altri popoli, e soprattutto quelli che tengono in maggior considerazione la virtù, siano così santi da approvarle e onorarle. [...] Da Levante a Occidente, su tutta la terra, ogni regione, ogni popolo, ogni città è ostile alle istituzioni straniere e ritiene di portare maggior rispetto alle proprie se disprezza quelle degli altri. Non così la nostra legge, che volge su di sé l'interesse dei popoli barbari, Greci, continentali, isolani, d'Oriente, d'Occidente, di tutta la terra abitata, da un'estremità all'altra»<sup>121</sup>.

<sup>119</sup> ARISTEA 139.

<sup>120</sup> Che cosa significhino *ιουδαίζω* e *ιουδαϊσμός* all'incirca a questa altezza di data è spiegato da M. PESCE, *Come studiare la nascita del cristianesimo. Alcuni punti di vista, in Giudei o Cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*, a cura di D. GARIBBA e S. TANZARELLA, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2005, p. 44. Esempi di questa specifica accezione si trovano in *2 Macc.* 8, 1; 14, 38; *4 Macc.* 4, 26, oltre che in *Gal.* 1, 13. Sulla questione si vedano anche S.J.D. COHEN, *Ioudaios: 'Judean' and 'Jew' in Susanna, First Maccabees and Second Maccabees*, in *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70. Geburtstag*, a cura di H. CANCIK, H. LICHTENBERGER, P. SCHÄFER, Mohr, Tübingen 1996, vol. I, pp. 211-220.

<sup>121</sup> FILONE, *Mos.* II, 17 e 19-20 (trad. it. di P. GRAFFIGNA, *Filone. Vita di Mosè*, Rusconi, Milano 1989, pp. 159 e 161).

Illustrata la popolarità del riposo sabbatico e di altre festività giudaiche<sup>122</sup>, Filone dischiude al suo culto una prospettiva planetaria ambiziosa: se solo la situazione “nazionale” fosse più brillante, non ci sarebbe popolo che

«lasciate da parte le leggi particolari e abbandonati i tradizionali costumi, [non] si volgerebbe a onorare questa legge soltanto, ed essa, unendo il suo fulgore alla prosperità del popolo, oscurerebbe tutte le altre, come fa il sole quando sorge con gli astri»<sup>123</sup>.

Se il cuneo del dispositivo legale giudaico è in grado di penetrare il «terreno molle e infido» dei costumi altrui, è perché può ancorarsi più a fondo, al livello del «terreno roccioso e sicuro»<sup>124</sup> della natura umana universale. Questi i tre mattoni con cui Filone costruisce l'edificio concettuale della “Torah naturale universale”:

- 1) la Torah è una, solida, incontrovertibile;
- 2) la natura umana è una, solida, incontrovertibile;
- 3) la Torah è «tutta, o quasi tutta»<sup>125</sup> allegorizzabile.

In virtù di un'epistemologia platonica che oppone il corpo della parola all'anima del concetto, anche le leggi più particolari e a prima vista irragionevoli del sistema normativo mosaico hanno tutte valenza universale e spiegazione razionale<sup>126</sup>. Ciò che pare “cultura” è in realtà “natura”, cioè (a) principio che informa la realtà del mondo e la organizza – φύσις nel senso di natura fisica; (b) istanza connaturata che è fonte di ispirazione e normatività per l'agire dell'uomo – φύσις come natura umana; (c) tutto ciò che è concettualmente opposto a “cultura”<sup>127</sup>. Ecco che allora le feste “nazionali” giudaiche si intonano con le regolarità strutturali e le armonie aritmologiche cosmiche<sup>128</sup>, la legislazione «speciale» di Israele si accorda ai precetti della ragion pratica dell'universale umano<sup>129</sup>. A differenza delle concrezioni artificiali che altri popoli hanno «sovrapp[osto] alla retta ragione della natura»<sup>130</sup>, tutto il dispositivo

<sup>122</sup> Mos. II, 21-44.

<sup>123</sup> Mos., II 44 (trad. it. p. 169).

<sup>124</sup> F. REMOTTI, *Contro natura*, cit., p. 41.

<sup>125</sup> FILONE, *Ios.* 28.

<sup>126</sup> Cfr. *Spec.* I 213 ss., dove si disvela la razionalità intrinseca alla cavillosa precettistica per il «sacrificio di salvezza» di *Lev.* 3.

<sup>127</sup> Ho elencato tre delle cinque accezioni individuate da Peter Coates come declinazioni categoriali dell'idea nella storia della cultura occidentale: P. COATES, *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*, University of California Press, Berkeley 1998, p. 3.

<sup>128</sup> Per il sabato e le celebrazioni annesse perché poste sotto lo stesso segno dell'ebdomade, cfr. FILONE, *Decal.* 96-105; *Mos.* II 209-212; *Opif.* 89-128; *Post.* 64-65; *Spec.* II 39 ss.; 56-59; altre feste: *Spec.* II 140-222. La precedente “teologia naturalistica” di Aristobulo (prima metà II sec. a.e.v.) è attestata in EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* VII 32, 16-18 e *Praep. ev.* XIII 12, 1-16.

<sup>129</sup> Circoncisione: FILONE, *Spec.* I 8-11; regole alimentari: *Spec.* IV 100-125.

<sup>130</sup> *Ios.* 31.



culturale giudaico rivela un completo allineamento «socio-cosmico»<sup>131</sup> con l'ordine naturale vigente. Una legge, una natura fisica, una natura umana. Espongo subito i due corollari a seguire:

- 4) il fatto che la rivelazione ebraica trovi fondamento nella natura umana e la realizzi significa per ciò stesso che l'uomo ebreo è l'uomo naturale. Abramo si sostituisce ad Adamo nel progetto antropogenetico: la macchina antropologica ebraica diventa macchina "abramologica";
- 5) tutti i costumi stranieri sono particolari, contraddittori e andrebbero dismessi per liberare l'"abramicità naturale" degli uomini.

All'ebraismo ecumenico, ma non stabilizzato, dei profeti si oppone il dato della naturalità della legge, laddove all'ebraismo particolare e naturalizzato di Aristea si replica con lo scenario futuribile di un culto e di una disciplina mondiali. La debolezza "nazionale" giudaica, fattore storico e contingente, si interpone proditoriamente tra la realtà di una *natura umana ebraica* e il sogno di un'*umanità ebraica*<sup>132</sup>.

### **1.3. Il crinale dell'etica, ovvero l'universalismo antico non è un umanesimo (macchina antropologica n. 4)**

Se si è scelto di indagare il nesso tra l'esegesi halakica di Filone e le concezioni oggettivistiche dell'etica che questa riflette è perché l'ebreo naturale dell'alessandrino garantisce un ottimo punto di osservazione sul più generale andamento dei lavori delle officine antropogenetiche coeve. Rispetto alla sistematizzazione aristotelica, che cosa dice di più e di diverso quest'uomo sul corredo naturale della specie? Questo "di più" e "di diverso" determina poi un allentamento significativo della tensione interna al binomio "natura umana" e "umanità" e con quali conseguenze in termini di gerarchie antropologiche?

L'uomo di cui parla Filone non è più lo stesso uomo di Aristotele. Le regole che ne fissano il discorso sono mutate. L'uomo di Filone è una versione ebraica dell'uomo di Cicerone e di Seneca, a sua volta erede dell'uomo di Posidonio e Panezio, epigono romanizzato e ingentilito dell'uomo di Zenone e Crisippo<sup>133</sup>; oppure, in alternativa, è una modulazione greca dell'essere morale razionale creato a immagine e so-

<sup>131</sup> Cfr. E. TOPITSCH, *Kosmos und Herrschaft. Ursprünge der „politischen Theologie“*, in «Wort und Wahrheit», 1955, n. 10, pp. 19-30.

<sup>132</sup> Il difetto di "prestigio" della nazione ebraica non è solo cattiva pubblicità alla sua legge, ma un dato che offusca la sua pretesa veritativa. Come possono i costumi di un popolo asservito e disperso vantare il crisma della sacertà? In un mondo in cui salute e successo – di un corpo, di un'istituzione, di un popolo – sono criteri di validazione degli status ontologici e morali dei soggetti, la φύσις sciagurata di Israele rappresenta una seria ipoteca sulle ambizioni egemoniche della sua legge. Non è un mistero il capitale teologico che i cristiani sapranno accumulare da tali argomenti sulla condizione nazionale ebraica.

<sup>133</sup> Per la fenomenologia di questo tipo di uomo si vedano *Decal.* 132; *Mut.* 39-40; *QG* fr. 10; *Praem.* 92; *Somn.* I 108; *Spec.* I 293-295; III, 103; ecc.

miglianza di Dio e da lui investito della *dignità* di garante dell'ordine del mondo<sup>134</sup>. In ogni caso, si tratta di un'interpretazione personale e "nazionale" del tutto in linea col tema antropologico standard del suo tempo. È a questa diversa serie di uomini, prodotti finiti di una differente serie discorsiva sull'essere umano e le sue prerogative, che ora dobbiamo volgerci.

Nelle principali officine antropogenetiche del periodo tardo-ellenistico e della prima età imperiale romana si realizzano solo esseri naturalmente attrezzati per la pienezza della vita razionale, etica e sociale, naturalmente propensi ad ammettere un'uguale predisposizione in tutti gli altri uomini e portati a esperire e suscitare un sentimento di universale parentela intraspecifica. Lo schiavo e il barbaro non sono per natura differenti dai madrelingua greci e romani liberi, nella misura in cui non si fa più menzione di deficit strutturali che ostino alle possibilità di sviluppo e realizzazione della normalità paradigmatica della loro antropologia: in assenza di "men-che-uomini" biologicamente prestabiliti, essere "uomini veri" diventa una possibilità in linea di principio aperta a tutti; essere "saggi", non una condizione eccedente l'umano, ma la «descrizione di una normalità naturale manifesta nello stato d[el] un] mondo»<sup>135</sup> ovunque governato dal medesimo principio spirituale normativo; "essere giusti" uno status adeguato a un'esistenza morale condotta in coerenza all'ordine dappertutto dispiegato. Insomma, per riuscire a non farsi annoverare tra gli uomini, occorre, non *essere* già in partenza qualcosa di *deviante*, ma *deviare dall'essere*, praticando quello che i testi intendono quando deplorano l'ingiustizia, l'irragionevolezza e l'asocialità sistematiche.

Sostituito il programma, la macchina antropologica sembra aver massimizzato le sue prestazioni. Ma è davvero così? È sufficiente neutralizzare la minaccia portata dalla "natura umana" per configurare la nozione di "umanità" su un piano di orizzontalità assoluta, che abroghi la distinzione tra antropologie piene e antropologie mutile? La risposta negativa non si spiega solo con lo iato tra "teoria" e "prassi"<sup>136</sup>, tra la magniloquenza dei propositi generali e la miseria delle prese di posizione concrete. Se la de-naturalizzazione delle differenze intraspecifiche e la stabilizzazione della solidarietà universale tra uomini ispirano doveri minimali fissati da una precettistica modesta e poco impegnativa – mentre, d'altra parte, persistono la legittimazione e l'accettazione teoriche di vecchi e nuovi domini, delle eterne discriminazioni sessuali, giuridiche, civili e delle grandi sperequazioni sociali –, è perché la rinuncia a investire in comportamenti concreti la nobile astrattezza dei principi esposti chiama in causa un altro tipo di rapporto: quello tra "discorsi"

<sup>134</sup> Cfr. *Contempl.* 9; *Decal.* 133-134; *Opif.* 146 ss., ecc.

<sup>135</sup> M. VEGETTI, *L'etica*, cit., p. 275.

<sup>136</sup> Cfr. P. VEYNE, *Sénèque. Entretiens, Lettres à Lucilius*, Robert Laffont, Paris 1993, p. CXLIV; K. BERTHELOT, *L'humanité*, cit., pp. 83-85.

e “grandi idee”<sup>137</sup>. Ciò che è mancato a tutto questo pensiero greco, romano e giudaico a cavallo dell’era volgare non è stato un salto di qualità nel discorso particolare sulla comune umanità, ma la possibilità di esprimersi e comunicare tramite la forma positiva di un altro discorso, quello altrettanto particolare dei diritti umani, civili e sociali delle persone; discorso che avrà il suo a priori storico diciotto secoli dopo le vicende di Cicerone, Filone, Seneca, e discorso che solo oggi possiamo agganciare al loro nella «grande, immortale idea dell’universalismo»<sup>138</sup>.

Il punto che qui interessa si situa invece all’interno dei campi concettuali condivisi dai nostri autori. Nel momento in cui la natura cessa di fungere da spartiacque tra alta e bassa umanità, il punto di applicazione della discriminante intraspecifica si sposta su un altro piano. È ora l’etica, intesa come pratica di accomodamento della condotta singolare alle leggi inscritte in ogni animale razionale, a dividere gli uomini. L’unica natura umana richiede di essere moralmente validata, il che significa che trasgredire la ragione, la virtù e la giustizia naturali è ora l’unico modo per porsi al di fuori del perimetro dell’umanità. Antropofagia, incesto e irreligiosità sono giudicate pratiche manifestamente irrazionali, ingiuste e degeneri: la loro “bestialità” non fa problema. Ma dove si situa la circoscrizione? Tacito la annovera tra le abitudini «basse e abominevoli» dei giudei<sup>139</sup>, mentre una tradizione vuole che Adriano avesse un tale orrore di questa mutilazione che cercò di bandirla dal suo impero<sup>140</sup>. Dove collocare l’omoerotismo? Filone ha le idee chiare e non esita a escludere gli «anormali e degenerati (ἐκφύλοι καὶ ἐκθεσμοί)» che lo

<sup>137</sup> Il nodo del problema è stato foucaultianamente sciolto da Paul Veyne: «Un cattolico dei nostri giorni, se ha opinioni politiche generose, farà spesso riferimento alla carità cristiana per giustificare le proprie opinioni favorevoli al socialismo, a una maggiore eguaglianza economica, alla redistribuzione dei redditi. Ma allora come mai la religione cui appartiene ha aspettato il movimento operaio del XIX secolo per pensarci? L’idea di abolire la schiavitù non ha mai neppure sfiorato né il cattolicesimo antico né quello medievale. Il cattolico di cui sopra attribuisce la denominazione di carità a un nuovo “discorso” che non emana né da Cristo né da san Paolo, ma che scaturisce dall’umanitarismo moderno e dal movimento operaio. Il mondo attuale non ha radici cristiane; al contrario, è il cattolicesimo odierno che affonda le proprie radici nel mondo attuale» (P. VEYNE, *Foucault*, cit., pp. 18-19). Se lo stoicismo medio, il neoaccademismo e il giudaismo ellenistico filoniano potessero anch’essi vantare una rappresentanza «odierna», i loro «generosi» esponenti non faticerebbero a convenire con il buon cattolico.

<sup>138</sup> Ivi, p. 18.

<sup>139</sup> TACITO, *Hist.* V 5, 2.

<sup>140</sup> *Hist. Aug., Hadr.* 14, 2; sulla questione si vedano tra gli altri M. STERN, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. From Tacitus to Simplicius*, Jerusalem Academic Press, Jerusalem 1980, vol. II, pp. 619-621; P. SCHÄFER, *Giudeofobia. L’antisemitismo nel mondo antico*, Carocci, Roma 1999 (ed. or. Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1998), pp. 143-146. I dubbi sull’affidabilità della fonte sono stati recentemente confermati da C. MARTONE, *Lettere di Bar Kokhba*, Paideia, Brescia 2012, pp. 20-21 (con annessa bibliografia).

praticano fuori dalla «legge di natura»<sup>141</sup>. Come giudicare l'ebreo che rifiuta di condividere il desco con il gentile? Male, osserva ancora Tacito, che trova in questa «vergognosa» e «immorale» abitudine una conferma della proverbiale misantropia giudaica<sup>142</sup>. E, riguardo a quest'ultima detestabile attitudine, dove esattamente si manifesta il più autentico «odio verso gli esseri umani (τὸ μῖσος τὸ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους)»<sup>143</sup>? Nel separatismo cui induce la profilassi sociale giudaica o nella pratica dell'esposizione dei bambini, «sacrilegio penosissimo» che, proprio per la loro «intrinseca misantropia (ἔνεκα τῆς φυσικῆς ἀπανθρωπίας)», Filone lamenta essere divenuta moneta corrente presso molti popoli<sup>144</sup>? E infine che cos'è davvero irragionevole e insensato? Avere «orrore di cibarsi della carne di questo animale [il maiale], che la natura ci ha elargito e che è ottima», come l'Antioco Epifane di *IV Maccabei* suggerisce al vecchio Eleazaro per persuaderlo a infrangere l'imperativo halakico, o viceversa rifiutarsi di cedere, in ossequio a una legge e a una filosofia che «educa[no] alla giustizia» e «insegna[no] la pietà» al fine di rendere all'unico Dio «il culto splendido» che gli si confà<sup>145</sup>? Quale dei due opposti comportamenti è conforme alla ragione e alla virtù naturali che un essere morale razionale è tenuto a interpretare? Tutte queste domande immettono in una: qual è questo Dio la cui retta cognizione e il cui giusto culto fanno dell'uomo ciò che realmente è?

Filone torna utile per chiarire anche quest'ultimo aspetto. ἔνὸς in ebraico significa, come ἄδām in senso generico, “essere umano”. Enos è però anche il nome di un patriarca antediluviano, figlio di Set, di cui nel testo greco del *Genesi* si dice che «sperò di invocare il nome del Signore»<sup>146</sup>. Quello che si predica di Enos, la «speranza», si deve dunque predicare anche di ἔνὸς, cioè deve designare l'universale astratto dell'umanità. Non solo, ma il referente della speranza di Enos deve rientrare tra i requisiti atti a determinare le condizioni di piena realizzazione della natura umana:

«Sta scritto, infatti, nel libro di Dio che solo chi è in grado di ben sperare è uomo (μόνος εὐελπις ἄνθρωπος), cosicché, viceversa, chi non spera non è uomo. Quindi la definizione del nostro essere composto è “animale razionale mortale”, ma la definizione di uomo secondo Mosè è “disposizione di un'anima che spera in Colui che veramente è, in Dio” (διάθεσις ψυχῆς ἐπὶ τὸν ὄντως ὄντα θεὸν ἐλπίζουσης)»<sup>147</sup>.

<sup>141</sup> FILONE, *Abr.* 133 ss.

<sup>142</sup> TACITO, *Hist.* V 5, 2.

<sup>143</sup> Così DIODORO SICULO XXXIV 1, 2: in FOZIO, *Bibl.* cod. 244, p. 379a.

<sup>144</sup> FILONE, *Spec.* III 110-116.

<sup>145</sup> *4 Macc.* 5, 8-9 e 23-24 (trad. it. di C. KRAUS REGGIANI, *4 Maccabei*, Marietti, Genova 1992, p. 93).

<sup>146</sup> *Gen.* 4, 26 (LXX). Filone, sulla base del divergente testo ebraico, aggiunge che egli fu «il primo» a caratterizzarsi per questa speranza: «οὗτος ἤλπισε πρῶτον...» (FILONE, *Det.* 138).

<sup>147</sup> *Det.* 139 (trad. it. di C. MAZZARELLI, *Il malvagio tende a sopraffare il buono*, in Filone.

## 1.4. “No country for new men”: luoghi, tempi e modi della natura umana cristiana

### 1.4.1. “Universalismo” e nature umane (macchina antropologica n. 0)

«Si capisce, noi siamo differenti per natura, siamo dei cinopenni o degli sciapodi: abbiamo altre file di denti, altri membri per un piacere incestuoso. Tu che credi questo di un uomo, sei anche capace di farlo: anche tu sei uomo, come il cristiano; se non sei capace di farlo tu, non devi crederlo di altri: uomo è infatti anche il cristiano, come te»<sup>148</sup>.

Leggendo questo passo dell'*Apologetico* di Tertulliano, la prima cosa che viene in mente è il celebre monologo di Shylock ne *Il mercante di Venezia* – «Un ebreo non ha occhi? Non ha mani un ebreo, membra, corpo, sensi, sentimenti, passioni? Non si nutre dello stesso cibo...»<sup>149</sup>. La seconda è quello che Sartre dice sull'«inautenticità» ebraica in quanto pretesa di «farsi riconoscere come uom[ini] dagli altri uomini», non esibendo altro, l'ebreo inautentico, che un'inquieta propensione a «volersi confondere nel mondo»<sup>150</sup>. La terza è che il principio disincarnante del «*Nihil humani mihi alienum*» opera anche nel più fieramente “autentico” degli avvocati della nuova fede e ciò rafforza il sospetto che, per sua stessa natura, tutta l'apologetica cristiana di II secolo tradisca un'innappagata ambizione all'“anonimato” da intendersi come disperato commiato dal “cristiano” e angosciosa «fuga verso l'uomo»: l'evasione nell'universale astratto (*homo*) come «via d'uscita» dal tormento sociale del particolare concreto (*christianus*).

Questo appello alla comune umanità è anche un appello alla comune natura umana di cristiani e pagani. Se per commettere “bestialità” occorre essere «differenti per natura», avere fattezze umanoidi e un'anatomia aliena, tra i due concetti gemelli non può sussistere tensione e nemmeno rapporto, dal momento che coincidono. La coscienza di un'unità della specie umana, ricavata al di qua di un'etica che finisce dove comincia il bestiale, non è un guadagno specifico del pensiero antropologico cristiano: è una delle macchine antropologiche più semplici che l'antichità abbia progettato – l'inumano è prodotto animalizzando o mostrificando l'umano<sup>151</sup>. Nel caso di Tertulliano, il di-

*Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. RADICE, Bompiani, Milano 2005, p. 517).

<sup>148</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 8, 5 (trad. it. di P. PODOLAK, *Apologetico*, in *Tertulliano. Opere apologetiche*, a cura di C. MORESCHINI e P. PODOLAK, Città Nuova, Roma 2006, p. 207).

<sup>149</sup> W. SHAKESPEARE, *Il mercante di Venezia*, atto terzo, scena prima, in *Teatro completo di William Shakespeare. Le commedie romantiche*, a cura di G. MELCHIORI, Arnoldo Mondadori, Milano 1982, vol. II, p. 113.

<sup>150</sup> J.-P. SARTRE, *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*, Arnoldo Mondadori, Milano 1990 (ed. or. Gallimard, Paris 1954), pp. 82 ss.

<sup>151</sup> Agamben non ha preso in considerazione questa versione della «macchina antropologica degli antichi», piuttosto simile a quella «dei moderni» introdotta con

spositivo è tale da non convocare il concetto di natura umana se non in termini strumentalmente conciliatori. L'economia stessa di questo discorso, proprio perché *presuppone* «una realtà che accomuna tutti gli esseri umani al di là dei loro diversi costumi e delle loro diverse culture»<sup>152</sup>, non *ha interesse* a che l'attributo "cristiano" sia implicato dall'unità che quella realtà individua: l'umanità non è un insieme coestensivo ai correligionari dell'apologeta. Questo "giocare a non essere cristiani" non è la strada che conduce all'idea di "umanità cristiana" come modello particolare della macchina antropologica che, a quel tempo, più performativamente di altre, struttura e stabilizza, organizza e legittima la conoscenza sull'umano (la n. 4). Dunque non ci riguarda. Facciamo allora qualche passo indietro, riavvolgendo il nastro della pellicola antropogenetica cristiana fino quasi a un secolo e mezzo prima dell'*Apologetico*. Andiamo ai capitoli iniziali dell'*Epistola ai Romani* (55-57 e.v.).

#### 1.4.2. Le macchine antropologiche di Paolo di Tarso

##### 1.4.2.1. *Romani* 2, 12-15 e la legge «scritta nei cuori» (ancora macchina antropologica n. 4)

Da Corinto, Paolo così scrive ai membri di una chiesa che non ha fondato e conosce solo superficialmente:

«Tutti quelli che hanno peccato senza la legge, periranno anche senza la legge; quanti hanno invece peccato sotto la legge, saranno giudicati con la legge. Perché non coloro che ascoltano la legge sono giusti davanti a Dio, ma quelli che mettono in pratica le legge saranno giustificati. Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge (ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν), essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono»<sup>153</sup>.

Il passo è sconcertante<sup>154</sup>. Assertire che, in assenza di un diritto positivo che la dichiarare, si può «agi[re] per natura secondo la legge» significa sostenere che c'è un modo tutto naturale, spontaneo di osservare la legge. Ciò autorizza a presumere che Paolo, proprio come Filone,

gli *Affenmenschen* dei paleontologi e paleolinguisti ottocenteschi: il fuori si produce tramite esclusione di un dentro. In rapporto all'antichità egli ha messo in luce il funzionamento di un altro dispositivo, che ottiene «il dentro attraverso l'inclusione di un fuori...: la scimmia-uomo, *l'enfant-sauvage* o *Homo ferus*, ma anche e innanzitutto lo schiavo, il barbaro, lo straniero come figure di animale in forme umane» (G. AGAMBEN, *L'aperto*, cit., p. 43).

<sup>152</sup> F. REMOTTI, *Contro natura*, cit., p. 58.

<sup>153</sup> *Rom. 2, 12-15*.

<sup>154</sup> Per Ernst Käsemann, a prima vista, persino perverso: E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids 1980 (ed. or. Mohr, Tübingen 1974), pp. 73 ss.



postuli tanto una natura umana unica e universale, quanto una legge naturale universalmente valida e accessibile da ognuno degli esseri umani. Ma il problema comune a tutti i giusnaturalismi, antichi e moderni, resta il medesimo: quale legge? Il gesto teorico che li fonda è per direzione contrario al processo genealogico con cui si legittimano: è dalla determinazione della legge «scritt(a) nei cuori» che si induce la natura, non viceversa. L'antropologia teologica di *Rom. 2* non fa eccezione. Perché si verifichi che i principi che strutturano una soggettività umana corrispondano a quelli fondamentali di una legislazione positiva e/o di una rivelazione divina, ci vuole prima «un'indagine, un'operazione di scoperta e di esplorazione»<sup>155</sup>. Per un semplice «appello alla natura» è invece sufficiente un'affermazione di principio, che asserisca la convergenza tra i contenuti di una legge e di una morale particolari con le strutture elementari dell'universale umano. È quello che sembra fare qui Paolo e che ha fatto anche Filone, con la differenza che, se per l'alessandrino la pratica della legge mosaica funziona da requisito imprescindibile per accomodare l'*agire* umano al suo *essere*, per Paolo quel dispositivo è reso caduco dalla fede nella messianità di Gesù: la legge è un'istanza di salvezza del tutto incompetente<sup>156</sup>.

Sulla base delle premesse generali della soteriologia paolina ci si aspetterebbe che il nodo del rapporto tra salvezza universale, morale della natura e legge positiva venga sciolto in modo analogo a questo:

- a) la legge non salva;
- b) tuttavia, perché in questo genere di macchina antropologica un dato interiore di fede possa adeguatamente rimpiazzare l'elemento esteriore di una legge, esso deve essere performativo e spingere alla realizzazione dell'essenza<sup>157</sup>: il coté operativo di questa fede in Cristo si può identificare in quella che nella *Lettera ai Galati* è detta «legge di Cristo (τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ)»<sup>158</sup>;

<sup>155</sup> F. Remotti, *Contro natura*, cit., p. 59. Un'autentica "teoria della natura umana", da cui inferire capisaldi etici universali e normativi, richiederebbe una metaetica nel senso forte della seconda critica kantiana, della dottrina rawlsiana, oppure della psicologia evolucionista, della neuroetica, della sociobiologia, di alcune ricerche etologiche che vanno in direzione di una «genealogia naturalizzata della morale»: di una «ricostruzione storica non dei diversi sistemi di convinzioni morali, ma della stessa istituzione della moralità» (S. Pollo, *La morale*, cit., pp. 98-100).

<sup>156</sup> E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989 (ed. or. Fortress Press, Philadelphia 1983), pp. 35-109.

<sup>157</sup> F. MUSSNER, *La lettera ai Galati*, Paideia, Brescia 1987 (ed. or. Herder, Freiburg im Breisgau 1974), pp. 437-438.

<sup>158</sup> «Portate i persi gli uni degli altri, così adempirete la legge di Cristo» (*Gal. 6, 2*). Si è sostenuto che, a differenza della «legge di Mosè», qui il genitivo sia appositivo e che il Gesù storico assomigli più a un "modello di ruolo" che a un legislatore: ivi, p. 439-443; anche J. MURPHY-O'CONNOR, *Vita di Paolo*, Paideia, Brescia 2003 (ed. or. Oxford University Press, Oxford 1996), p. 184. Parlando di un'«*analogia nominum* puramente formale», si è poi voluto intendere che «"legge" (antica) e "legge di Cristo" non

- c) la fede nel Risorto, servendo allo stesso scopo cui tendeva la legge mosaica, non può non mobilitare una semplice ma costrittiva morale sociale<sup>159</sup>;
- d) l'attivazione di questa legge/morale realizza e convalida una natura umana a essa conforme.

In Filone la definizione del composto che noi *siamo* è sì un animale razionale mortale, ma ciò che *fa* l'uomo è la disposizione di un'anima che spera nel Dio che assolutamente è: Enos, "essere sperante", è il prototipo semantico dell'"essere umano" e quanto si predica di Enos, la speranza, si deve predicare anche dell'uomo. Sarebbe lecito supporre che in *Rom. 2* il principio antropogenetico sia lo stesso e che ciò che Cristo insegna e pratica, ossia amore incondizionato per l'altro, ogni singolo uomo custodisce in dote e ogni autentico cristiano risolve in atto. Se è nella sua stessa persona messianica – non quindi nel lascito positivizzato della sua giustizia – che avviene l'incontro tra ciò che è e ciò che fa l'uomo, la caratteristica principale dell'umanità del Cristo dovrebbe ritrovarsi negli altri uomini per manifestarsi nella condotta dei credenti. Cristo occuperebbe così il posto che era del cittadino ateniese, del saggio stoico, dell'Abramo e dell'Enos filoniani: l'"uomo vero", la singolarità incarnata del genere umano. Il dispositivo antropogenetico di Paolo risulterebbe tarato a sua misura.

La complicazione in *Rom. 2* è data dal fatto che qui la legge, se praticata, giustifica e salva. Questo «νόμος», cui può intimamente aderire il pagano, può essere conforme alla «legge di Cristo», purché si conceda che quanto da questa richiesto a sua volta «ricad(a) all'interno della legge mosaica» e che tra le nozioni non si presumano significative distinzioni teoriche<sup>160</sup>. Senza avervi mai prestato ascolto, i pagani sono ritenuti in grado di ottemperare naturalmente al mandato dell'amore incondizionato scambievole del Nazareno *perché* non si esclude che essi possano spontaneamente<sup>161</sup> aderire ad alcuni precetti etici riassuntivi della Torah.

Da ciò derivano tre considerazioni. La prima è che Paolo, come Filone, ritiene che la materia prima della precettistica mosaica sia natural-

possono [...] trovarsi su di uno stesso piano (magari solo come prolungamento)» (F. MUSSNER, *Galati*, cit., p. 439). Quello del senso e della destinazione d'uso di un «diritto che sopravvive alla sua deposizione» è un punto, oltre che teologicamente, anche giuridicamente e filosoficamente controverso, che proprio in Paolo avrebbe trovato la sua prima formulazione: cfr. G. AGAMBEN, *Stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 82.

<sup>159</sup> «Ama il prossimo tuo come te stesso» (*Rom. 13, 8-10; Gal. 5, 14*) = «portate i pesi gli uni degli altri» (*Gal. 6, 2*).

<sup>160</sup> E.P. SANDERS, *Paolo*, cit., p. 165. Non c'è ragione di dubitare che «νόμος» significhi anche qui, come in tutte le dodici occorrenze di *Rom. 2*, Torah, "legge mosaica": cfr. J.L. MARTYN, *Galatians*, Doubleday, New York 1997, pp. 555-558.

<sup>161</sup> Forse questo intende Käsemann – citato e seguito da H. SCHLIER, *La lettera ai Romani*, Paideia, Brescia 1982 (ed. or. Herder, Freiburg im Breisgau 1977), p. 145 – quando parla di «uso sbiadito di φύσει». Una sua accezione forte («seguendo il dettame della natura») è invece proposta da U. BONANATE, *Il Dio degli altri*, cit., p. 144.



mente disponibile e accessibile alla coscienza. Se si tratti di una “legge naturale” *stricto sensu*, non è facile a dirsi, dato che Paolo si mostra più interessato a dichiarare l’universalità della comunicazione uomo-Dio che non a dare supporto ontologico ai principi-guida di una legislazione particolare, che qui vuole operativamente salvifici. Non c’è traccia di precetti adamitici o noachici<sup>162</sup>: la “naturalità” che gli interessa figurare nel protoplasta è tutt’altra e la si vedrà a breve.

La seconda considerazione è che, forse, come *Apologetico* 8, anche l’antropologia di *Romani* 2 non ha i requisiti giusti per interessarci: il suo discorso sulla natura umana è ordinato da regole che istituiscono un rapporto in ultimo sfuggente tra un dispositivo giuridico particolare e una responsabilità morale universale; regole che – qui sta il punto – non risultano modificate dalla dichiarazione dell’evento cristico<sup>163</sup>. Nella prospettiva apparentemente erratica di questo testo<sup>164</sup>, l’ordinaria “giudaicità” del discorso soteriologico si lega a un costruzione simil-filoniana di quello bio-antropologico: se essere uomini significa condividere alcune costitutive dotazioni morali in armonioso accordo con la legge mosaica, realizzare la propria umanità significa praticare il *noyau de nuit* di quest’ultima.

D’altra parte, se ammettiamo che l’unico passo in cui Paolo sembra far riferimento a una legge naturale è un brano sospettabile di incoerenza con le sue convinzioni fondamentali sulla salvezza, è prevedibile che, laddove il discorso soteriologico risenta della cristologia paolina, la sua formalizzazione abbia un impatto diretto sulle regole che costruiscono l’uomo naturale ebraico.

#### 1.4.2.2. 2 *Corinzi* 5, 14-17 e gli altri: la «nuova creatura» (macchina antropologica n. 5)

«Poiché l’amore del Cristo ci spinge al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivano non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro. Cosicché ormai noi non conosciamo più nessuno secondo la carne; e anche se abbiamo conosciuto Cristo secondo la carne, ora non lo conosciamo più così. Quindi se uno è in Cristo, è una creatura nuova

<sup>162</sup> H. SCHLIER, *Romani*, cit., pp. 145-146.

<sup>163</sup> Osservare *Lev.* 19, 18 senza conoscere *Lev.* 19, 18: questa è in fondo la «circoncisione del cuore (περιτομή καρδιάς)». Su un enunciato del genere si sarebbe trovato anche Filone, pur tenendo ferma la valenza salvifica della «circoncisione visibile nella carne (ἡ [...] ἐν σαρκὶ περιτομή)» (*Rom.* 2, 28-29).

<sup>164</sup> È l’interpretazione di E.P. SANDERS, *Paolo*, cit., pp. 203-223, qui condivisa. Così in parte già Max Pohlenz: «Della osservanza “naturale” della legge da parte dei pagani in sostanza Paolo parla soltanto per mettere uno specchio davanti agli Ebrei, orgogliosi della loro legge, e questa dottrina, pur non apparendo nella sua teologia come un “corpo estraneo”, è una parte priva di saldi legami con l’organismo complessivo. Del resto egli non ci ritorna più su» (M. POHLENZ, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, La Nuova Italia, Firenze 1967 [ed. or. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1959], vol. II, pp. 266-267).

(ὥστε εἴ τις ἐν Χριστῷ, καινὴ κτίσις); le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove»<sup>165</sup>.

Il modello di ruolo e il legislatore lasciano il posto alla figura soterica dalla morte vicaria ed espiatoria. La riforma del dispositivo antropogenico (la «nuova creatura») è parte integrante del progetto di revisione della macchina cosmogenetica (la «nuova creazione») inerente alla nuova fase della storia della salvezza che la croce inaugura. Unito al coefficiente “fede”, il martirio del Nazareno determina un cambio di natura nell’essere umano. Le affinità lessicali e retoriche della dichiarazione dell’evento con l’esperienza religiosa antica («ἀνακαινίζω», «ἀναπλάσσω», «renatus», «reformatio», ecc.) e tardo-moderna della “rinascita”<sup>166</sup> non traggano in inganno: qui non si cambia semplicemente vita né altrettanto semplicemente si rinasce a nuova vita. Il linguaggio entusiastico del convertito, col suo “manicheismo” eccitato, risuona talmente familiare che si può essere indotti a conferire «valore di facciata» all’iperbole apocalittica<sup>167</sup> di Paolo. Non è così: qui non si muta di mente, si muta di natura. Non si depono solo la pelle morta, come fa Lucio-Apuleio con la sua cotica d’asino<sup>168</sup>, ma la propria deperibile sostanza vitale, maturando i requisiti ontologici per appropriarsi della vita divina.

Paolo chiama questi requisiti la «caparra dello spirito (τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος)»<sup>169</sup>. In ragione di questo acconto pneumatico, il principio vivificante del credente in Cristo è già diverso dagli altri, perché ora il suo statuto antropologico non dipende più dal principio vitale caduco dell’esistenza terrena (ψυχή), ma da quello incorruttibile del mondo divino (πνεῦμα). Ciò non significa che il soggetto storico trans-umani, bensì che già partecipa di quella realtà che col ministero di Gesù è entrata nel mondo, con l’adesione al vangelo nell’uomo e che dopo la parusia subentrerà al principio naturale che animò Adamo<sup>170</sup>. Uomini fatti di materia deperibile sono guadagnati al dominio

<sup>165</sup> 2 Cor. 5, 14-17.

<sup>166</sup> Oltre al celebre caso dell’allora candidato democratico alla presidenziali USA Jimmy Carter e dell’autore del fortunatissimo *Born Again* (1976), l’ex consigliere di Richard Nixon “Chuck” W. Colson, tra gli autoproclamati “rinati per conversione” bisogna annoverare celebrità del calibro di Donna Summer, Bob Dylan, Johnny Cash, Alice Cooper e Sting. L’insospettabilità di alcuni di questi rende l’idea del livello di diffusione culturale e mediatica del fenomeno evangelico della rinascita, che, in ambito statunitense, un sondaggio del 2004 rivelava interessare tra il 43 e il 46 % degli intervistati: I. BURUMA, *Domare gli dei. Religione e democrazia in tre continenti*, Laterza, Roma-Bari 2011 (ed. or. Princeton University Press, Princeton 2010), p. 11.

<sup>167</sup> J.D.G. DUNN, *La teologia dell’apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999 (ed. or.: T. & T. Clark, Edinburgh 1998), p. 195. Il motivo, già biblico (*Isa.* 65, 17; 66, 22) attraversa come un filo rosso l’apocalittica giudaica (*1 En.* 72, 1; *Jub.* 4, 26; 1QS IV, 25; *2 Bar.* 32, 1; 44, 12; 57, 2): si veda V.P. FURNISH, *II Corinthians*, Doubleday, New York 1984, pp. 314-315. Nel NT si ritrova ancora in *2 Pet.* 3, 13, oltre che in *Apoc.* 21, 1-5.

<sup>168</sup> APULEIO, *Metam.* XI

<sup>169</sup> 2 Cor. 1, 22.

<sup>170</sup> 1 Cor. 15, 44-50.

di esistenza nello spirito<sup>171</sup>, nel senso che dentro di loro lo πνεῦμα divino prende dimora e progredisce ogni giorno nelle forme fetali di un «uomo interiore (ὁ ἔσω ἡμῶν)» che geme temporaneamente sotto il peso della carne, *alias* «uomo esteriore (ὁ ἔξω ἡμῶν ἄνθρωπος)»<sup>172</sup>. Ontogenesi e antropogenesi spirituale si autoimplicano. È a tutti gli effetti un'altra natura questa che, figurata *in interiore homine* a un dato momento della storia della salvezza, configura un autentico *prequel* della mutazione bio-antropologica dal «corpo»/«uomo psichico (ψυχικός)», o «coico (χοικός)», al «corpo»/«uomo pneumatico (πνευματικός)», o «celeste (ἐπουράνιος)», che si compirà «in un batter d'occhio, al suono dell'ultima tromba»<sup>173</sup>. Col ripristino della pace ordinata tra creatore e creature, guadagnata dal Cristo<sup>174</sup>, fa dunque il suo ingresso nel mondo un nuovo ἄνθρωπος, individuato da un nuovo principio e in condizione di rimpiazzare il precedente esemplare tramite de-culturazione:

«Non è infatti la circoncisione che conta né la non circoncisione, ma l'essere nuova creatura (ἀλλὰ καινὴ κτίσις)»<sup>175</sup>.

Non c'è morale/legge particolare che possa compiere la natura di quest'uomo, che nasce proprio perché una morale/legge particolare muore destinando all'universale il nascituro. Alain Badiou ha spiegato così il «gesto inaudito» dell'apostolo:

«L'essenziale, per noi, è che questa connessione paradossale tra un soggetto senza identità e una legge senza supporto fonda nella storia la possibilità di una predicazione universale. [...] Separare duramente ogni processo di verità dalla storicità "culturale" in cui l'opinione pretende di dissolverlo. Questa è l'operazione a cui Paolo ci conduce»<sup>176</sup>.

Non importa tanto il contenuto «fabuloso» di questa verità, quanto l'universalizzazione della connessione di un soggetto – vuoto, desituato e non preesistente all'evento – con una legge – irriducibile al diritto positivo e alla morale sociale di qualsiasi singolarità identitaria, nazionale, civica, territoriale che sia. La possibilità di estensione universale di un messaggio di verità «diagonale rispetto a tutti i sottoinsiemi comunitari»<sup>177</sup> coincide con l'avvenimento storico di un soggetto privo di identità in grado di dichiarare l'evento e restare solo a questo asserto fedele. L'attivazione di questa lealtà non richiede come condizione la naturalizzazione dell'etica evangelica a dato strutturante l'umano: la

<sup>171</sup> Rom. 8, 9.

<sup>172</sup> 2 Cor. 4, 16.

<sup>173</sup> 1 Cor. 15, 44-52.

<sup>174</sup> 2 Cor. 5, 18-19.

<sup>175</sup> Gal. 6, 15.

<sup>176</sup> A. BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999 (ed. or. Puf, Paris 1997), p. 13.

<sup>177</sup> Ivi, p. 26.

nozione di una comune “natura umana messianica” è prodotta per dissoluzione e non per stabilizzazione assoluta di una morale particolare.

In sintesi «καὶνὴ κτίσις» è concetto che non soltanto divide l'umanità in due (uomini psichici e pneumatici) per effetto del principio che dicotomizza chi lo riceve (uomo interiore ed esteriore), ma, configurando una “natura umana messianica” e istituendo temporaneamente sia una dualità antropologica sia una nuova antropologia dualistica, introduce la *storia* nell'idea di natura. Privo del supporto stabilizzatore di una legge naturale, l'universalismo paolino si applica, non sul punto di massima concordia<sup>178</sup>, ma su quello di più stridente tensione tra il concetto di natura umana e quello di umanità.

#### 1.4.2.3. Il caso *Galati* 3, 28 e il punto sull'antropopoiesi paolina

Veniamo quindi al nodo *Galati* 3, 28 e al suo «né giudeo né greco...»<sup>179</sup>. Marie-Françoise Baslez ha scritto che, nel ribaltare l'opinione corrente per cui è preferibile essere greco e non barbaro, maschio e non femmina, libero e non schiavo, Paolo «fonda la nuova antropologia cristiana basandosi direttamente sulla propria esperienza di fede»:

«è perché il credente vive nel Cristo, imitando il Cristo e identificandosi col Cristo – e questo Paolo lo vive dopo la sua conversione – che egli può ritrovare l'umanità nella sua universalità, collocando la persona al centro della mondializzazione, al di là di tutti i *clivages* statuari dell'epoca e consacrandogli la sua dignità inalienabile»<sup>180</sup>.

Ogni volta che, nella sua replica al libro di Paul Veyne<sup>181</sup>, la studiosa allude all'«antropologia cristiana» presuppone sempre questa esegesi dell'enunciato paolino. Per esempio, interpretando la presa di posizione dell'apostolo sull'«*affaire* Onesimo», Baslez segnala come Paolo adotti il modello giuridico romano, ma lo revisioni secondo l'«antropologia cristiana» sulla base di una mutua interdipendenza tra padrone e schiavo per cui entrambi devono riconoscersi come «fratell[i]»<sup>182</sup>. Aggiunge che chi si limita a rimproverare al vangelo paolino di non aver messo in discussione l'istituto della schiavitù (leggi: Veyne), trascura di rilevare il carattere innovatore della sua soluzione. In realtà Veyne si era spinto persino oltre, affermando che non solo Paolo non ha mai inteso sovvertire il «modo di produzione» schiavista, ma il suo vangelo ha addirittura

<sup>178</sup> Così F. REMOTTI, *Prima lezione di antropologia*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 151.

<sup>179</sup> «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù» (*Gal.* 3, 28).

<sup>180</sup> M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, CLD, Tours 2008, p. 55.

<sup>181</sup> P. VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien*, Albin Michel, Paris 2007 (tr. it. Garzanti, Milano 2008).

<sup>182</sup> «[Onesimo] è stato separato da te [Filemone] per un momento perché tu lo riavessi per sempre; non più però come schiavo, ma molto più che schiavo, come un fratello carissimo (ἀδελφὸν ἀγαπητόν) in primo luogo a me, ma quanto più a te, sia come uomo, sia come fratello nel Signore» (*Phlm.* 16).

ra oliato gli ingranaggi della società inegualitaria<sup>183</sup>. Qui non interessa tanto stabilire chi abbia ragione, quanto esprimere la convinzione per cui, se in quell'antepresa virtuale del nuovo eone, che è la vita in Cristo, la natura umana e l'umanità messianiche invalidano le dicotomie tradizionali dell'identità, nello scenario reale della vita di tutti i giorni, benché risagomate a partire dal nuovo criterio di identificazione<sup>184</sup>, le varie antitesi categoriali persistono a dicotomizzare gli esseri umani. «Presso Dio non c'è parzialità», scriverà Paolo ai Romani. Ma Dio sta «nei cieli» e davanti a Dio si starà – semmai – domani. Adesso lo schiavo ritorni, sapendo di servire da libero il Cristo, obbedisca di buon grado al padrone terreno suo «fratello carissimo»<sup>185</sup>, il quale, «schiavo di Cristo», eviti di maltrattarlo e gli renda piuttosto quanto è dovuto<sup>186</sup>. La donna, in nome di Cristo, si sottometta all'uomo suo fratello, per la cui gloria ella è stata creata, durante le assemblee taccia e, se proprio insiste a essere istruita, interroghi a casa colui sotto la cui autorità è stata posta sin dall'inizio<sup>187</sup>. Questi, sempre in Cristo, eserciti tutta la sua autorità, in forme però compatibili con l'amore vicendevole che la santità del rapporto e la grandezza del suo mistero esigono<sup>188</sup>. Ognuno, in sostanza, «rimanga davanti a Dio in quella condizione in cui era quando è stato chiamato»<sup>189</sup>.

La difficoltà qui posta da questa antropologia teologica non sta nella tensione tra storia ed escatologia, e tantomeno nell'incongruenza tra teoria e prassi, parole e fatti. Risiede, come in *2 Corinzi 5*, nella storificazione della natura umana messianica e nella dualità antropologica che ne deriva, cioè nel modo in cui essa risponde ai requisiti che deve avere l'oggetto d'indagine del presente capitolo. Perché possa essere inserito in un discorso che cambi le regole della veridizione sulla nozione di comune umanità, l'enunciato di *Galati 3, 28* dovrebbe poter essere esteso a tutti gli appartenenti alla specie, compresi i non o i non-ancora-cristiani. Non dovrebbe essere preceduto da *Galati 3, 25* («Sopraggiunta la fede...») e *3, 26* («Tutti quanti siete figli di Dio mediante la fede in Cristo Gesù...») e dovrebbe suonare all'incirca così:

«D'ora in poi, che crediate o meno in Cristo Gesù, sappiate che non c'è più giudeo né greco, non c'è più schiavo né libero, non c'è più uomo né donna...».

<sup>183</sup> Cfr. M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde*, cit., p. 87; P. VEYNE, *Quando l'Europa*, cit., p. 157.

<sup>184</sup> Con una dinamica e una tensione ben evocate dal concetto di «marginalizzazione liturgica»: M. PESCE, *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in *Cristianesimo e potere*, a cura di P. PRODI e L. SARTORI, EDB, Bologna 1986, pp. 66-67.

<sup>185</sup> *Phlm.* 12; *1 Cor.* 7, 21-22.

<sup>186</sup> *1 Cor.* 7, 22; *Phlm.* 16.

<sup>187</sup> *1 Cor.* 11, 7-9; 14, 34-35.

<sup>188</sup> *1 Cor.* 11, 11-12.

<sup>189</sup> *1 Cor.* 7, 24.

Ma questo non è *Galati 3, 28*. È un altro enunciato: è piuttosto la *Dichiarazione universale dei diritti umani*<sup>190</sup>. In Paolo la nozione di umanità resta sempre eccedente rispetto a quella di «nuova creazione». C'è un resto di umanità (l'umanità «psichica») che, a differenza della sua predicazione apostolica, la sua antropologia teologica non ha interesse a recuperare. Verrà riscattato soltanto quando nuove esigenze teologiche subentreranno a ridurre, fino a esaurirlo, lo iato antropologico tra i credenti e i non o non-ancora-credenti.

Tuttavia, prima di ascoltare la voce dell'«anima naturalmente cristiana», bisogna attraversare gli ultimi decenni del primo e poi tutta la prima metà del secondo secolo. Non è però solo questione di tempo e di attenzione da destinare all'emergere delle antropologie proprie di sistemi che fino a poco fa si potevano ancora definire «giudeocristianesimo» e «gnosticismo»<sup>191</sup>: sistemi che costruiscono difformemente dal messianismo paolino, e in modo diverso tra loro, il proprio soggetto-uomo. Occorre altresì evitare di figurare in modo deterministico una sorta di «evoluzione» della macchina antropologica paolina in quelle allestite da apologeti della fede come Giustino, Clemente Alessandrino, Tertulliano. La macchina di Paolo si innesca su una cesura, non più etnica ma antropologica, tra credenti e non credenti, laddove quelle degli apologeti sfruttano ingegnerie diverse predisposte proprio a saldare questo iato: l'«universalismo» è un universale insincero che copre col suo maestoso mantello estraneità singolari storicamente assai difformi. Ma, prima di tutto, sarebbe bene domandarsi: perché mai a partire dalla seconda metà del secondo secolo si avverte l'esigenza di «cristianizzare» la nozione di umani-

<sup>190</sup> Così il primo articolo: «Tutti gli esseri umani nascono liberi ed eguali in dignità e diritti. Essi sono dotati di ragione e di coscienza e devono agire gli uni verso gli altri in spirito di fratellanza».

<sup>191</sup> Sulla questione della definizione dell'oggetto storiografico «giudeocristianesimo» cfr. S.C. MIMOUNI, *Le judéo-christianisme ancien. Essais historiques*, Cerf, Paris 1998, pp. 39-71; Id., *Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité*, Albin Michel, Paris 2004, pp. 27-56; O. SKARSAUNE, *Jewish Believers in Jesus in Antiquity. Problems of Definition, Method, and Sources*, pp. 3-21, e J.C. PAGET, *The Definition of the Terms Jewish Christian and Jewish Christianity in the History of Research*, pp. 22-52, in *Jewish Believers in Jesus*, a cura di O. SKARSAUNE e R. HVALVIK, Hendrickson, Peabody 2007; M. PESCE, *Da Gesù al cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 2011, pp. 189-198. Quanto alla parallela messa in discussione della categoria di «gnosticismo», come distinta dalla «gnosi» nel documento finale del «Colloquio di Messina» del 1966 (U. BIANCHI [a cura di], *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden 1967, pp. XX-XXI), si segnalano le decostruzioni operate da M.A. WILLIAMS, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996, e K.L. KING, *What is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2003, che propone di limitare l'uso del termine alle testimonianze «sethiane». Critici verso la «definizione d'essenza» adottata a Messina sono anche A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 13-25, e C. MARKSCHIES, *Gnosis und Christentum*, Berlin University Press, Berlin 2009, pp. 26-34.



tà<sup>192</sup>? Qui si sono individuate due ragioni. La prima è la necessità di autenticare, assicurandoli in modo inattaccabile, i contenuti della fede cristiana; la seconda è l'esigenza inerente alla legittimazione dell'anzianità storica del progetto di un'umanità cristiana<sup>193</sup>.

### 1.4.3. «Le antropologie degli altri»<sup>194</sup>

#### 1.4.3.1. Officine paoline e cantieri anti-paolini

Due discepoli di Paolo, rispettivamente intorno al 70 e 90 e.v., scrivono:

«Mortificate dunque quella parte di voi che appartiene alla terra: fornicazione, impurità, passioni, desideri cattivi e quella avarizia insaziabile che è idolatria, cose tutte che attirano l'ira di Dio su coloro che disobbediscono. Anche voi un tempo eravate così, quando la vostra vita era immersa in questi vizi. Ora invece deponete anche voi tutte queste cose: ira, passione, malizia, maldicenze e parole oscene dalla vostra bocca. Non mentitevi gli uni gli altri. Vi siete infatti spogliati dell'uomo vecchio (ἀπεκδυσάμενοι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) con le sue azioni e avete rivestito il nuovo, che si rinnova (καὶ ἐνδυσάμενοι τὸν νεὸν τὸν ἀνακαινούμενον), per una piena conoscenza a immagine del suo Creatore. Qui non c'è più greco o giudeo, circoncisione o incirconcisione, barbaro o scita, schiavo o libero, ma Cristo è tutto in tutti»<sup>195</sup>;

«Vi dico dunque e vi scongiuro nel Signore: non comportatevi più come i pagani nella vanità della loro mente, accecati nei loro pensieri, estranei

<sup>192</sup> In effetti l'identità umana di un credente in Cristo potrebbe non richiedere di essere cristianamente "costruita". Per rendere l'idea: ci sono molti popoli, i seguaci di Gesù non sono un popolo e si inventano un modo proprio di essere popolo per effetto della trasformazione delle regole culturali di costruzione dei soggetti etnici. Nel caso presente, però, è fuor di questione che essi facciano parte dell'umanità come gli altri e ciononostante, invece di limitarsi a rivendicare questa titolarità – come abbiamo visto fare a Tertulliano in *Apol.* 8,5 –, alcuni di loro – Tertulliano *in primis* – si industriano a entrare nel gioco di verità in cui ci si costruisce come membri per modo di eccellenza della specie umana, cimentandosi a mostrare come la soggettività cristiana sia l'unica garantita in rapporto all'avanzata cesura antropogenetica che, spostandosi dall'ontologia all'etica, mette in tensione ciò che è l'uomo e ciò che *fa* l'uomo. Insomma perché rubare lo stampo? Nemmeno la "fondazione dell'universalismo" è una buona spiegazione, se presa da sola: Paolo giustifica l'apertura ai pagani con un'esigenza di sottrazione della verità all'impresa comunitaria e fissa il tutto sulla pietra di un particolare tipo antropologico che di universale ha "solo" l'ambizione. Il fatto che a ognuno sia aperta la possibilità di diventare un uomo «spirituale» de-culturalizzandosi non significa che, dentro di sé, già lo si sia e si debba solo scoprirlo filtrando la propria natura dai sedimenti di cattive culture: non è una maieutica, ma una rivelazione. Non è un appello alla natura: è solo un attacco alle culture.

<sup>193</sup> Questa seconda istanza emergerà nel capitolo seguente, evidenziando così il nodo discorsivo esistente tra il processo di organizzazione e stabilizzazione del sapere relativo all'"umanità cristiana" e quello sul "popolo cristiano".

<sup>194</sup> Riecheggio il titolo di un altro libro di Remotti: F. REMOTTI, *Le antropologie degli altri. Studi di etno-antropologia*, Scriptorium, Torino 1997.

<sup>195</sup> *Col.* 3, 5-11.

alla vita di Dio a causa dell'ignoranza che è in loro, e per la durezza del loro cuore. [...] Ma voi non così avete imparato a conoscere Cristo, se proprio gli avete dato ascolto e in lui siete stati istruiti, secondo la verità che è in Gesù, per la quale dovete deporre l'uomo vecchio (ἀποθέσθαι ὕμᾱς [...] τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον) con la condotta di prima, l'uomo che si corrompe dietro le passioni ingannatrici e dovete rinnovarvi nello spirito della vostra mente e rivestire l'uomo nuovo (ἀνανεοῦσθαι δὲ τῷ πνεύματι τοῦ νοῦς ὑμῶν καὶ ἐνδύσασθαι τὸν καινὸν ἄνθρωπον), creato secondo Dio nella giustizia e nella santità vera»<sup>196</sup>.

Mentre la logica del nesso tra la trasformazione antropologica del credente e il cambio di dominio sul suo essere resta inalterata, sublimata nella parenesi, la tensione escatologica del teologema paolino va diluendosi<sup>197</sup>. Il «rinnovamento» evocato in *Colossesi* 3, 10 e quello sollecitato in *Efesini* 4, 24 sono già un'indicazione di sviluppo: l'idea di un cambiamento di status etico-spirituale, dunque di un rinnovamento/riparazione dell'uomo vecchio, prenderà il sopravvento sulla semantica originale della «nuova creazione». L'«abito» diventerà sempre più un *habitus*, nel senso tecnico bourdieusiano di un nuovo sistema disposizionale dello stesso uomo<sup>198</sup>. Tuttavia, perché così sia, il credente dovrà valersi di alcune latenti e «inutilizzate»<sup>199</sup> dotazioni interiori: risorse non guastate dal peccato che un paradigma antropologico così fortemente paolino ancora non prevede. Non c'è ancora una verità originale incorrotta sotto il vestito nuovo del convertito. Quel che resta nel passaggio da un cambio d'abito all'altro non è niente. Non è un'anima candida, non è il tabernacolo vergine del sé: è – se si vuole restare in metafora – una gruccia.

La stessa esortazione a vestire l'uomo nuovo dovrebbe indurre a domandarsi perché, se è vero che Cristo «ha creato» da giudei e gentili «un solo uomo nuovo», se è vero che, morendo al peccato insieme a lui, i credenti si sono fin da quel momento «spogliati dell'uomo vecchio con le sue azioni e [hanno] indossato il nuovo»<sup>200</sup>, questi ultimi sono ora invitati alla ripetizione di un atto che la croce ha già dato come possibilità universale e la conversione ha già guadagnato come realtà singolare? Quante volte insomma ci si deve svestire e vestire? Qualcuno ha fatto notare che la risposta non è difficile: con la sua perfetta condotta il credente deve ora «emergere qual è» e scopo della parenesi è quello di spingerlo alla realizzazione dell'essenza<sup>201</sup>. La logica antropopoietica è

<sup>196</sup> *Eph.* 4, 17-24. Cfr. anche 2, 14-18.

<sup>197</sup> Nel passaggio da *Colossesi* a *Efesini* si perde quasi del tutto. In *Col.* 3, 3-4, l'immagine del «completamento» apocalittico della persona nuova appare con potenza: «Voi infatti siete morti e la vostra vita è ormai nascosta con Cristo in Dio! Quando si manifesterà Cristo, la vostra vita, anche voi sarete manifestati con lui nella gloria».

<sup>198</sup> La definizione più esaustiva si trova in P. BOURDIEU, *Il senso pratico*, Armando, Roma 2005 (ed. or. Minuit, Paris 1980), pp. 88-89.

<sup>199</sup> M. BARTH, *Ephesians 4-6*, Doubleday, Garden City 1974, p. 509.

<sup>200</sup> *Eph.* 2, 15-16; *Col.* 3, 9.

<sup>201</sup> H. SCHLIER, *La lettera agli Efesini*, Paideia, Brescia 1965 (ed. or. Patmos, Düsseldorf 1962), p. 344.



quella per cui, convertendosi (primo cambio d'abito), il soggetto entra in Cristo e veste l'«uomo nuovo»; conducendosi bene (secondo cambio d'abito), egli prende a modello Cristo e foggia l'«uomo nuovo». L'attivazione del modello di ruolo è resa possibile dalla mutazione intercorsa: Cristo è prototipo semantico non dell'uomo in generale ma dell'uomo nuovo ed è questa pregiata macchina antropologica a essere tarata a sua misura. Il resto dell'umanità è realizzato ancora secondo il vecchio modello adamitico.

Se siamo informati su questi immediati sviluppi dell'antropologia paolina, nulla invece sappiamo di quella dei suoi avversari e degli avversari dei suoi eredi. Su quale solida pietra, per esempio, gli «ammaliat[or]i»<sup>202</sup> della chiesa galata fondavano il *loro* universalismo? Non ci è detto. È possibile tuttavia prospettare un'ipotesi a partire dagli elementi noti della loro soteriologia.

Per questi seguaci di Gesù che osservano e insegnano a osservare l'ortoprassi tradizionale giudaica, il requisito essenziale per la salvezza è l'ingresso nel popolo di Dio. Perché un giudeo osservante si salvi occorre che confessi Gesù di Nazareth come il Cristo, mentre per il gentile questa professione di fede non basta, perché, anche nei tempi messianici, deve «farsi proselito in tutto»<sup>203</sup>, osservando la legge di Mosè. Qui si esauriscono i dati in nostro possesso e subentra l'immaginazione. Gli effetti di questa affiliazione etnica sull'antropologia del proselito potrebbero essere stati espressi in termini analoghi a quelli che, nel romanzo conosciuto col titolo di *Giuseppe e Aseneth*<sup>204</sup>, descrivono la conversione al giudaismo della figlia del sacerdote e satrapo del faraone:

«Ecco, da oggi, tu [Aseneth] sarai rinnovata, riplasmata e richiamata in vita (ἀνακαινισθήσῃ καὶ ἀναπλασθήσῃ καὶ ἀναζωοποιηθήσῃ); mangerai il pane benedetto di vita, berrai il calice benedetto di immortalità e sarai unta con l'olio benedetto di incorruttibilità»<sup>205</sup>.

Il riferimento a questo passo di un *midrash* agiografico sulla storia di Giuseppe, che racconta della drammatica affiliazione a Israele della sua sposa, è stato ispirato dalla corrispondenza terminologica con il linguaggio di Paolo e dei paolini, oltre che dal fatto che la conversione di Aseneth è concepita in analogia con l'azione cosmogonica di Dio<sup>206</sup>. Tuttavia pensare la conversione *in analogia* con l'evento unico e irripetibile della creazione è cosa ben diversa dal concepirla, non solo come

<sup>202</sup> Gal. 3, 1.

<sup>203</sup> E.P. SANDERS, *Paolo*, cit., p. 40.

<sup>204</sup> Testo composto presumibilmente in Egitto, forse entro la seconda metà del I sec. a.e.v.

<sup>205</sup> *Jos. Asen.* 15, 5 (trad. it. di D. MAGGIOROTTI, *Giuseppe e Aseneth*, in *Apocrifi dell'Antico Testamento*, a cura di P. SACCHI, Paideia, Brescia 2000, vol. IV, pp. 496-497). Tralascio di discutere la questione assai dibattuta se la triade formulare (pane, calice, olio) alluda o meno a un preciso rituale misterico di iniziazione.

<sup>206</sup> Cfr. *Jos. Asen.* 8, 9; 12, 1 ss.: su questo R.D. CHESNUTT, *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1995, pp. 146-149.

opportunità aperta da una nuova “economia”<sup>207</sup>, ma come *pendant antropologico* di una riconciliazione cosmica e in vista di una riedizione escatologica del progetto. In ogni caso, che fossero o meno interessati a riprendere questo lessico e questa semantica per la loro antropopoiesi messianica, è ipotizzabile che i missionari rivali di Paolo proponessero agli aspiranti credenti la stessa nozione forte di proselita figurata in Aseneth<sup>208</sup> entro un quadro tradizionale di universalismo giudaico: il Cristo ha inaugurato i tempi ultimi in cui anche a voi gentili è data l'opportunità di far parte del popolo di Dio; ma questa partecipazione, come è scritto anche nei profeti, deve avvenire nella fede di Israele, è cioè destinata a darsi nel culto e realizzarsi nell'integrazione al popolo di Israele. Dovete imitare Abramo, che da pagano che era si è fatto ebreo. Dovete *come* ri-nascere, essere ri-creati, dovete ri-nnovarvi e ri-foggiarvi dismettendo le vostre usanze e adottando le nostre. Altrimenti sappiate che «non è conveniente per uom[ini] pi[i], che benedic[ono] con la loro bocca il Dio vivente e mangia[no] un cibo benedetto... »<sup>209</sup> spartire la tavola con voi altri. È solo questione di cultura e di cattivi costumi: per il resto non avete niente che non va.

#### 1.4.3.2. L'oro nel fango: l'uomo gnostico (macchina antropologica n. 6)

L'elemento di differenziazione ontologica costituisce invece un dato ideologico comune a tutta l'antropologia del cosiddetto “gnosticismo cristiano”. In un certo senso si può dire che l’“ilico” e lo “psichico”, a differenza del “gentile” di cui sopra, hanno “tutto che non va” e la determinazione della loro cultura, da questo punto di vista, può essere considerata un tratto soggettivo quasi indifferente. Quando lo scarto tra le diverse forme di umanità si consuma a monte della foggatura culturale dei soggetti, può capitare che i costumi e le condotte figurino da accessori quasi adiaforici dell'umano:

<sup>207</sup> Questo rapporto c'era già nei profeti (cfr. *Isa.* 66, 22-24), benché mancasse completamente il vocabolario della ri-creazione e della ri-nascita del proselito. Ho posto il termine “economia” tra apici perché persuaso dell'assenza di un «significato direttamente teologico» del lemma greco non solo in Paolo e nei paolini, ma, per esempio, anche in autori di secondo secolo come Aristide e Giustino: cfr. G. AGAMBen, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009, pp. 35 ss. Confido di farne un uso controllato anche in seguito.

<sup>208</sup> Il carattere trasformativo della conversione risulta dalla natura «aggressiva» delle clausole di accoglienza e dalla conseguente richiesta di «risocializzazione radicale» inoltrata all'affiliato: si veda la lettura di Aseneth come «convertita paradigmatica» proposta da J.M.G. BARCLAY, *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. - 117 d.C.)*, Paideia, Brescia 2004 (ed. or. University of California Press, Berkeley 1996), p. 207. Si veda anche la descrizione filoniana del proselito in *Virt.* 102-103.

<sup>209</sup> *Jos. Asen.* 8, 5 (trad. it. pp. 475-477).

«Come infatti non è possibile per l'elemento terreno (*choicum*) partecipare della salvezza, perché non è capace di accoglierla, così a sua volta l'elemento spirituale (*spirital*) – cioè essi stessi, a quanto pretendono – non può accogliere corruzione, quali che siano le opere nelle quali si trova implicato»<sup>210</sup>.

L'oro, posto nel fango, resta pur sempre oro<sup>211</sup>. Respingere l'indifferenzismo faziosamente esposto dall'eresiologo<sup>212</sup> come principio di regolazione *tout court* dell'etica gnostica non significa negare la preminenza del dato ontologico nell'antropopoesi degli "spirituali"<sup>213</sup>.

Non si tratterà qui di "antropologia gnostica", non solo perché sarebbe assurdo liquidare in poche pagine il tema sineddótico di tutti questi sistemi speculativi di pensiero<sup>214</sup>, ma anche perché l'esito, certo insoddisfacente, di uno sforzo del genere sarebbe comunque esorbitante rispetto al più ridotto piano discorsivo su cui si è scelto di porsi: sarebbe uno sforzo incoerente. In effetti qui non si è mai inteso trattare dell'"antropologia" di nessuno, se con essa si intende una ricostruzione del pensiero di qualcuno sulle strutture elementari, sulle prerogative e i limiti dell'umano. Si è piuttosto cercato di mostrare come, nelle pagine di alcuni autori, prendano forma discorsi che affermano delle verità differenti sull'uomo a partire da diverse configurazioni del rapporto tra le nozioni di natura umana e umanità, scorgendo nelle diverse soluzioni di ri-regolazione di questa tensione il dato decisivo per la comprensione della formazione del concetto di umanità cristiana. Solidale con tale approccio sarà dunque anche lo spericolato tentativo a seguire di comparazione delle strutture portanti della macchina antropologica gnostica con quella "logocentrica" di Aristotele, "psicocentrica" di Filone e "pneumocentrica" di Paolo.

L'ontogenesi di Aristotele produceva pochi uomini veri e molti scarti. Nel generare la norma per cui era stata predisposta, la macchina sforna-

<sup>210</sup> IRENEO, *Haer.* I 6, 2 (trad. it. di E. BELLINI, *Ireneo di Lione. Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, p. 61).

<sup>211</sup> *Ibidem.*

<sup>212</sup> O dal filosofo; si veda l'analoga critica mossa all'etica gnostica da PLOTINO, *Enn.* II 9, 15. Su questo frequentato versante della polemica cfr. G. FILORAMO, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. 285 ss.

<sup>213</sup> Il «nichilismo morale» come espressione radicale di «rivolta metafisica al mondo» (H. JONAS, *Lo gnosticismo*, SEL, Torino 1973 [ed. or. Beacon Press, Boston 1958], p. 287) è tentazione comune a messaggi di salvezza caratterizzati insieme da forte preoccupazione salvifica e acuto individualismo extramondano. Un certo indifferenzismo etico, o persino sfacciato immoralismo su base religiosa, non coinvolge solo i sistemi gnostici di II sec. e.v., ma più in generale i kerigmi che associano l'interesse eminente per la salvezza all'idea di una differenza essenziale del perfetto, unendo acosmismo (ontologico o escatologico che sia) a trascendentalismo. Il confine teo-psicologico che separa l'etica acosmica paolina del «come se non» (*1 Cor.* 7, 29-30) dall'apatia escatologica di certi euforici tessalonicesi (*2 Thess.* 3, 10-13) e dal libertinismo spudorato da «tutto mi è lecito» di alcuni dei suoi interlocutori corinzi (*1 Cor.* 6, 12) è sottile.

<sup>214</sup> Così già G. QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion*, Origo, Zürich 1951, p. 29.

va regolarmente delle scadenti eccezioni, alcune delle quali finalizzate ad assicurare l'ordinaria riproducibilità del pezzo forte del dispositivo. Nel caso dell'antropologia gnostica, in genere tricotomica nella forma e dicotomica nella struttura e nei principi<sup>215</sup>, non solo il discrimine intraspecifico resta ontologico, ma il rapporto norma/eccezione nella configurazione del prodotto è di fatto analogo: la gran massa dell'umanità, governata dagli elementi antropologici bassi, costituisce un dato eccentrico rispetto

- a) alla matrice originale sovramondana del Dio *Anthropos*;
- b) alla sua copia terrena, Adamo. Per quanto sia il progenitore di tutti gli uomini, ai quali trasmette le tre componenti (carne, anima, spirito) e i due principi (mondano ed extramondano) della sua antropologia, egli è prototipo perfetto solo degli spirituali, dato che la sua vicenda di caduta, conoscenza e redenzione allude al loro esclusivo destino;
- c) a quegli «uno su mille e due su diecimila» dei suoi contemporanei che, secondo la stima di Basilide<sup>216</sup>, sono in condizione di accedere alla gnosi.

Minoranze normali e normative ambedue, il prodotto riuscito del dispositivo di Aristotele è il modello di se stesso, quello gnostico è la copia di una copia: ha due modelli<sup>217</sup>, uno sovraumano (il dio Uomo) l'altro umano (Adamo), entrambi solo a lui connaturali<sup>218</sup>.

Il confronto con l'antropologia della "creazione a immagine" del *Genesis* è un atto dovuto al riconoscimento dalle matrici genesiache del materiale mitico con cui sono composti i racconti antropogonici degli gnostici:

- a) Adamo è plasmato sia a immagine dell'*Anthropos* superiore, nel senso che questi ne costituisce sempre il modello archetipale, sia a somiglianza dei suoi artefici extra-pleromatici, Demiurgo e arconti, poiché costoro gli apportano la loro sostanza psichica<sup>219</sup>;

<sup>215</sup> H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 64; K. RUDOLPH, *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Paideia, Brescia 2000 (ed. or. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1990), p. 144.

<sup>216</sup> L'informazione è desunta da IRENEO, *Haer.* I 24, 6.

<sup>217</sup> A volte tra il Dio ingenerato e l'uomo terreno può succedere che si inserisca un altro Uomo celeste che funziona da intermediario per il modellamento di questo: cfr. H.M. SCHENKE, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1962. Per le origini nella mistica ebraica dell'«*Heavenly Anthropos*» si veda A. DeConick, *Recovering the Original Gospel of Thomas. A history of the Gospel and its Growth*, T. & T. Clark, London 2005, pp. 199 ss.

<sup>218</sup> Nei testi cosiddetti "sethiani" (*Apocrifo di Giovanni*, *Ipostasi degli Arconti*, *Vangelo degli Egiziani*, ecc.) a fungere da modello più ravvicinato è il figlio di Adamo, Seth: dalla generazione cainita di Adamo derivano psichici e illici, da Seth solo i pneumatici in qualità di stirpe spirituale e «razza eletta».

<sup>219</sup> La sua androgenia formale è talora ricondotta al concorso di entrambe le matrici, come nel racconto antropogonico dell'*Ipostasi degli arconti* (NHC [Nag Hammadi Codex] II 4, 87, 14 ss.); altrimenti, ed è il caso ad esempio dell'*Apocrifo di Giovanni* (recen-

- b) il soffio vitale che lo anima può essere sia di natura psichica sia pneumatica;
- c) *patchwork* bio-psichico di accidentata fattura, Adamo è, quanto alla sua componente pneumatica, consustanziale al Dio-uomo celeste.

Qui sta la grande differenza ontologica del progenitore gnostico rispetto a qualunque Adamo giudaico deuterotemplare, e, più in generale, di questo discorso sulla natura umana in rapporto a qualsiasi altro il cui spazio enunciativo sia limitato dal presupposto di un'irriducibilità sostanziale tra Dio e uomo – qualunque uomo. L'Adamo di Filone, che abbiamo descritto «strettamente imparentato»<sup>220</sup> a Dio per effetto della mediazione iconica del *voûς*, resta una creatura «psichica»<sup>221</sup>. Il Filone più prossimo a un Filone gnostico è forse quello che, nell'*Erede delle cose divine*, così combina *Genesi* 1 e 2:

«Così, ci sono due generi di uomini (διττὸν εἶδος ἀνθρώπων): quello di coloro che vivono fondandosi sullo spirito divino e sul ragionamento e quello di coloro che vivono fondandosi sul sangue, la carne e il piacere. Quest'ultimo genere è cosa plasmata di terra; il primo, invece, è impronta somigliante all'immagine divina. Ora questa nostra massa di fango plasmata, imbevuta di sangue, ha assoluto bisogno dell'aiuto di Dio...»<sup>222</sup>.

Questa «massa foggiate dal fango» siamo noi, nel senso di «tutti noi», ma tale dualismo va collocato «internamente all'uomo» e non già riportato, gnosticamente, «in seno all'umanità»<sup>223</sup>. Oppure deve esservi ricondotto con giudizio. Il fatto che ogni anima umana sia fatta di sangue e di soffio<sup>224</sup>, cioè che ogni uomo sia un misto di principi alti e bassi, si traduce in una distinzione intraspecifica di natura etica tra chi si orienta verso il basso e chi vira verso l'alto. Questa idea di una duplice orientazione morale dell'umanità, che Filone platonizza dicendo che «alcuni uomini sono nati amici dell'anima, altri del corpo»<sup>225</sup>, non è senza conseguenze a livello di natura umana, ma non ha fondazione ontologica. Tra gli gnostici, invece, l'etica è chiamata a rispecchiare la non connaturalità degli agenti morali.

sione lunga), l'*Anthropos* superiore fornisce il modello dell'Adamo androgino nelle sue parti sia maschili sia femminili, mentre gli arconti lo dotano della loro sostanza psichica (NHC II 1, 15, 2-9).

<sup>220</sup> FILONE, *Decal.* 134; *Opif.* 146.

<sup>221</sup> Aseguato, immortale e consustanzialmente teomorfo è solo l'Adamo noetico, che è l'Idea dell'*ādām* psico-fisico e la cui progettazione il platonismo biblico dell'alexandrino fa precedere alla plasmazione e all'animazione dell'effettivo progenitore dell'umanità – l'*ādām* singolare come individualizzazione dell'idea generale di uomo: cfr. *Opif.* 69-71 e 134-135.

<sup>222</sup> *Her.* 57-58 (trad. it. di R. RADICE, *L'eredità delle cose divine e la divisione in parti uguali e contrarie*, in *Filone*, cit., p. 1247).

<sup>223</sup> K. BERTHELOT, *L'humanité*, cit., p. 201.

<sup>224</sup> Così in *Det.* 80-83; cfr. anche *Her.* 64; *Spec.* IV 123. I riferimenti sono a *Lev.* 17, 11 (sangue) e *Gen.* 2, 7 (soffio).

<sup>225</sup> FILONE, *Deus* 55 (trad. it. di C. MAZZARELLI, *L'immutabilità di Dio*, in *Filone*, cit., p. 697).

Il confronto sin qui imbastito instilla già il sospetto che nei testi gnostici non ci si imbatteva facilmente in una figura divenutaci ormai familiare: per gli gnostici non c'è l'“uomo vero”, sia nel senso di un uomo la cui psicologia compiuta e anatomia perfetta sono poste a servizio della comunità politica (Aristotele), sia nel senso di un uomo la cui condotta morale/status religioso attualizza per modo di eccellenza le potenzialità disposte dal suo essere (Filone). Non c'è un uomo vero che figuri da campione della categoria, ben piantato al centro dello spettro semantico, e tante altre forme di umanità che si dispongono tra il centro e l'estrema periferia del significato: c'è solo il “vero uomo”, cioè colui che ospita il quid sostanziale dell'umano, cioè del divino, e a esso è fatto corrispondere. Tutti gli altri non sono semplicemente lontani da lui: non connaturali, sono del tutto estranei a lui.

Anche l'uomo nuovo di Paolo, il “pneumatico”, è totalmente altro dai suoi conspecifici. In comune con l'antropopoiesi gnostica la «καὶνὴ κτίσις» ha sia l'idea di un cambio di natura essenziale per colui che passa su un piano diverso dell'esistente a seguito di una rivelazione di natura salvifica, sia la connessione di dualità antropologica e antropologia dualistica che da questo evento origina. La differenza sta nel rapporto tra questi due dati. La diade antropologica di Paolo, formalmente risolta in una tetradè (uomo psichico/uomo pneumatico, uomo interiore/uomo esteriore), non ha una fondazione ontologica che preceda il cambio di dominio sull'essere imposto dall'evento messianico; inoltre la sua attivazione non poggia che sull'assenso dato o sulla resistenza opposta dal soggetto alla sua integrazione nell'avvicendamento cosmico in corso. Nel momento in cui il credente accorda il suo consenso, lo spirito rilascia quella caparra che è l'atto di nascita sia della creatura nuova (antropogenesi spirituale) sia dell'uomo interiore (ontogenesi spirituale).

Acquisendo la gnosi, lo gnostico ri-nasce nel senso che, per effetto di una conoscenza trasformante il suo stato ordinario di esistenza<sup>226</sup>, si ri-conosce in qualcosa che era prima ancora della sua stessa nascita come persona fisica. Realizza che lui come soggetto, l'oggetto e il mezzo di conoscenza sono consustanziali, e che la storia di questa ontologia condivisa risale la sua vicenda di singolo uomo, dell'umanità in generale e del mondo, le trascende tutte e si ferma alle origini dell'essere. L'atto conoscitivo soterico, da cui ha avvio il processo individuale di redenzione, può avere a sua volta un *a quo* nell'evento corrispondente al rilascio di una rivelazione salvifica da parte di una figura di redentore. Entrambe poi, gnoseologia e rivelazione gnostica, affondano le loro premesse nelle vicende drammatiche accadute alla periferia del pleroma. C'è insomma una storia del mondo, una storia della rivelazione e una storia della salvezza rit-

<sup>226</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le Dieu Inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris 1954, vol. IV, p. 212.



mate da eventi accaduti prima, fuori e all'insaputa dell'organismo biologico umano dello spirituale, che determinano le condizioni per l'operazione della gnosi. Ciò che è fin dall'inizio "in vicenda" è quella realtà elementare ed essenziale che, se ci poniamo dal punto di vista del soggetto conoscente, si può a buon diritto designare come il Sé gnostico.

Realtà entrambe connesse a operazioni soteriche in sé trasformanti, il Sé paolino ha un inizio che coincide con questa metamorfosi, quello gnostico no. L'esistenza del primo si spiega con la recente comparsa, sotto la frusta casacca mortale, di una nuova natura, laddove quella del secondo si lega al rinvenimento, in fondo a un più tardo imballaggio ilico-psichico, di una natura che è sempre stata. A questa differenza in termini di antropologia dualistica corrisponde una diversa configurazione della dualità antropologica. La gnosi produce il rinnovamento spirituale di uomini vecchi come l'eternità: non fabbrica uomini nuovi. Il vangelo di Paolo e dei paolini, invece, si disinteressa dell'uomo vecchio, lo dismette come un abito sdrucito e lo soppianta con la «nuova creazione». «Paolo non conosce alcuna nozione dell'uomo nuovo come uomo vecchio rinnovato»<sup>227</sup>. Per conoscerla avrebbe dovuto postulare una verità originale incorrotta sotto il vestito nuovo del convertito. Avrebbe dovuto assicurare la parola evangelica alla solida pietra di una qualche risorsa interiore rimasta inviolata dal peccato che mortifica, dai costumi che non salvano, anzi guastano, dalle culture che traviano. Avrebbe così ottenuto quella realtà stabile, oggettiva, universale, autentica e indipendente che accomuna tutti gli esseri umani, a prescindere dalle loro culture, e su cui il messaggio del vangelo avrebbe potuto far gioco per attecchire. Avrebbe potuto trovarla, ma non l'ha cercata perché Cristo stava tornando e bisognava febbrilmente lavorare a produrre un'umanità pronta ad accoglierlo: il segreto non stava nel guardarsi dentro per scoprirsi fuori, ma nello scrutare il cielo e guardare avanti.

<sup>227</sup> «Per la rappresentazione dell'ἄνθρωπος abbiamo [...] tutta una serie di paralleli nelle fonti gnostiche. Tuttavia in quelle fonti non c'è, e non può essere altrimenti, una nozione di uomo vecchio e di uomo nuovo e questo perché l'uomo interiore, il Pneuma-Eikon nell'uomo, è l'uomo per eccellenza. Nella gnosi il primo uomo, l'uomo pneumatico caduto dal cielo, dunque l'uomo vecchio, deve essere sempre anche il nuovo. Altrimenti la redenzione nella gnosi sarebbe impossibile. Naturalmente nella gnosi si può anche parlare di un rinnovamento dell'uomo interiore, il che in ogni caso non cambia che ciò che deve essere rinnovato è l'uomo celeste, il Pneuma-Eikon. Ciò che nella gnosi dovrebbe corrispondere all'uomo vecchio della tradizione paolina sarebbe pertanto qualcosa come le parti non pneumatiche dell'uomo, il corpo o l'anima in quanto entità ostile a Dio donata dalle potenze terrene. Tuttavia le fonti gnostiche non conoscono la denominazione di παλαιός ἄνθρωπος per quelle parti dell'uomo e Paolo, d'altro canto, non conosce alcuna nozione dell'uomo nuovo come uomo vecchio rinnovato» (J. JERVÉL, *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, p. 241).

#### 1.4.4. "Uomini interiori cristiani", ovvero il giro lungo della mistica

##### 1.4.4.1. Un falso amico? Il *pe* del Vangelo secondo Tommaso (ancora macchina antropologica n. 5)

Un'altra cosa accomuna l'antropopoiesi di Paolo e quella gnostica: il fatto di non fornire punti d'appoggio ad alcuna legge di natura, nel senso di una legge

«scritta e scolpita nell'anima di ogni uomo, poiché essa non è altro che l'umana ragione che ci ordina di agire rettamente e ci vieta di peccare. Invero questa norma della ragione umana non può avere forza di legge se non perché è voce e interprete di una ragione più alta, a cui devono essere soggette la nostra mente e la nostra libertà. [...] Dunque ne consegue che la legge di natura sia la stessa legge eterna, insita in coloro che hanno uso di ragione, e che per essa inclinano all'azione e al fine dovuto: essa è la medesima eterna ragione di Dio creatore e reggitore dell'intero universo»<sup>228</sup>.

Questo passaggio dell'enciclica *Libertas, praestantissimum*, licenziata il 20 giugno 1888 da papa Leone XIII, fornisce una definizione chiara e concisa della concezione cattolico-tomista della legge naturale. Visualizza il punto di fuga di un lungo ragionamento che porta ormai a intravedere, nella stabilizzazione assoluta dei contenuti della rivelazione cristiana in una natura umana prescrittiva e universalmente disposta, le condizioni discorsive che hanno reso possibile l'emergenza della nozione di umanità cristiana. Se si vuole comprendere come i credenti in Cristo siano giunti a rivendicare l'esclusiva delle forme passate, presenti e future di vita umana, bisogna reperire nei loro testi qualcosa di concettualmente assai prossimo alla figura argomentativa descritta dal pontefice: una natura che parli con voce di legge.

In Paolo l'idea di una legge «scritta nei cuori» compare solo in *Romani* 2, nel senso della possibilità di un'adesione prolettica del sentimento o della ragion pratica pagana ad alcune disposizioni morali fondamentali e riepilogative della legge mosaica. Quel passo non dice tuttavia niente della maniera in cui tale istanza normativa opera, tace sulla fonte della sua autorità e della sua forza coattiva. Quale meccanismo consente ai pagani di «agire rettamente», «vieta(ndo loro) di peccare»? D'altra parte, l'etica che Paolo vuole connessa alla partecipazione del credente al pneuma non ha nulla a che vedere con «l'attività con cui la ragione umana orienterebbe le inclinazioni naturali facendole corrispondere ai fini stabiliti nel progetto del dio creatore»<sup>229</sup>. Una cosa è lo spirito, in dote al credente, un'altra la ragione, comune a tutti: mentre l'attività della seconda risulta talora accordarsi con i piani dell'«eterna ragione di Dio», il primo rispon-

<sup>228</sup> *Libertas, praestantissimum*. 20 giugno 1888. Enciclica, in *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. Leone XIII (1878-1903), parte prima: 1878-1891*, a cura di U. BELLOCCHI, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, vol. V, pp. 316-317.

<sup>229</sup> S. POLLO, *La morale*, cit., p. 79.



de a un regime normativo diverso da quello che *eternamente* promana dal fattore e ordinatore del mondo, vale a dire quello *attualmente* instaurato dal Cristo. Non c'è alcun rapporto dunque, e tantomeno identità, tra la legge naturale di Paolo di Tarso e quella di Leone XIII: si tratta di due discorsi diversi. Il vangelo dell'apostolo non trova stabilizzazione nella sfera di applicazione delle sue norme, il cristianesimo del papa romano sì.

Si può pensare, d'altro canto, che dal Sé acosmico gnostico possa emanare una legge naturale di condotta umana come parte dell'ordine naturale?

«C'è certamente una legge di creazione, ma ciò che è straniero nell'uomo non deve alcuna fedeltà a colui che ha creato il mondo; e né la sua creazione, sebbene circonda l'uomo in modo incomprensibile, né la sua proclamata volontà offrono le norme con le quali l'uomo isolato può fissare il suo cammino. Ne consegue l'argomento antinomico degli Gnostici in quanto puramente negativo: come tale non stabilisce altro che le norme del regno non spirituale non sono obbligatorie per colui che è dello spirito»<sup>230</sup>.

Le norme del regno spirituale sono del resto sconosciute e non possono dunque fissare obblighi positivi per lo spirituale medesimo. Non basta, in sostanza, presupporre un uomo interiore garante di una verità interiore per fissare a livello di natura umana il contenuto salvifico di una rivelazione: occorre al contempo presumere che questa realtà spirituale, con la verità metafisica di cui è latrice, dimori da sempre dentro il composto bio-psichico umano, sia accessibile a tutti e in sintonia con l'unico ordine che ovunque regna. Una ricognizione estensiva del *Leitmotiv* dell'«uomo interiore»<sup>231</sup> nella letteratura filosofica e religiosa del tempo – e del relativo corredo di tecniche mistico-soteriche, programmi pedagogici, etiche ed estetiche dell'esistenza (rigenerazioni, riconoscimenti, ritorni, raccoglimenti, ripiegamenti su di sé, ecc.) – rischierebbe perciò di aprire un dossier ideologico più vasto di quello che rinuncia a dissolvere la matrice antropogenetica dell'umanità cristiana nel *mare magnum* delle assonanze con le varie (medioplatoniche, gnostiche, ermetiche) tecnologie del «*Noli foras ire, in te ipsum redi*»<sup>232</sup>. Ecco qui un bel caso di assimilazione equivoca:

<sup>230</sup> H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 288.

<sup>231</sup> Per intendersi, à la A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu*, cit., pp. 211 ss.

<sup>232</sup> AGOSTINO, *Ver. rel.* 39, 72. La bibliografia sull'argomento «Dio e Verità in se stessi nella filosofia e nella spiritualità tardoantiche» è piuttosto vasta. Mi limito a segnalare: G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, Einaudi, Torino 2006 (ed. or. Odile Jacob, Paris 2005), pp. 7 ss., sul cui sfondo c'è il M. FOUCAULT de l'*Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Gallimard, Paris 1984, de l'*Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Gallimard, Paris 1984, e de *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, Gallimard, Paris 2001; R. SORABJI, *Soul and Self in Ancient Philosophy*, in *From Soul to Self*, a cura di M.J.C. CRABBE, Routledge, London 1999, pp. 8-32; H. CHADWICK, *Philosophical Tradition and the Self*, in *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, a cura di G. BOWERSOCK, P. BROWN, O. GRABAR, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999, pp. 60-81; A. CHARLES-SAGET (a cura di), *Retour, repentir et constitution du soi*, Vrin, Paris 1998.

«Dice Gesù: “Se coloro che vi trascinano vi diranno: ‘Ecco il regno è nel cielo’, gli uccelli del cielo vi precederanno; se invece diranno che è sotto la terra, verranno i pesci del mare e arriveranno prima di voi: e il regno dei cieli è dentro di voi e fuori. Colui che conosce se stesso lo troverà, e quando voi conoscerete voi stessi saprete che siete figli del Padre vivente. Se invece non conoscerete voi stessi, siete nella povertà e voi siete la povertà”»<sup>233</sup>;

«Dice Gesù: “Colui che conosce tutto ma manca di conoscere se stesso è manchevole in tutto”»<sup>234</sup>;

«Dice Gesù: “Quando prenderete coscienza di questo (che è) dentro di voi, quello che avete vi salverà. Se non avete questo in voi, ciò che non avete in voi vi ucciderà”»<sup>235</sup>.

Questi tre detti del *Vangelo di Tommaso* (Siria orientale, 120 e.v. ca.<sup>236</sup>) sembrano particolarmente illuminanti sul genere di uomo interiore che si sta cercando: una realtà metafisica intima e nascosta che richiede di essere raggiunta e riconosciuta quale nucleo autentico e immortale del deperibile composto umano, titolare di una verità su se stessa, su Dio e sul mondo<sup>237</sup> che di per sé salva. Questa soteriologia, che è di tipo cognitivo al pari di quella dei primi testi gnostici coevi alla raccolta tommasina, senza essere *eo ipso* gnostica, è trasparente in *Th. 70*: la salvezza sta tutta nell’acquisizione del «questo (che è) dentro». Di che cosa si tratta? Due diverse macchine antropologiche si attivano a seconda del significato che si conferisce al laconico *pe* (dimostrativo: “questo”) dell’unico testimone copto.

Stando alla prima, *pe* è una realtà che sta dentro la persona, nel senso di *ogni* persona. Essa può essere a sua volta personificata, come nel caso dell’«uomo interiore» di Paolo, soprattutto se si considera che l’immanenza di *pe* è spiegabile con l’individualizzazione tramite caduta nel singolo uomo dell’«uomo a immagine» con i suoi attributi teomorfi-

<sup>233</sup> *Th. 3* (POxy 654, 9-21; trad. it. di M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, Carocci, Roma 2011, p. 61).

<sup>234</sup> *Th. 67* (NHC II 2, 45, 19-20; trad. it. p. 91).

<sup>235</sup> *Th. 70* (NHC II 2, 45, 29-33; trad. it. p. 93).

<sup>236</sup> È il termine cronologico ipotizzato da A. DECONICK, *The Original Gospel of Thomas in Translation With a Commentary and New English Translation of the Complete Gospel*, T. & T. Clark, London 2006, p. 8, sul quale invero si è lontani dal registrare unanime consenso.

<sup>237</sup> Si rileva una tensione tra conoscenza olistica e conoscenza salvifica di sé: la prima, senza previa acquisizione della seconda, è nulla, il che non significa considerare nociva o indifferente la conoscenza universale, ma ritenere che per accedere al tutto occorre passare dal sé, nel senso indicato nel passo affine di un altro scritto appartenente alla tradizione letteraria tommasina, il *Libro dell’Atleta Tommaso* (prima metà III sec. e.v.): «Sarai chiamato il conoscitore di se stesso. Colui infatti che non ha conosciuto se stesso, non ha conosciuto nulla. Chi però ha anche conosciuto se stesso è anche pervenuto alla conoscenza riguardo alla profondità del tutto» (NHC II 7, 138, 15-18). È possibile cogliere in *Th. 67* echi di una polemica contro forme a noi ignote di conoscenza superiore di cui si presumevano in possesso gruppi religiosi in competizione con quello tommasino: così M. GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, cit., p. 208.

ci<sup>238</sup>. In questo modo, il *pe* di Tommaso, icona divina preesistente, sarebbe un dispositivo antropogenetico analogo al *voûç* di Filone e completamente altro rispetto all'uomo interiore paolino di 2 *Corinzi* 4, 16, creato da zero nello spirito: questo è nuovo, quello, più che vecchio, è senza tempo; questo è fatto daccapo nell'*eschaton*, quello è riemerso dal *prologos*; il secondo dovrà attendere di vestire il suo corpo risorto per «port[are] l'immagine dell'uomo celeste»<sup>239</sup> che il primo reca già impressa in sé<sup>240</sup>. Forse ci siamo: questa figura nascosta potrebbe essere l'uomo che stiamo cercando.

Esiste però un'altra possibilità, una diversa e più persuasiva “ermeneutica del *pe*”<sup>241</sup>. Il *pe* non corrisponde affatto all'uomo interiore, ma a qualcosa il cui possesso risulti necessario per la trasformazione e l'unione mistica del soggetto con la sua immagine celeste. Tutto il processo sotterrico sopra descritto riguarderebbe dunque non il *pe*, ma la “semplice” anima, il *pe* dovendosi piuttosto identificare con qualcosa che si aggiunge al normale composto bio-psichico dell'uomo per assistere l'anima nel suo itinerario di salvezza. In altri termini: se tutti gli uomini hanno l'anima, solo i mistici tommasini, a partire da un certo momento – iniziazione rituale? –, guadagnano il *pe*, «grande ricchezza»<sup>242</sup> per pochi, come solo gli spirituali di Paolo hanno in dote il pneuma. Ancora una volta la detenzione esclusiva, da parte di un gruppo ristretto di uomini, di un cruciale elemento antropopoietico sospende la connaturalità degli agenti morali, dicotomizzando l'umanità in forme ontologicamente distinte. Realtà metafisica interiore, virtualmente guadagnabile da tutti, l'uomo interiore tommasino resta lontano dal nostro ideale di uomo. Il soggetto che lo incorpora è ancora troppo sovradeterminato per interessarci.

#### 1.4.4.2. Un vero amico: «l'uomo interiore» di Massimilla e il debutto della macchina “cristiano-logica” (modello *deluxe* della macchina antropologica n. 4)

Diverso il caso di un altro tipo di “uomo interiore”. Questi fa la sua comparsa verso il terzo quarto del secondo secolo, a Patrasso, nel petto

<sup>238</sup> Luminosità (*Th.* 11, 3; 24, 3; 50, 1; 83), integrità sessuale prelapsaria (*Th.* 11, 4; 22, 4-7), ecc. Almeno in un caso Gesù è plausibilmente identificato con questo Uomo celeste (*Th.* 77; trad. it. p. 95) Sono riflessi di un misticismo che alligna nella tradizione esegetica giudaico-ellenistica sull'antropogonia genesiaca i cui riscontri filoniani abbiamo segnalato e quelli paolini fuggacemente intravisto: cfr. A. DECONICK, *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, Brill, Leiden 1996.

<sup>239</sup> 1 *Cor.* 15, 49.

<sup>240</sup> «Dice Gesù: “Le immagini sono manifeste all'uomo, ma la luce che è in esse è nascosta nell'immagine della luce del Padre. Egli sarà manifesto, ma la sua immagine sarà nascosta dalla sua luce”» (*Th.* 83; trad. it. p. 97).

<sup>241</sup> Si veda A. DECONICK, *Recovering*, cit., pp. 213-224; su *Th.* 70 cfr. EAD., *The Original Gospel*, cit., p. 225.

<sup>242</sup> *Th.* 29.

prima di un aristocratico dedito alla filosofia<sup>243</sup>, poi di sua cognata, una nobildonna greca:

«So, Massimilla, figlia mia, che tu sei spinta a resistere a tutta la seduzione del rapporto matrimoniale, desiderosa di allontanarti da un genere di vita disdicevole e contaminato. Questo appunto occupa da tempo la mia mente; ma ora desidero testimoniare qual è la mia intenzione. Ti scongiuro, Massimilla, non lo fare. Non dare ascolto alle minacce di Egeate, non darti vinta alle sue parole, non temere i suoi disdicevoli disegni, non cadere vittima delle sue lusinghe, non cedere ai suoi impuri discorsi [...] Quanto io stimavo dirti mi è sfuggito: io infatti non mi adagerò fino a quando non avrò portato a compimento l'opera vista, che si avvererà per mezzo tuo»<sup>244</sup>.

Massimilla è la sposa del governatore d'Acacia, Egeate. Come il fratello di lui, Stratocle, si è da poco convertita alla fede in Cristo per merito dell'apostolo Andrea, il protagonista degli omonimi *Atti*, nonché l'appassionato oratore che tiene questo discorso. Le «minacce», le «lusinghe», i «disdicevoli disegni» di Egeate sono nient'altro che elementi della disperata strategia di un marito sconvolto dall'oltraggiosa follia<sup>245</sup> di sua moglie, che, d'improvviso, plagiata da un detestabile «straniero (ξένος)»<sup>246</sup>, si vota alla completa astinenza sessuale<sup>247</sup>. Lo spettacolo cui si allude - «l'opera vista, che si avvererà per mezzo tuo» - consiste nella riparazione da parte di un'altra donna del peccato originale di Eva<sup>248</sup>. Poi il futuro martire cambia registro e interlocutore:

«Felice te, o natura (ὡ φύσις), che sei stata salvata perché sei stata forte e non ti sei nascosta! Felice te, o anima (ψυχή), che gridi ad alta voce quanto hai patito, e ritorni in te stessa (ἐπανιοῦσα ἐφ' ἑαυτήν)! Felice te, o uomo (ἄνθρωπε), che riconosci ciò che non è tuo e aspiri a ciò che è tuo! Felice te, che ascolti quanto è detto perché sei più grande delle cose pensate o dette! Riconosci che tu sei più potente delle cose che sembra ti sorpassino, più bello di quelli che ti gettarono nell'ignominia, di quelli che ti portarono in prigione. Comprendendo, o uomo, tutto ciò in te stesso, e cioè che tu sei immateriale, santo, luce, affine a colui che non è generato, che sei ragionevole, celeste, limpido, puro, al di sopra della carne, al di sopra del mondo, al di sopra dei capi, al di sopra delle potestà, sui quali tu stai in tutta verità, allora tu comprendi la tua condizione e ricevi quella piena comprensione per la quale tu eccelli: vedendo il tuo volto ne tuo essere, spezza tutte le tue catene [...] È in riferimento a te, Massimilla, che ho detto queste cose [...] Non curarti, Massimilla, delle minacce di Egeate, sapendo che abbiamo un Dio che ha misericordia di noi. Non ti smuovano le sue vuote parole: rimani casta»<sup>249</sup>.

<sup>243</sup> *Act. Andr. gr.* 7 e 9.

<sup>244</sup> *Act. Andr. gr.* 37 (5) (trad. it. di L. MORALDI, *Atti di Andrea, in Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti degli Apostoli*, a cura di ID., Piemme, Casale Monferrato [AL] 1994, vol. II, pp. 1415-1416).

<sup>245</sup> *Act. Andr. gr.* 24.

<sup>246</sup> *Act. Andr. gr.* 25, 1; 36, 12.

<sup>247</sup> *Act. Andr. gr.* 14, 14-16.

<sup>248</sup> *Act. Andr. gr.* 37 (5), 20-29; 39, 2-5.

<sup>249</sup> *Act. Andr. gr.* 38 (6), 1 - 39 (7), 7 (trad. it. pp. 1416-1417).

Infine, non disdegnando di ricorrere anche lui, il santo, a ricatti e minacce per fortificare l'astinente, Andrea così conclude:

«Supplico dunque il tuo uomo saggio, che è in te, (Δέομαι σοῦ οὖν τοῦ φρονιμοῦ ἀνδρός) di perseverare nella giusta visione intellettuale. Ti supplico di preservare l'invisibile intelligenza che è in te (τοῦ μὴ φαινομένου νοῦ). Ti prego di amare Gesù Cristo e non lasciarti andare verso ciò che è basso. Aiuta anche me che ti chiamo in aiuto come uomo, affinché io diventi perfetto. Aiuta anche me affinché tu conosca la tua vera natura»<sup>250</sup>.

Immanente a ogni uomo è un principio metafisico acronico («ἀναρχος») che il testo sembra chiamare indifferentemente «anima (ψυχή)», «intelletto (νοῦς)», «spirito (πνεῦμα)», «uomo (ἄνθρωπος)»<sup>251</sup>, precipitato già nel corpo dei protoplasti a seguito di una caduta dal movente e dalle dinamiche imprecisati<sup>252</sup>. L'essere umano, la cui condizione è determinata sfavorevolmente da un concorso di forze demoniache e realtà negative (tempo, movimento e divenire<sup>253</sup>), è all'oscuro della verità circa il suo essere-nel-mondo. La situazione muta nel momento in cui una tale presa di coscienza viene suscitata dalla rivelazione di un uomo eccezionale divinamente inviato (Andrea), che accompagna poi il soggetto in un cammino di riscatto descritto nei termini di una maieutica spirituale: l'uomo interiore, ridestato da una parola divina a lui congenere («συγγενής») <sup>254</sup>, richiede di essere portato alla luce<sup>255</sup> e assistito anche dopo la nascita.

L'evento antropogenetico non è senza conseguenze a livello ontologico: l'apostolo, il convertito e tutti coloro che hanno avuto accesso alla sua stessa conoscenza si trovano ad essere «συγγενεῖς» tra loro<sup>256</sup>, per effetto di quella comune identificazione delle loro persone fisiche con i rispettivi uomini interiori che li rende connaturali a Dio<sup>257</sup>. Il parto non può restare senza ricadute etiche, dato che la scoperta dell'essere invisibile richiede che si viva in funzione sua, adottando una condotta che gli si confaccia: contrastare e fuggire tutto ciò che gli è avverso, nemico, straniero in quanto realtà «esteriore (ἐκτός)»<sup>258</sup> in forza di un

<sup>250</sup> *Act. Andr. gr.* 41 (9) (trad. it. p. 1418). Sull'antropologia di questo testo si è diffuso J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae. Praefatio - Commentarius (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 5)*, Brepols, Turnhout 1989, pp. 287 ss. Qui ci si limiterà a rilevare gli aspetti più interessanti per la presente indagine.

<sup>251</sup> Nel discorso rivolto a Stratocle l'apostolo interpella direttamente il suo «uomo interiore (ὁ ἐν σοὶ ἄνθρωπος)» (*Act. Andr. gr.* 7, 19).

<sup>252</sup> *Act. Andr. gr.* 39 (7), 2.

<sup>253</sup> *Act. Andr. gr.* 33 (1), 6-9.

<sup>254</sup> *Act. Andr. gr.* 10, 1-2; 43 (11), 5-6; 47 (15), 3.

<sup>255</sup> *Act. Andr. gr.* 7; 9.

<sup>256</sup> *Act. Andr. gr.* 9, 16; 37 (5), 17; 40 (8), 13.

<sup>257</sup> *Act. Andr. gr.* 38 (6), 10; 62, 10.

<sup>258</sup> *Act. Andr. gr.* 57, 1-4.

enocratismo che investe soprattutto l'alimentazione, la sessualità e i beni materiali<sup>259</sup>.

A proposito di questo testo, Festugière rilevava come la dottrina dell'uomo interiore si legasse non all'apparizione di un uomo nuovo, ma all'estroversione, per presa di coscienza, di una realtà atemporale identificabile col  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ <sup>260</sup>. D'altra parte, se si parla di  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ <sup>261</sup>, si deve ricordare che da una buona manciata di secoli questa facoltà superiore della vita psichica tramite cui, dai socratici in poi, si è sempre acceduto al divino, e che al divino è sempre stata in qualche modo connaturale, non è più una capacità sperequata. Una predicazione che parla al  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  è di per sé un discorso universalmente accessibile:

«Queste cose le ho dette a te [Massimilla] e ad ognuno che ascolta, se vuole ascoltare»<sup>262</sup>.

Ci possono essere inclinazioni caratteriali al bene o al male, che predispongono gli eroi del racconto al ruolo glorioso che andranno a rivestire da neofiti o al destino tragico che incontreranno da irredenti – Massimilla è donna di rango già incline alla continenza, Stratocele è un filosofo dai modi aggraziati, Egeate è un disastro su tutta la linea –, ma sono escluse ontologiche predeterminazioni sul modello dell'antropologia gnostica<sup>263</sup>. D'altra parte, la connaturalità tra la parola dell'apostolo e il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  dei discepoli attesta la coincidenza tra la verità della rivelazione e la verità della natura umana. La distinzione di nature tra gli evangelizzati e i renitenti non ha fondazione ontologica anteriore alla ricezione del messaggio e la sua instaurazione si traduce nell'identificazione dei primi con quell'invisibile e divino tabernacolo della personalità di ogni essere umano che gli altri ignorano e combattono: il neofita non può dirsi sovradeterminato da alcun principio antropologico che non riposi anche sotto il cuore indurito dei non convertiti.

Forse, per la prima volta dalla comparsa dei seguaci di Gesù, un principio antropogenetico notifica il credente come prototipo semantico della sua specie: la macchina che produce l'umano diviene così una macchina "cristiano-logica". È innegabile che questo intelletto sia un'autentica agenzia di morale (rigorista) cristiana. Quando il nucleo più prezioso della natura umana esige che l'agente morale si conduca in modo conforme ai fini di una rivelazione a essa stessa congenere, si è

<sup>259</sup> *Act. Andr. gr.* 56, 5-20.

<sup>260</sup> A.-J. FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu*, cit., p. 231; anche J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*, cit., p. 180.

<sup>261</sup> Non c'è ragione di ritenere che l'autore intenda distinguere tra l'unica realtà protologica, alla cui caduta brevemente allude (*Act. Andr. gr.* 37 [5], 22-24), e le altre categorie antropologiche alternate con disinvoltura retorica. Dopo averle passate in rassegna, Prieur riconosce che «negli AA i termini appena esaminati parrebbero essere praticamente sinonimi» (J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*, cit., pp. 331-334).

<sup>262</sup> *Act. Andr. gr.* 42 (10), 1 (trad. it. p. 1418).

<sup>263</sup> J.-M. PRIEUR, *Acta Andreae*, cit., p. 309.



in presenza di una stabilizzazione assoluta del messaggio religioso nella natura del suo universale destinatario: con un secolo e più di ritardo dall'Enos filoniano – ritardo condizionato dall'attesa parusiaca – anche tra i credenti in Cristo si registra l'assai redditizia sovrapposizione tra l'essere umano individuato dal suo *proprium* psicologico e quello identificato dal suo credo<sup>264</sup>.

1.4.5. «*Anima naturaliter christiana*», ovvero il giro corto di Tertulliano (modello base della macchina cristiano-logica)

Quinto Settimio Tertulliano è un arcinemico della gnosi. Non è nemmeno il tipo di intellettuale cristiano sospettabile di nutrire simpatie per le speculazioni ermetiche. Conosce il greco, ma, da buon africano di lingua latina, è probabilmente all'oscuro della mistica giudaico-ellenistica sull'uomo a immagine: non è un caso che nei suoi testi non vi sia traccia dell'eterogenea dottrina dell'uomo interiore. Il più citato stabilizzatore del cristianesimo antico è in effetti refrattario all'esplorazione analitica del composto bio-psichico umano, per non parlare della sua sovrana indifferenza per le teorie misticheggianti sulle regioni cosmiche. Nel suo linguaggio, è stato scritto, questo mondo è il solo ambito in cui vive l'uomo («*totum hoc in quo sumus*») e l'anima è la dimensione che da sola esaurisce la sua essenza integrale («*totum hoc quod sumus*») <sup>265</sup>. Quale materiale probatorio su Dio, egli attinge ai soli concetti di "anima" e di "mondo": un mondo creato dall'unico Dio e un Dio irriducibile all'ontologia delle dotazioni psicologiche e intellettuali dell'uomo. In comune con un altro intellettuale conquistato al vangelo, Giustino di Neapolis, non ha la grandiosa idea di una diffusione seminale del *logos* divino nel mondo, ma solo la convinzione che la vera nozione di Dio, inerente a una forma universale di sapere morale naturalmente disposta<sup>266</sup>, sia conoscibile, oltre che per il tramite della rivelazione, anche grazie alla testimonianza della natura. Qui non sono in gioco complicati processi razionali che disegnano itinerari mistici, psicanodie, anacoresi, anamnesi di un principio divino caduto: in ballo

<sup>264</sup> Questa "verità della natura umana" include tratti nettamente anticosmici, laddove quella che si affermerà nella "ortodossia" cristiana finirà con l'escludere – non senza ambiguità – l'anticosmismo: questo per dire che il prodotto finito di questa macchina antropologica non deve essere inteso come il *missing link* tra l'uomo nuovo di Paolo e dei paolini e l'uomo *naturaliter* cristiano a venire.

<sup>265</sup> P.A. GRAMAGLIA, *Tertulliano. La testimonianza dell'anima*, Edizioni Paoline, Roma 1981, p. 108. I riferimenti sono a TERTULLIANO, *Marc.* I 10, 4. Anche in *Test.* 1, 5 l'anima sussume in sé «tutto ciò che costituisce l'uomo (*totum quod est hominis*)».

<sup>266</sup> Sulla dottrina giustinea delle «nozioni naturali (φυσικαὶ ἐννοιαί)», di provenienza stoica al pari del «logos seminale (λόγος σπερματικός)», si veda Giustino, *2 Apol.* 6 (7), 5-7; 9, 4; 14, 2; *Dial.* 93, 1. La nativa capacità umana di conoscere Dio è asserita in *2 Apol.* 6, 3: sul tema cfr. P. MERLO, *Liberi di vivere secondo il Logos. Principi e criteri dell'agire morale in San Giustino filosofo e martire*, LAS, Roma 1995, pp. 212-214. La stessa dottrina si trova in ATENAGORA, *Res.* 24, 13-14 e, nella forma del «*consensus gentium*», in MINUCIO FELICE, *Oct.* 18.

sono cognizioni di verità universalmente accessibili sul divino perché naturalmente fondate.

Nell'*Adversus Marcionem* Tertulliano si avvale di un fascio di argomentazioni di derivazione stoica, che, depurate dall'irricevibile monismo bio-cosmologico del Portico, mettono in gioco una conoscenza empirica del mondo quale realtà creata i cui *opera* e i cui *beneficia* forniscono materiale probante per la comprensione razionale del creatore<sup>267</sup>. Tuttavia, se il giro tertulliano per trarre l'inerranza della fede cristiana dalla natura umana cristiana si rivelerà il più corto che si possa pensare, è perché l'attrezzatura concettuale cui ricorre non è quella impiegata contro il diteismo acosmico marcionita, che ormai risulta tra le più consumate in circolazione al suo tempo<sup>268</sup>. Il metodo cosmologico si rivela un'arma apologetica spuntata, peraltro inadeguata a comprovare alcuni articoli di fede fondamentali come il monoteismo esclusivo. La richiesta viene allora inoltrata direttamente all'anima, la cui voce semplice, ancora grezza («*rudem*»), non ancora manipolata e priva di cultura («*impolitam et idioticam*»)<sup>269</sup>, tradisce spontaneamente una nozione veritiera di Dio e si dimostra capace di testimoniare l'esistenza insieme ai giusti attributi.

Il *De testimonio animae* (198-200 e.v.) è il libretto in cui questa «nuova testimonianza»<sup>270</sup> porta alla costruzione di un'avveniristica macchina cristiano-logica allestita al solo fine di puntellare antropologicamente la «religione»<sup>271</sup> del suo progettista. Tre gli aspetti che meritano attenzione: la deculturazione, la spontaneità e l'opzione attributiva.

L'attacco alla cultura non potrebbe essere più aggressivo. L'anima «rimpinzata» alla tavola dell'Accademia o del Portico, «erutta» la sua sapienza, mentre a me, afferma Tertulliano, occorre

«la tua inesperienza (*imperitia*) [...] poiché alla tua pur piccola esperienza (*aliquantulae peritiae*) nessuno presta fede»<sup>272</sup>.

<sup>267</sup> TERTULLIANO, *Marc.* V 16, 7; I, 17, 1.

<sup>268</sup> Quelli che Tertulliano in questo caso trascura si possono ben dire categorie fruste e argomenti logori, ed è difficile immaginare che, una volta insediato nel nuovo spazio teologico, il materiale già decotto ai tempi del *De natura deorum* riprenda vita, contribuendo all'autenticazione delle verità cristiane. Ricordo che, nello scritto ciceroniano, tanto le argomentazioni epicuree sulla conoscenza naturale degli dei, riferite da Velleio (CICERONE, *Nat. d.* 1, 17 ss.), quanto quelle stoiche, su cui si dilunga Balbo (*Nat. d.*, 2, 2 ss.), sono annichilite dai due discorsi di Cotta (*Nat. d.* 1, 23 ss.; 3, 3 ss.).

<sup>269</sup> TERTULLIANO, *Test.* 1, 6.

<sup>270</sup> *Test.* 1, 5.

<sup>271</sup> TERTULLIANO, *Apol.* 24, 1-2. Tertulliano condivide con Minucio (*Oct.* 1, 5; 38, 7) il *copyright* del significato cristiano di questo termine. Il «colpo di mano» semantico che ha trasformato la *superstitio* in *religio* è analizzato da M. SACHOT, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Einaudi, Torino 1999 (ed. or. Odile Jacob, Paris 1998), pp. 158-163.

<sup>272</sup> TERTULLIANO *Test.* 1, 7 (trad. it. di C. TIBILETTI, *La testimonianza dell'anima*, Nardini, Firenze 1984, p. 41).



Rimasta incorrotta dal circo erroneo della falsa cultura dell'epoca, è l'anima «popolar[e] (*vulgari[s]*)»<sup>273</sup>, quella più prossima alla *tabula rasa* di un'anima naturale culturalmente incondizionata<sup>274</sup>, il testimone da interpellare perché esibisca tutto il suo incontaminato sapere su Dio. Non è semplice, tuttavia, stabilire con che tipo di gnoseologia si abbia a che fare. Incrociando le laconiche indicazioni desumibili anche da altri testi, tutto quello che si riesce ad apprendere è l'aspetto universale, pre-culturale e autocosciente di questo sapere. «*Naturaliter*» segnala la “spontaneità” della comprensione, «*imperitia*» la sostanziale ingenuità del conoscente, ma sulla meccanica dell'atto conoscitivo le domande s'addensano e le risposte latitano: conoscenza a priori o a posteriori? Innata o conseguita? Immediata, cioè frutto di un'adesione prolettica<sup>275</sup> della mente al suo oggetto, o mediata da un minimo di perizia («*aliquantulae peritiae*») e dunque prodotta da semplici inferenze razionali? L'incertezza permane piuttosto forte<sup>276</sup>. Tuttavia il difetto della semantica gnoseologica tertulliana («*praesumptio*», «*eruptio*») sarebbe ai nostri fini poco significativo se non si legasse a un'altra aporia argomentativa e a un silenzio ancora più assordante: quello sull'origine e la struttura dell'anima, *ergo* dell'uomo.

«Sia tu derivata dal cielo, oppure concepita dalla terra, sia tu composta di numeri o di atomi, sia che cominci a esistere col corpo, o dopo la nascita del corpo vi sia introdotta; qualunque sia la tua provenienza e in qualsiasi modo tu faccia dell'uomo un animale dotato di ragione, capace in sommo grado di intelligenza e conoscenza»<sup>277</sup>,

vieni in ogni caso avanti e dicci quel che sai.

Attribuire all'avvocato della fede queste deliberate omissioni circa le generalità (cronologia, composizione, luogo d'origine) della sua testimonianza non significa sospettare che di tali informazioni egli non dispon-

<sup>273</sup> *Test.* 5, 1.

<sup>274</sup> Cfr. S. PINKER, *The Blank Slate. The Modern Denial of Human Nature*, Viking, New York 2002.

<sup>275</sup> La categoria di «*πρόληψις*», introdotta dagli epicurei come anticipata rappresentazione mentale dell'idea di Dio, per il tramite della gnoseologia platonica era stata adottata e sviluppata anche dagli stoici in parallelo alla dottrina delle *κοινὰ ἔννοιαι*. È possibile che la «*praesumptio*» di Tertulliano risenta di una torsione innatistica di questo trasversale concetto. Giuseppe Lazzati intravedeva nel Cicerone del *De natura deorum* il possibile responsabile di questa ricezione tertulliana: G. LAZZATI, *Il De natura deorum fonte del De testimonio animae di Tertulliano?*, in «Atene e Roma», 1939, n. 7. pp. 153-166.

<sup>276</sup> Nonostante le buone ragioni dei sostenitori dell'innatismo: in *primis* G. LAZZATI, *Il De natura*, cit. Anche Tibiletti è certo che, se il sapere dell'anima non fosse innato, si ricadrebbe nell'argomento tradizionale a posteriori e la giustificazione dell'opuscolo tertulliano cadrebbe: C. TIBILETTI, *La testimonianza*, cit., p. 31. Ma si vedano le opportune cautele ermeneutiche di P.A. GRAMAGLIA, *La testimonianza*, cit., p. 118.

<sup>277</sup> *Test.* 1, 5 (trad. it. pp. 39 e 41).

ga<sup>278</sup>; bensì ritenere che, in sede di dibattito, non abbia interesse a fornirle. Agli occhi di un giudice, la noncuranza può rivelarsi assai più notevole dell'ignoranza. Non si può non dare peso al fatto che, nello scritto deputato a stabilizzare alcune fondamentali verità del cristianesimo sulla solida pietra delle dichiarazioni *naturaliter* emesse dalla voce garante dell'universale natura umana, Tertulliano non produca alcuna documentazione circa i rapporti ontologicamente intrattenuti dall'anima con Dio<sup>279</sup>, col cosmo, con l'uomo: non investa, nella dimostrazione sulla *conoscenza universale e naturale* del suo Dio, alcun *particolare sapere cristiano* sull'anima. Si presume che l'anima sappia di cosa parla – «è così sorprendente se conosce colui dal quale fu data all'uomo?»<sup>280</sup> –, ma mai l'apologeta specifica a che titolo essa parli.

Se si vuole autenticare una fede sulla base della conoscenza naturale che tutti gli esseri umani possono avere dei suoi fondamentali, può sembrare una buona idea interpellare l'organo di ragione e affidarsi, tra le anime, all'esemplare più candido che ci sia: la classica "anima bella" colta nelle sue espressioni più autentiche, rilasciate in circostanze di specchiata sincerità. In questo modo l'obiettivo della naturalità delle informazioni si può anche considerare raggiunto, ma nessuna reale garanzia è fornita circa la competenza e la credibilità della testimone<sup>281</sup>. Cosa ben diversa sarebbe stata se si fosse proceduto a rispondere almeno ad alcune delle domande elencate sopra, come fa il ben più scrupoloso Andrea negli *Atti* omonimi, allorché si sforza di illustrare l'identità sostanziale dell'anima con Dio, la priorità e l'alterità ontologica rispetto al corpo. Quello fornito da Andrea è a ogni modo un rendiconto su come determinati fatti (ontologici) spieghino altri fatti (religiosi e morali): una metaetica certo non empirica, una *meta-etica*, di fatto, *meta-fisica*, ma pur sempre un rendiconto, una teoria sulla natura umana. Qui non c'è nulla di tutto questo. Rispetto ai sofisticati peripli cosmologici, storici, antropologici, persino fisiologici compiuti dall'apostolo Andrea per naturalizzare il credo e l'etica dei suoi neofiti, il giro che il cartaginese compie per naturalizzare la sua religione è veramente strettissimo:

<sup>278</sup> Non solo a Tertulliano si deve il primo trattato cristiano sull'argomento (il *De anima*), ma la sua concezione dell'anima è desumibile da informazioni sparse in altri testi. Per un agile sunto si veda l'*excursus* sul tema di C. TIBILETTI, *La testimonianza*, cit., pp. 94-97, da cui risulta già un discreto sapere anche genealogico sull'anima, che doveva essere almeno in parte già sviluppato quando Tertulliano redigeva il *De testimonio*. Eppure, nel testo in cui ci si propone di ricavare il Dio cristiano dal sapere naturale dell'anima, tutto ciò non compare ed è giudicato indifferente.

<sup>279</sup> Il fatto che l'anima, in *Test.* 5, 2, sia detta «*a deo data*», e che sia consapevole di questa provenienza (*Test.* 2, 4), non costituisce un'affermazione chiara sulla sua natura divina. Tertulliano certo crede che l'uomo tutto intero, come organismo biopsichico, abbia ricevuto la sua natura e la sua struttura da Dio, ma lo direbbe per questo divino?

<sup>280</sup> *Test.* 5, 2 (trad. it. p. 57); si veda anche 2, 4.

<sup>281</sup> A parte l'ingegnoso sofisma sul rapporto maestro-discepolo, argomentativamente mediato dalla figura della «*natura magistra*» (*Test.* 5, 1-2).

un rapido giro su se stesso in un allestimento scenico così abbacinante da dare l'impressione di un viaggio; un viaggio da cui riportare scoperte sensazionali e di un'autoevidenza tale che le si direbbe nude affermazioni di principio.

Si passi in rassegna questo sapere: esistenza di un Dio unico, buono, responsabile del creato nel senso anche di "scrutatore" e "giudice" del bene e del male che vi hanno luogo, esistenza del demonio, sopravvivenza dell'anima e resurrezione del corpo, inferno e pene eterne per i malvagi. Non è importante che l'anima e la natura che attestano tali verità potrebbero essere anime e nature tanto giudaiche quanto cristiane. Quest'anima è «cristiana in modo incipiente, primordiale»<sup>282</sup>, ed è proprio questa attitudine fatale al cristianesimo a rendere solo apparente il contrasto tra il «naturalmente cristiana» di *Apologetico* 17 e l'«a quanto so, non sei cristiana» di questo testo<sup>283</sup>. La natura prepara ciò che l'uomo, aderendo al messaggio di Cristo, compie, secondo una risoluzione attuativa dell'universale nel particolare e del naturale nel soprannaturale che non fa più notizia. La natura/anima interrogata da Tertulliano, tuttavia, non prepara a una rigida legislazione alimentare e alla circoncisione: questo per la banale ragione che è la selezione di quanto di autenticamente umano trova attualizzazione nella rivelazione che distingue l'appello alla natura giudaica del giudaismo da quello alla natura cristiana del cristianesimo. Più la selezione è stretta, e grande il compito lasciato alla rivelazione, maggiori sono le possibilità di successo ecumenico del progetto antropogenetico. La verità è che la natura/anima giudaica avrebbe dovuto testimoniare da subito troppe cose, universalizzare troppo particolare, naturalizzare troppo soprannaturale, perché sulla sua pietra potesse stabilizzarsi un'umanità giudaica. Tanto valeva a questo punto sperare, e Filone l'aveva forse intuito, in un *revival* nazionale di Israele.

<sup>282</sup> C. TIBILETTI, *La testimonianza*, cit., 1984, p. 83.

<sup>283</sup> *Test.* 1, 7. *Contra* N. BROX, *Anima naturaliter non christiana*, in «Zeitschrift für Katholische Theologie», 1969, n. 91, pp. 70-75.



## 2. *Ethnos* cristiano

### 2.1. L'“inaggirabile” della razza e lo spaesamento cristiano

#### 2.1.1. *Il punto sull'ethnicity: oggi e ieri*

«Le razze superiori dovrebbero star guardinghe fin da ora dagli incroci con razze inferiori; anzi la legge dovrebbe intervenire per prevenirli, onde evitare le loro non buone conseguenze per le nazioni civili. L'Antropologia insegna che l'ascesa o il decadere di molti popoli non ebbe nel passato altra causa di un indiscriminato incrociarsi di razze. Quelle nazioni che oggi accolgono indifferentemente nel loro seno le razze inferiori al pari dei negri senegalesi e simili, e ne proclamano gli appartenenti propri “citoyens” con uguali diritti degli uomini di razza bianca, si espongono così ad un danno gravissimo e irrimediabile. [...] Delle tendenze morbose inducono talvolta la donna bianca a prediligere il Negro all'uomo della sua razza, ma fortunatamente sembra sussistere nella generalità una ripugnanza istintiva e difficile a vincersi, per cui la donna di razza superiore respinge, al di fuori di ogni considerazione, l'uomo di razza inferiore. Nel fatto è da vedersi, forse, l'espressione di qualcosa di ben alto significato biologico. La prepotenza, invece, degli istinti sessuali nell'uomo rende meno avvertita, benché sempre sussistente, la medesima ripugnanza, ma spesso per il novizio è molto difficile qualunque contatto con la donna negra»<sup>1</sup>.

Oggi i biologi, al sentir parlare di “razze”, lo dichiarano senza più ambiguità: nella specie *Homo sapiens* non esistono. Gli antropologi, da parte loro, non si stancano di ripetere che le identità etniche non vanno intese secondo le modalità con cui amano rappresentarsi –raggruppamenti tassonomici chiusi in quanto mere estensioni biologiche, genealogicamente ricostruibili, di un originario nucleo parentale

<sup>1</sup> Così scriveva nel 1935 l'antropologo di regime, Lidio Cipriani, in occasione dell'aggressione colonialista italiana contro l'Etiopia. I brani estrapolati da *Un assurdo etnico: l'impero etiopico* (Bemporad, Firenze 1935) sono tratti da G. BIONDI e O. RICHARDS, *L'errore della razza. Avventure e sventure di un mito pericoloso*, Carocci, Roma 2011, p. 18.

–, bensì come una sorvegliata «ragione antropologica»<sup>2</sup> le può rivelare: «costruzioni sociali soggettivamente percepite»<sup>3</sup>, ora attribuite ora rivendicate secondo strategie molteplici e con finalità variabili. Altro che «pseudo-specie»!<sup>4</sup> Continuamente rinegoziati e ridefiniti, gli «artefatti» in questione presuppongono processi dialettici che li rendono impensabili se non in maniera «contrastiva e contestuale»<sup>5</sup> e scientificamente inutilizzabili se non in modo regolativo.

Tutti questi assunti, che si legittimano a valle dell'ormai quarantennale processo di revisione critica del paradigma etnico, presuppongono:

- a) una concezione fictiva, dinamico-trasformativa dell'identità quale «focolare virtuale»<sup>6</sup>;
- b) un'idea di etnia come costruito socio-culturale, la cui specificità rispetto ad altre entità sociali è stata ricondotta da Antony D. Smith a sei caratteristiche, vale a dire al possesso congiunto di un nome collettivo, di un mito d'origine comune, di una storia condivisa, di una cultura a sua volta comune e distintiva, di un legame con uno specifico territorio, di un senso di reciproca solidarietà<sup>7</sup>.

L'*ethnicity* proposta da Smith tradisce forse una semantizzazione eccessiva del concetto, se si considera che, quasi vent'anni prima, Fredrik Barth aveva smentito l'esistenza di coincidenze necessarie tra gruppi etnici e gruppi culturalmente omogenei<sup>8</sup>. Diventa del tutto impropria se, come Abner Cohen, si mira alla dismissione d'uso del lemma: diluendone il significato fino a comprendere categorie sociali che né vengono abitualmente descritte né sono solite comprendersi in termini etnici, l'antropologo sociale è giunto

<sup>2</sup> L'espressione è un conio di J.-L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Payot, Paris 1990. A questa attitudine classificatrice, che preferisce designare come «intelletto etnologico», Ugo Fabietti ha kantianamente affiancato la «ragione antropologica», atta a «sorvegliare l'attività dell'intelletto etnologico, riconducendo le sue creazioni alle condizioni della loro costituzione attraverso un'opera continua di decostruzione e ricostruzione critica degli oggetti di riflessione» (U. FABIETTI, *L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998, p. 27).

<sup>3</sup> L. ROMANUCCI-ROSS e G.A. DE VOS (a cura di), *Ethnic Identity. Creation, Conflict, and Accomodation*, AltaMira Press, Walnut Creek 1995, p. 350.

<sup>4</sup> Il concetto, che viene dall'etologia, è così definito dallo psicoanalista Erik Erikson: «L'uomo ha sviluppato [...] delle pseudo-specie (tribù, clan ecc.) che si comportano come specie indipendenti che una volontà sovranaturale avrebbe creato all'origine dei tempi e che sovrappongono sui dati geografici ed economici della loro esistenza una cosmogonia, una teogonia e un'immagine peculiare dell'uomo» (citato in I.P. CULIANU, *Religione e accrescimento del potere*, in G. ROMANATO, M.G. LOMBARDO, I.P. CULIANU, *Religione e potere*, Marietti, Torino 1981, p. 186).

<sup>5</sup> U. FABIETTI, *L'identità*, cit., p. 43.

<sup>6</sup> C. LÉVI-STRAUSS (a cura di), *L'identità*, Sellerio, Palermo 1996 (ed. or. Grasset, Paris 1977), pp. 310-311.

<sup>7</sup> A.D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, Il Mulino, Bologna 1992, pp. 63-84 (ed. or. Blackwell, Oxford 1986).

<sup>8</sup> F. BARTH, *Introduction*, in *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, a cura di Id., Bergen, Oslo 1969, pp. 9-38.

a definire il gruppo etnico in un modo talmente ampio da privarlo di validità euristica<sup>9</sup>.

In questa sede il gesto decostruttivo è sospeso a favore di un'esigenza forte di inequivocità. Prodotto del modellamento sociale soggetto a continui mutamenti storici, finzione ideologica esperita come realtà essenziale e di straordinaria efficacia performativa<sup>10</sup>, l'etnicità è sì un concetto elusivo e difficile da definire, ma in ogni modo avvicinabile a partire da una pluralità di criteri storici, geografici, ideologici, sociologici, culturali che, non incrociando mai il concetto di "razza", non interrogano mai le scienze biologiche.

Respinto una volta di più il «primordialismo», non si vuole perciò stesso aderire alla controparte teorica «modernista». «Modernisti», in questo ambito, sono coloro che, quand'anche si rifiutino di ridurre l'etnicità a strumento retorico per la mobilitazione di interessi collettivi diversi dalla *raison d'être* evocata dai suoi portavoce, riconoscono nelle contrapposizioni etniche «una delle forme in cui i conflitti di interesse tra e entro gli stati sono perseguiti»<sup>11</sup>. Sono dunque inclini a contestare la legittimità d'uso del concetto in assenza dei fenomeni moderni cui lo si vorrebbe connesso: l'idea di nazione come referente primario di una "coscienza collettiva", l'affermazione dello Stato come regolatore primo del benessere economico della popolazione, gli altri processi "portatori" di modernità quali il capitalismo, la burocrazia, ecc.<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. COHEN, *Urban Ethnicity*, Tavistock Publications, London 1974.

<sup>10</sup> La distinzione tra «identità sostanziale», prodotta dallo sguardo esterno e costituita mediante selezione arbitraria di un certo numero di criteri, e «performativa» è stata introdotta da C. BROMBERGER, *L'Ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in «Civilisations», 1993, n. 42/2, pp. 45-63. «L'identità prodotta dai soggetti interessati è detta [...] performativa, in quanto essa sarebbe immediatamente colta dai soggetti i quali non hanno bisogno di selezionare in maniera cosciente i tratti che essi ritengono costituire i criteri di appartenenza. Tale identità è detta "performativa" per indicare una sua necessità, una sua cogenza per tutti quelli che si identificano con un certo gruppo» (U. FABIETTI, *L'identità*, cit., p. 135).

<sup>11</sup> N. GLAZER e D.P. MOYNIHAN, *Introduction to Ethnicity. Theory and Experience*, in *Id.* (a cura di), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975, p. 8. Sulla distinzione "modernisti"/"primordialisti" si veda A.D. SMITH, *Le origini etniche*, cit., pp. 37 ss. Non tutti i modernisti sono *eo ipso* "strumentalisti", cioè disposti a vedere nell'etnicità una mera disposizione culturale al servizio degli interessi economico-politici delle élites (ivi, p. 42): così D. BELL, *Ethnicity and Social Change*, in *Ethnicity*, cit., pp. 141-174.

<sup>12</sup> "Modernisti" sono, ad esempio, I. WALLERSTEIN, *Il sistema mondiale dell'economia moderna. L'agricoltura capitalistica e le origini dell'economia-mondo europea nel XVI secolo*, Il Mulino, Bologna 1974, vol. I (ed. or. Academic Press, New York 1974, vol. I); B. ANDERSON, *Comunità immaginate*, cit.; E. GELLNER, *Nazioni e nazionalismo*, Editori Riuniti, Roma 1985 (ed. or. Blackwell, Oxford 1983); E. HOBBSBAWM, *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991 (ed. or. University Press, Cambridge 1990).

Tuttavia non sempre la comparsa di una nuova parola<sup>13</sup> riflette l'affermazione di una nuova realtà: può segnalare invece la persistenza, l'intensificazione o la riconfigurata centralità di modi di pensare e di agire che si ritenevano consegnati alla storia. Ospitando ben altra idea di nazione e forme di assistenzialismo pubblico inaccostabili a ciò che oggi resta dello stato sociale tradizionalmente inteso, il mondo mediterraneo e mediorientale antico era attraversato da un radicato pensiero etnico, nei termini di un diffuso schema primordialista. Quella che noi oggi definiamo "identità etnica" si presentava in genere come dato inequivoco, afferente l'essenza di realtà empiriche, indiscutibili al punto che una data entità sociale non poteva né presentarsi né essere riconosciuta come popolo senza previa individuazione di un fondatore storico-genetico cui ricollegare la propria discendenza. I presupposti genealogici della memoria culturale antica sembrano confermare il postulato di Smith secondo cui il mito di una comune origine nel tempo e nello spazio è essenziale per la costituzione di un sentimento di comunanza etnica<sup>14</sup>.

Tuttavia il fatto che quegli uomini credessero nell'esistenza delle razze e si suddividessero in stirpi non significa che non sapessero disattivare il dispositivo biologico quando la categorizzazione rispondeva a finalità rispetto alle quali la logica razziale della comunanza sociale si rivelava inadeguata: come quella moderna, anche l'etnicità antica è un oggetto discorsivo che deve essere colto nel suo carattere «fisso e fluido»<sup>15</sup>. Gli ebrei, per esempio, figurano in antico come i più spinti tra i primordialisti, campioni di un esclusivismo razziale che risponde alla logica tassonomica che qualcuno ha così riassunto: se il mondo si divide in due, tra chi divide il mondo in due e chi no, i figli di Abramo appartengono senz'altro al primo gruppo<sup>16</sup>. Una separazione razziale, quella da cui origina Israele, sancita culturalmente da un'incisione fisica, innestatasi su un punto preciso dello schema genealogico e stabilita da un intervento di carattere trascendente determinante una strutturazione binaria del pensiero etnologico del giudaismo antico: gli ebrei da una parte, i gentili dall'altra<sup>17</sup>. Eppure l'inclusione del libro di *Rut* nel corpus normativo

<sup>13</sup> La voce «ethnicity» compare nella lessicografia anglosassone solo a partire dai primi anni Settanta del secolo scorso.

<sup>14</sup> A.D. SMITH, *Le origini etniche*, cit., pp. 69 ss.

<sup>15</sup> D.K. BUELL, *Race and Universalism in Early Christianity*, in «Journal of Early Christian Studies», 2002, n. 10/4, p. 437.

<sup>16</sup> S.J.D. COHEN, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*, University of California Press, Berkeley 1999, p. 1.

<sup>17</sup> È un esempio calzante di quella che Thomas H. Eriksen ha definito come «*us identity*», costruita a partire dalla relazione con «l'altro» tramite sistematica selezione dei tratti esclusivi: «Si può distinguere tra due modalità di solidarietà di gruppo, che, seguendo Sartre, si possono chiamare rispettivamente *we-hood* e *us-hood*. In quanto *us*, le persone sono leali e socialmente integrate principalmente in relazione con *l'altro*, tramite competizione, inimicizia, simbiosi o uso contrastivo di stereotipi e simboli di confine. Essere *we*, invece, comporta essere integrati in virtù di attività condivise



delle Scritture ebraiche dimostra come, di fronte alla stretta endogamica e segregazionista imposta dall'aristocrazia sacerdotale del primo sacerdotismo, una corrente "universalista" sia riuscita a imporre l'idea che Davide, la figura più grande di Israele, discenda per parte di madre da Moab, popolo a rigore deuteronomico escluso da qualsiasi possibilità di comunione con i figli di Abramo<sup>18</sup>. Che cosa vuol dire essere "allogeno", e che cosa significa essere "ebreo", se il detentore del regno eterno è figlio di una donna straniera<sup>19</sup>? Significa che l'"inaggrabile" della razza sta sempre al di là del più perentorio dispositivo biologico di qualunque macchina etnologica antica.

Il mondo greco testimonia di un evidente mutamento discorsivo del paradigma etnologico, dettato da circostanze di carattere storico e da esigenze di natura politica. L'idea di etnicità ellenica, formalizzata in età arcaica secondo lo schema genealogico fondato sugli antenati eponimi dei ceppi linguistici greci (dorico, eolico, ionico, attico), agli inizi del quinto secolo, di fronte alla minaccia persiana e al cospetto delle ambizioni egemoniche degli ateniesi, si rivela strumento inefficace di autoidentificazione collettiva. Questo modello "aggregativo", pensato per dare garanzia parentale e legittimazione gerarchica alle relazioni storico-culturali allora vigenti, passa in subordine rispetto alla categorizzazione "opposizionale" divenuta poi classica: la «*we identity*» delle aristocrazie arcaiche cede il passo alla «*us identity*» dei maratonomachi, con i greci da un lato, i barbari dall'altro<sup>20</sup>. Tassonomia binaria come ebreo-gentili, la lingua in questo caso, e non la culturalità<sup>21</sup>, si imporrà quale criterio etnologico di riferimento, risultando il dato ancora erodoteo di «consanguineità (ὄμαϊμον)» panellenica<sup>22</sup> già da subito integrato in un insieme più ampio di discorsi identitari concorrenti<sup>23</sup>, frantumato dai particolarismi poliadi di un secolo e più di guerre intestine per essere poi sostanzialmente dismesso in età ellenistica a fronte dell'imponente espansione geografica della «comunanza di lingua (ὁμόγλωσσον)». Allorché la competenza linguistica è stabilita come *criterio* individuante

all'interno della collettività» (T.H. ERIKSEN, *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*, Pluto Press, London 1993, p. 67; corsivo nel testo).

<sup>18</sup> Cfr. *Deut.* 23, 4.

<sup>19</sup> P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, p. 97.

<sup>20</sup> Cfr. E. HALL, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*, Clarendon Press, Oxford 1989; J. HALL, *Ethnic Identity in Greek Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.

<sup>21</sup> Da intendersi come l'elemento culturale inerente al più ampio paradigma semiotico della «cult/ura»: cfr. D. BOYARIN, *Semantic Differences: or "Judaism"/"Christianity"*, in *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, a cura di A.H. BECKER e A. YOSHIKO REED, Mohr Siebeck, Tübingen, p. 70.

<sup>22</sup> ERODOTO VIII 144, 2.

<sup>23</sup> Tra cui il mito ateniese dell'autoctonia: D. KONSTAN, *To Hellenikon ethnos. Ethnicity and the Construction of Ancient Greek Identity*, in *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*, a cura di I. MALKIN, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001, pp. 31-36.

il greco dal barbaro, le irriducibilità culturali, comportamentali, politiche e sociali figurano da *indizi* primari di un'allogenia radicale<sup>24</sup>.

### 2.1.2. *I modi in cui il mondo si divide in due*

Almeno fino alla sua irreversibile cristianizzazione, l'impero romano ospita un sostanziale pluralismo religioso, mentre il latino non si impone altrimenti che come *koiné* amministrativa e lingua d'accesso al potere. Stante il rispetto per la religione pubblica – quella di Roma, l'unica propriamente detta<sup>25</sup> – e per le varie forme culturali in cui si esprime la devozione imperiale, la *romanitas* non si autocomprende come affiliazione culturale e ancora meno si percepisce come comunità linguistica. Espressione di una *forma mentis* giuridico-politica, “romano” è termine che nulla dice sulla «nazione, il gruppo linguistico o la comune discendenza di una persona, ma si riferisce direttamente ad una comune cittadinanza»<sup>26</sup>. Se il modo in cui a Roma si divide il mondo in due è tra chi è *civis romanus* e chi – disgraziatamente – non lo è, è perché l'aggettivo non va inteso a designare né l'appartenenza a una sola città, né l'affiliazione a un popolo che inizia dove finisce ciascuno degli altri; bensì «una specie di stirpe comune (γένους ὄνομα κοινού τινος)» che, non aggiungendosi alle altre, fa da contraltare a tutte:

«Infatti ora non distinguete più gli uomini in greci e barbari, né vi siete limitati a dimostrare loro come ridicola quella distinzione, dato che la vostra città da sola è più popolosa, per così dire, di tutta la stirpe greca; avete invece distinto tutta l'umanità in romani e non romani (ἀλλ' εἰς Ῥωμαίους τε καὶ οὐ Ῥωμαίους ἀντιδιείλετε): a tal punto avete esteso il nome dell'Urbe»<sup>27</sup>.

Oltre a mostrare come l'espansione storica dell'istituto della cittadinanza romana produca la sua cesura etnogenetica in un mondo che trova sempre il modo di scomporsi in rappresentazioni binarie, il brano famoso di Elio Aristide testimonia di una tendenza comune

<sup>24</sup> La distinzione tra *criteria* e *indicia* è tratta da D.L. HOROWITZ, *Ethnic Identity*, in *Ethnicity*, cit., pp. 111-140. A p. 119 si legge: «La distinzione è tra i *criteria* di identità, su cui sono basati i giudizi di somiglianza e diversità collettiva, e gli *indicia* operativi di identità, da cui si traggono prontamente giudizi di appartenenza individuale. Se il più basso grado di riconosciuta discendenza africana fa di una persona un “negro” negli Stati Uniti, tale è il criterio di appartenenza. Gli *indicia* sono, certamente, il colore della pelle, la fisionomia e così via...».

<sup>25</sup> Così GAIO, *Inst.* II 5 («... *sacrum quidem hoc solum existimatur quod ex auctoritate populi Romani consecratum est, veluti lege de ea re lata aut senatusconsulto facto*») e 7 («... *quod in prouinciis non ex auctoritate populi Romani consecratum est, proprie sacrum non est, tamen pro sacro habetur*»).

<sup>26</sup> R. LAURENCE, *Introduction to Cultural Identity in the Roman Empire*, a cura di Id. e J. BERRY, Routledge, London 1998, p. 2; cfr. anche M. FINLEY, *L'economia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 1974 (ed. or. Chatto & Windus, London 1973), p. 47.

<sup>27</sup> ELIO ARISTIDE, *Or.* XXVI 63 (trad. it. di F. FONTANELLA, *Elio Aristide. A Roma*, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 53).

all'«eticizzazione» delle grandi «metafore sociali» dell'antichità<sup>28</sup>: espressioni simboliche di identità collettive la cui trasposizione in termini etnici muove di volta in volta a partire da un preciso criterio etnologico (religioso, linguistico-culturale, giuridico-politico) di riferimento. Lo status religioso di degnazione divina fa di Israele un popolo opposto alla genia idolatra delle genti; la familiarità con una lingua che è sinonimo di cultura individua l'«Ελληνικὸν φύλον» sullo sfondo di un barbarico farfugliare; l'accesso alla cittadinanza romana determina l'appartenenza a un'unica stirpe, ritagliata in mezzo a chi, al di qua e al di là del *limes*, non può giuridicamente beneficiare del nome dell'Urbe.

Il lessico etnologico corrente all'interno dell'impero romano tra il I e il II sec. e.v. è il prodotto ibridato, quando non concrezionale, di queste grandi affiliazioni ideologiche. Si possono portare almeno due esempi eloquenti di «tipologie meticce».

A partire da un preciso momento storico, alla dicotomia scritturale Israele/genti viene affiancandosi quella giudei/greci. Il carattere intensivo, e alla fine violento e persecutorio, che il processo di ellenizzazione della Giudea assume sotto i sovrani seleucidi non contribuisce solo a fare del greco il gentile idolatra per antonomasia, ma determina un'autentica torsione nella storia dell'autocoscienza giudaica: in quest'epoca si assiste sia all'atto di nascita dello «ἰουδαϊσμός» come concetto antinomico rispetto al modo di essere e condursi dei greci, sia, secondo alcuni, alla ri-semantizzazione di «ἰουδαῖος» come designazione identitaria in cui l'elemento religioso comincia a imporsi sull'originario dato etno-geografico<sup>29</sup>.

D'altro canto, anche la tipologizzazione romani/barbari si può leggere su un doppio livello: quello culturale, che si impone a chi interpreti la *civilitas* romana nel segno della continuità storica rispetto alla *paideia* ellenica, e quello giuridico-politico, dato che la progressiva estensione della cittadinanza romana entro i confini dell'impero – fino all'approssimativa coincidenza tra cittadino romano e residente nel territorio a giurisdizione romana sancita dalla *Constitutio Antoniniana* del 212 e.v. – respinge lo straniero al di là del *limes* fino a sovrapporlo con il non romanizzato, ossia con il barbaro. Il provvedimento *urbi et orbi* di Caracalla<sup>30</sup>, al di là dei problemi connessi alla sua applicazione pratica e

<sup>28</sup> J. NEUSNER, *Judaism and Its Social Metaphors. Israel in the History of Jewish Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (Mass.) 1989.

<sup>29</sup> L'inglese rende bene il passaggio dalla «*Judaeanness*» alla «*Jewishness*»: S.J.D. COHEN, *The Beginnings*, cit., in particolare pp. 109-139. Ostile a una ricezione paradigmatica di questa tesi, in quanto indeducibile da «alcuna discorsività tradizionale giudaica» almeno fino al XIX secolo, è D. BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004, p. 11.

<sup>30</sup> «*In orbe Romano qui sunt, ex constitutione Imperatoris Antonini, cives Romani effecti sunt*»: questa l'asciutta interpretazione ulpiana della *Constitutio* (ULPIANO: in *Dig.* I, 5, 17). Di qui in avanti tutte le citazioni dal *Corpus Iuris Civilis* devono considerarsi tratte dall'*Editio stereotypa septima*, a cura di P. KRUEGER e Th. MOMMSEN, apud Weidmannos, Berolini 1895.

alle limitazioni formalmente poste, determina la quasi totale estinzione giuridica dello "straniero" in quanto "straniero interno", «colui che oggi viene e domani rimane»<sup>31</sup>.

A partire da queste premesse si comprende forse meglio come il credente in Cristo, che pure ha nella sua fede messianica il criterio escatologico da cui muovere l'ennesima categorizzazione binaria, vivendo in quel mondo non possa fare a meno di confrontarsi con i principali regimi di verità etnici attraverso cui esso abitualmente si pensa e ci si pensa (Israele/genti; giudei/greci; greci/barbari; *cives romani*/stranieri; romani/barbari, ecc.). Tale esigenza si comprende anche alla luce di un'ulteriore considerazione. Nel mondo mediterraneo e mediorientale antico la ragione e la legittimazione prime per l'esercizio di un «*sacrum peregrinum*», nel caso classico di un culto locale «consacrato indipendentemente dall'autorità del popolo romano»<sup>32</sup>, è pur sempre un'appartenenza di natura etnica; non solo, ma anche se delle persone adorano in privato una divinità che non è oggetto di culto pubblico propriamente inteso ed è parimenti estranea al sistema tradizionale della religiosità indigena, è da presumere in prima istanza un'origine etno-geografica comune tra il dio e i suoi cultori. A livello dell'interpretazione pubblica e giuridicamente disciplinata del fenomeno religioso, l'insediamento del «supermercato religioso», pur modificando sensibilmente la geografia e la geopolitica dei culti, non ha sradicato il rapporto costitutivo tra religione, popolo e territorio. Se dunque all'assenza di fondamento istituzionale, all'esteriorità e all'incompatibilità con il sistema teo-politico della «*religio civilis*» si aggiunge il dato dell'inconsistenza etnica, non vi sono pressoché margini perché il culto in questione possa dotarsi di copertura legale ed evitare il baratro giuridico della «*superstitio*»<sup>33</sup>:

«io domanderò loro [ai cristiani] da dove vengono o chi hanno come autore delle loro leggi patrie (πόθεν ἤκουσιν ἢ τίνα ἔχουσιν ἀρχηγέτην πατριῶν νόμων). "Nessuno", diranno»<sup>34</sup>.

Quello che si presenta a un credente in Cristo è un problema tanto di *autocomprensione*, che si esprime nell'esigenza di inscrivere la nuova identità collettiva entro parametri di classificazione basilari e consolidati, quanto di *riconoscimento*, legato cioè alla necessità di legittimazio-

<sup>31</sup> G. SIMMEL, *Lo straniero*, Il Segnalibro, Torino 2006 (ed. or. in *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908, pp. 509-512), p. 9.

<sup>32</sup> Dunque, per Roma, un sacro solo convenzionalmente tale: «*pro sacro habetur*» (GAIO, *Inst.* II, 7).

<sup>33</sup> Leggasi: forma di religiosità «degradata, perversa» - nel senso deteriore moderno che è anche l'accezione apparsa per ultima nella storia semantica della parola (cfr. E. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee. Potere, diritto, religione*, Einaudi, Torino 1976 [ed. or. Minuit, Paris 1969], vol. II, p. 496) -, intellettualmente deprecata e, se ritenuta potenzialmente sovversiva, anche perseguibile.

<sup>34</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* V 33, 4-5 (trad. it. di P. RESSA, *Origene. Contro Celso*, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 399-400).

ne socio-culturale e giuridica dell'identificazione religiosa in un mondo attraversato da un diffuso e generalizzato paradigma etnico. Oggetto di questo capitolo sarà l'investigazione storico-discorsiva delle condizioni che hanno reso possibile la comparsa, sotto varie forme, di un'"etnicità cristiana". Questo l'interrogativo: muovendo da un'identità di carattere religioso e da un messaggio di salvezza che si vuole etnicamente indifferente, come si giunge a una autodefinizione collettiva che non si sottragga al confronto col vocabolario etnologico corrente? Si vedrà l'«*ethnic reasoning*» cristiano condensarsi in una serie di immagini (il vero Israele, il popolo barbaro, il *tertium genus*, il popolo nuovo, il popolo nuovo e primordiale), e discorsivizzarsi in una pratica retorica che si avvale di concetti d'ordine etno-razziale per produrre affermazioni di carattere universale,

«per spiegare da dove i cristiani vengono e cos'è il cristianesimo nel suo insieme, per collocare i cristiani in rapporto ai non cristiani e per negoziare differenze entro i cristiani stessi»<sup>35</sup>.

## 2.2. Il «vero Israele», ovvero l'etnicità trafugata

### 2.2.1. Un popolo e il suo privilegio

Nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I e II sec. e.v. esistono uomini e donne che, benché concentrati solo in parte in una regione ufficialmente denominata Giudea (e poi Siria Palestina), e per il resto sparsi un po' ovunque nel mondo, rivendicano la loro appartenenza a un unico popolo, distinto e separato dagli altri perché beneficiario di una particolare elezione divina. Per la legge (romana) e per la gente (tutta) sono «giudei»; «ebrei» è il nome che loro stessi si danno quando intendono caratterizzarsi per antichità di storia e continuità di tradizione<sup>36</sup>. Tuttavia, in funzione del loro peculiare status religioso, essi sono Israele. Israele è il nome dato da Dio all'antenato eponimo<sup>37</sup> del popolo da lui prescelto. Israele è il popolo di Dio. Israele è sinonimo ed etnonimo di degnazione divina.

È significativo che mai, nella storia del giudaismo deuterotemplare, il nome di Israele sembra essere stato rivendicato in esclusiva da un gruppo, da una corrente o da una qualche fazione<sup>38</sup>. Persino a Qumran esso permane a individuare un *corpus permixtum*, quale che sia lo statuto ontologico, il profilo etico e il destino escatologico dei componenti:

<sup>35</sup> D.K. BUELL, *Race*, cit., pp. 431-432.

<sup>36</sup> Si veda il rispettabile *pedigree* di tradizionalismo che Paolo vanta in *Phil.* 3, 5, allorché si autocertifica come «ebreo da Ebrei (Εβραῖος ἐξ Ἐβραίων)».

<sup>37</sup> *Gen.* 32, 29.

<sup>38</sup> Cfr. G. HARVEY, *The True Israel. Uses of the Name Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*, Brill, Leiden 1996, in particolare pp. 148-224. Anche se un passaggio di una lettera proveniente dal sito di Naḥal Ḥever e redatta dal capo della rivolta giudaica del 132-135 e.v. Šim'on Bar Kosba' parrebbe fare eccezione: cfr. *Epistola BK 3* in C. MARTONE, *Lettere di Bar Kokhba*, cit., pp. 48-49.

«Il nome [di Israele] non è revocato ai “malvagi”, e non è nemmeno adombrata la minaccia che esso un giorno verrà loro sottratto. Qualsiasi cosa accada ai “peccatori nella casa di Israele” essi rimangono “Israele”»<sup>39</sup>.

Il marchio di elezione del popolo è più forte del segno di condanna di alcuni dei suoi membri: non c'è «resto di Israele» che possa detenere l'etnonimo in modo esclusivo. A questa prima constatazione si collega l'apparente banalità per cui il nome di Israele non compare mai in riferimento ad altre unità etniche, il che significa che l'etnonimo non passa di mano con la sospensione del privilegio, la revoca e lo stornarsi altrove del favore divino.

Essendo Israele parola d'elezione connessa a un popolo specifico e a questo non revocabile, si capisce come un nuovo messaggio salvifico, *qualora* voglia inserirsi in quella tradizione di fede e pretendere di leggere nel relativo corpus scritturale la sanzione della propria pretesa veritativa, possa ambire a fare di Israele la propria metafora sociale: se Dio ha un suo proprio popolo e quel popolo è Israele, un qualche riferimento a Israele è facile che figuri tra le modalità di identificazione di gruppo dei credenti in Cristo.

Va premesso che qui non si tratterà del «*Verus Israel*» in nessuna delle due intrecciate prospettive della storia dell'antigiudaismo teologico cristiano<sup>40</sup> e della storia delle «relazioni tra cristiani e giudei nell'impero romano»<sup>41</sup>; tantomeno come approdo teologico-esegetico all'interno del processo di formazione dell'identità cristiana in rapporto ai giudaismi biblico e coevo<sup>42</sup>. La possibilità che intendo verificare è se

<sup>39</sup> Ivi, p. 218.

<sup>40</sup> O dell'antisemitismo *tout court*. Setacciando un po' rudemente la sterminata bibliografia sul tema, mi limito a segnalare: L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme. Du Christ aux juifs de cour*, Calmann-Lévy, Paris 1955, vol. I; J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme. Essai historique*, Calmann-Lévy, Paris 1956; C. KLEIN, *Anti-Judaism in Christian Theology*, Fortress Press, Philadelphia 1978; R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, The Seabury Press, New York 1979; P.C. BORI, *Il vitello d'oro. Le radici della controversia anti giudaica*, Bollati Boringhieri, Torino 1983; J.G. GAGER, *The Origins of Antisemitism. Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New York 1983; G.G. STROUMSA, *From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?*, in ID., *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999, pp. 132-156; P. STEFANI, *L'antigiudaismo. Storia di un'idea*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>41</sup> Cfr. J.W. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, The Soncino Press, London 1934; M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*, Boccard, Paris 1948; A.F. SEGAL, *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1986.

<sup>42</sup> J.W. PARKES, *The Conflict*, cit.; A.T. DAVIES (a cura di), *Antisemitism and the Foundations of Christianity. Twelve Christian Theologians Explore the Development and Dynamics of Antisemitism within the Christian Tradition*, Paulist Press, New York 1979; M.S. TAYLOR, *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden 1995; G.G. STROUMSA, *From Anti-Judaism*, cit.; D. BOYARIN, *Border Lines*, cit., pp. 65 ss.



l'idea di "vero Israele" presupponga soltanto una trasformazione delle regole d'uso, uno spostamento del significato e una nuova referenzialità dell'etnonimo; oppure se, lavorando su una categoria contrastiva, inneschi anche una parallela mobilitazione del suo antonimo (le "genti"). Un "vero Israele" potrebbe non dire nulla senza delle "vere genti". Determinare se, ed eventualmente in che modo, questa precisa ermeneutica teologica smuova una tassonomia cardinale del vocabolario etnologico del tempo può fornire indicazioni utili a comprendere come la polarità Israele-genti sia riaggiornata alla luce di una specifica esigenza identitaria: fare spazio ai cristiani tra le nazioni della terra, a partire dallo spazio sacro occupato dal popolo di Dio.

La teologia sostitutiva in questione non nasce dal nulla. Tuttavia, per eludere i rischi connessi a un'impropria comprensione teleologica delle dinamiche inerenti alla formazione dei concetti teologici, si preferisce procedere dall'individuazione della compiuta attestazione del tema alla verifica dei suoi eventuali prodromi.

### 2.2.2. *Etnicità e destino: la sintesi di Giustino*

#### 2.2.2.1. Anatomia di un furto

La formula e il concetto di «vero Israele» compaiono insieme, per la prima volta, nel *Dialogo con Trifone* di Giustino di Neapolis (Roma, 160 e.v.), quando l'autore replica a un'obiezione preliminare del suo fittizio interlocutore<sup>43</sup> che suona sostanzialmente così: voi cristiani vi stimate pii («εὐσεβεῖν λέγοντες») e vi credete superiori agli altri («τῶν ἄλλων οἰόμενοι διαφέρειν») in ragione di un presunto e privilegiato rapporto con Dio; ma la vostra stessa vita, condotta in spregio all'ortoprassi giudaica, vi smaschera per quello che siete, nient'altro che dei gentili («ἔθνων»). Il ragionamento di Trifone è quanto mai semplice nell'assegnare ai cristiani il posto loro confacente nel mondo: una vita pagana denuncia il pagano, perché ciò che distingue Israele dalle genti è l'osservanza di una precisa normativa d'origine sacrale, regole comportamentali e morali che dichiarano il peculiare status religioso del popolo di Dio. Dagli indizi che rivelano un'identità etnica si risale al criterio che la stabilisce.

In reazione a ciò, in *Dial.* 11, 5 si legge quanto segue:

«Siamo noi infatti il vero Israele, quello spirituale (Ἰσραηλιτικὸν [...] τὸ ἀληθινόν, πνευματικόν), la stirpe di Giuda (Ἰουδα γένος), di Giacobbe, di Isacco e di Abramo, alla cui fede, quando non era ancora circonciso, fu resa testimonianza da Dio e che fu benedetto e fu chiamato padre di molti popoli, noi che siamo condotti a Dio per mezzo di questo Cristo che è stato crocifisso, come dimostreremo procedendo nel discorso»<sup>44</sup>.

<sup>43</sup> GIUSTINO, *Dial.* 10, 3-4.

<sup>44</sup> GIUSTINO, *Dial.* 11, 5 (trad. it. di G. VISONÀ, *S. Giustino. Dialogo con Trifone*, Edizioni Paoline, Milano 1988, p. 114).

Questo «vero Israele» è, come l'Israele di Trifone, un «γένος», in quanto tale riconducibile, tramite una precisa linea patriarcale (Giuda, Giacobbe, Isacco) allo stesso capostipite del popolo ebraico (Abramo). L'operatore che produce l'etnogenesi senza passare per il sangue del patriarca è una promessa divina: «padre di una moltitudine di popoli ti renderò»<sup>45</sup>. La macchina etnologica si applica a un dato testuale, saldandosi a un gruppo di parole autorevoli per «costruire l'evidenza» di una genealogia a-biologica. La natura di questa discendenza è data dall'attributo «πνευματικόν (spirituale)», mentre il criterio che l'identifica è quello della fede.

Occorre intendersi innanzitutto sul primo punto. Il lignaggio spirituale prevale e s'impone su quello agnatizio, culturalmente segnato dall'escissione del prepuzio, su due differenti piani. Il primo, implicito, è quello connesso all'ermeneutica scritturale, tale per cui la comprensione del significato autentico di un testo rivela anche i destinatari a cui si rivolge<sup>46</sup>: gli eredi di una promessa-benedizione, come quella abramitica di *Gen.* 17, 5, sono solo coloro che intendono bene le condizioni su cui poggia – in questo caso, la fede nel Dio che ha inviato il Cristo. Il secondo, esplicito, è quello storico-cronologico: stando al racconto genesiaco, la promessa di progenitura di molti popoli precede l'ingiunzione del contrassegno carnale della circoncisione<sup>47</sup>, il che significa che l'eredità di Abramo non è da questo realmente individuata.

Il momento di divaricazione tra discendenza carnale e spirituale coincide con la venuta del Cristo e pone le condizioni per il differimento etnico dell'elezione. La sistematica «cristologizzazione» delle profezie antiche<sup>48</sup> consente a Giustino di stabilire il momento esatto in cui il popolo ebraico, rifiutando il messia, si autoesclude dalla «sua nuova e santa alleanza (τὴν καινὴν ἀγίαν αὐτοῦ διαθήκη)», richiedente la spiritualizzazione delle antiche clausole<sup>49</sup>. Automaticamente cessa di essere il vero Israele. Allorché la fede è ottenebrata dall'incredulità, l'eredità passa di mano a quei «molti popoli», già promessi ad Abramo, che hanno accolto il Verbo.

<sup>45</sup> *Gen.* 17, 5.

<sup>46</sup> Questo principio è esplicitato in *Dial.* 29, 2, ma l'accusa di non comprendere bene le scritture si trova già in 9, 1; cfr. anche *Dial.* 112-113.

<sup>47</sup> *Gen.* 17, 10.

<sup>48</sup> È riportata la predizione (deutero)isaiana di un'«alleanza eterna (διαθήκην αἰώνιον)», stretta attorno ad un «testimone (μάρτυρα)» che volgerà a Dio genti e popoli prima ignari del Suo nome (*Dial.* 12, 1 cita *Isa.* 53, 3-5). Poco prima (11, 2-4), di contro alla «legge eterna e definitiva» e all'«alleanza fidata» recata da Cristo, si è definita la legge mosaica come «πάλαιός νόμος», cioè «antica» in senso deteriore, vale a dire «vecchia», «superata», e poi, questa volta «per mezzo di Geremia», si è certificato che entrambi, legge e patto della croce, sono «nuovi» rispetto ai precedenti mosaici («ὁ καινὸς νόμος καὶ ἡ καινὴ διαθήκη»): cfr. *Jer.* 11, 2-4.

<sup>49</sup> *Dial.* 12, 2; più avanti cfr. tutto 10-30.



«Come infatti Abramo credette alla voce di Dio e gli fu accreditato come giustizia, così anche noi abbiamo creduto alla voce di Dio che è nuovamente riecheggiata per mezzo degli apostoli del Cristo. [...] Dio dunque promette ad Abramo un popolo che abbia la stessa fede, che sia pio e giusto e che diletti il padre: ma non siete voi, nei quali non c'è fede»<sup>50</sup>.

Il *criterio* etnologico della distinzione Israele/genti è rimasto il medesimo: l'alleanza che genera da un'elezione e da una risposta di fede nell'unico Dio vero. Tuttavia, a partire dal misconoscimento messianico del popolo ebraico<sup>51</sup>, l'*indizio* etnologico che per primo lo dichiarava è stato disattivato – e con esso tutti gli altri. Se la circoncisione del prepuzio non è più segno di elezione, l'etnonimo Israele cessa di essere indicatore di una filiazione carnale, per restare quello che è sempre stato: figura di Cristo e nome di fede.

Il nesso così instaurato tra il progenitore biologico del popolo ebraico (Abramo) e le moltitudini guadagnate dal Cristo recide di netto ogni forma di prossimità religiosa tra la filiazione abramitica e l'attuale γένος di Trifone. Commentando gli ultimi versetti del *Cantico di Mosè* («Esultate, o genti, per il Suo popolo...»), Giustino da una parte riconosce nel «popolo» di Dio i capostipiti biblici (Abramo, Isacco, Giacobbe), i profeti e «tutti i membri di quel popolo che sono graditi a Dio» secondo quel criterio di retta fede messianica che estromette il giudaismo coevo; dall'altro identifica nelle «genti» giubilanti per la vendetta di YHWH sui suoi nemici i credenti in Cristo stessi («noi»), etnicamente eterogenei ma uniti dal riconoscimento messianico di Gesù. L'Israele di Trifone è così escluso dalle celebrazioni:

«Dicendo questo dice di noi, le genti (ἡμᾶς, τὰ ἔθνη), che esultiamo con il suo popolo, cioè con Abramo, Isacco, Giacobbe, i profeti, insomma tutti i membri di quel popolo che sono graditi a Dio, secondo quanto abbiamo in precedenza stabilito. Non intendiamo invece tutti quelli che fanno parte della vostra razza (ἀλλ' οὐ πάντας τοὺς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν ἀκουσόμεθα)»<sup>52</sup>.

Categoria contrastiva, Israele non significa nulla senza le genti. Posto che in questo schema giustineo il «noi» che equivale a “cristiani” è una *us-hood* extra-giudaica, e il vero Israele del suo tempo una collettività interetnica di genti «illuminat[e]» da Cristo<sup>53</sup>, è ipotizzabile che alla nuova incredulità impersonata da Trifone sia assegnato il posto confacente nel binomio etnologico in questione. C'è chi ha interpretato così le parole con cui il futuro martire spiega al suo interlocutore che:

«quando [Dio tramite Mosè] li chiama genti (ἔθνη) e dice che si rallegrano con il suo popolo intende biasimarvi definendo nazione pagana anche la vostra (εἰς ὄνειδος τὸ ὑμέτερον φέρει ἔθνος)»<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> *Dial.* 119, 6 (trad. it. p. 340).

<sup>51</sup> Rifiuto che, in questo testo, Giustino sembra descrivere come integrale, salvo le circostanziate ed esplicite eccezioni di cui si dirà a breve.

<sup>52</sup> *Dial.* 130, 2 (cita *Deut.* 32, 43; trad. it. p. 363).

<sup>53</sup> *Dial.* 122, 5.

<sup>54</sup> *Dial.* 130, 4 (trad. it. p. 364).

Stando a questa traduzione, si troverebbe qui il punto di massima torsione della referenzialità della coppia "Israele/genti". L'idolatria del popolo ebraico avrebbe irritato Dio a tal punto da indurre Mosè a includere la sua gente tra i *gôim*: i connazionali di Trifone come parte costitutiva delle *nuove* genti, notificate dal ripudio o dall'ignoranza del *nuovo* verbo salvifico. La disconnessione tra l'etnonimo sacro e il suo referente tradizionale sarebbe così compiuta.

In realtà l'inversione delle parti non si compie. Dio non gentilizza i giudei, biasimandoli come «nazione pagana», bensì «porta biasimo alla [loro] nazione»<sup>55</sup>. Giustino si trattiene cioè al di qua della soglia oltre la quale giudei non credenti e nazioni pagane si indeterminano entro una riconfigurata dicitura gentilica. Tra i popoli ebraico e cristiano attuali si instaura piuttosto il seguente rapporto nominalistico:

«Come dunque da quell'unico Giacobbe, chiamato anche Israele, ha preso il nome di Giacobbe e Israele tutta la vostra stirpe (τὸ πᾶν γένος ὑμῶν προσηγόρευτο Ἰακώβ καὶ Ἰσραήλ), così anche noi dal Cristo che ci ha generati a Dio, come Giacobbe, Israele, Giuda, Giuseppe e Davide, siamo chiamati e siamo i veri figli di Dio (θεοῦ τέκνα ἀληθινά), coloro che custodiscono i precetti del Cristo»<sup>56</sup>.

Entro una geografia religiosa in cui la gentilità persiste a notificare le "nazioni" che non hanno ancora accolto o conosciuto il vangelo, si riconoscono due Israele, individuanti due distinte realtà etno-religiose. Il nome inerente alla prima è desacralizzato, privato della «potenza (δύναμις)» divina racchiusa nella sua stessa piega etimologica<sup>57</sup>, ridotto dal suo nudo senso patronimico a dichiarare una pura discendenza biologica (da Giacobbe a Trifone). A questo "Israele laicizzato" si affianca e si oppone un Israele che ha in Cristo-Israele il progenitore spirituale da cui origina la vera discendenza divina, fondata sulla retta fede messianica<sup>58</sup>. Quindi, se l'Israele «sarchico» è il nome di un popolo la cui connotazione carnale ha perso il significato inclusivo di «totalità dell'Israele terrenazionale»<sup>59</sup> e denota un'unità etnica spiritualmente vuota, è perché ora gioca da contro-verità teologica di un altro Israele, «pneumatico», etnicamente misto e destinato a esaurire tutto l'ambito d'uso della categoria di

<sup>55</sup> Questo perché «ἔθνος» non va qui inteso come etichetta religiosa, secondo la dicotomia etnologica ebraica su base religiosa, bensì nella prima e più generica accezione del termine greco: "nazione", "popolo", "razza" giudaica: così già A. HAMMAN, *L'oeuvre de Justin. Apologie I et II, Dialogue avec Tryphon*, Éditions de Paris, Paris 1958; recentemente P. BOBICHON, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon*, Academic Press, Fribourg 2003, vol. I, *ad loc.* Nel medesimo senso anche in *Dial.* 56, 10; 108, 1, ecc.

<sup>56</sup> *Dial.* 123, 9 (trad. it. p. 351).

<sup>57</sup> Cfr. *Dial.* 125, 1-3.

<sup>58</sup> La «vera stirpe di Israele» quale autentico parto (cesareo) di Cristo, «ritagliat[o] dal [suo] ventre» secondo la metafora *splatter* di *Dial.* 135, 3.

<sup>59</sup> E. SCHWEIZER, *σάρξ*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* [di qui in poi: GLNT], a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1977, vol. XI (ed. or. Kohlhammer, Stuttgart 1964, vol. VII), col. 1334.

“genti”<sup>60</sup>. Alcune – altrimenti incomprensibili – duplicazioni profetiche del popolo santo non facevano che predire questa realtà:

«Ma come là il profeta dice: “Ora tu, casa di Giacobbe, su camminiamo nella luce del Signore. Ha abbandonato il suo popolo, la casa di Giacobbe, perché il loro paese si è riempito come in principio di oracoli e divinazioni”, così anche qui dobbiamo intendere due discendenze di Giuda e due stirpi (come due case di Giacobbe), l’una generata dal sangue e dalla carne, l’altra dalla fede e dallo Spirito (δύο γένη [...] τὸ μὲν ἐξ αἵματος καὶ σαρκός, τὸ δὲ ἐκ πίστεως καὶ πνεύματος γεγεννημένον)»<sup>61</sup>.

L’omonimia resiste solo a livello formale ed è dettata dall’impossibilità di eludere l’evidenza del dato storico-genetico. Sul piano della sostanza, la falsità del vecchio Israele consiste in qualcosa di più della semplice pretesa di essere il solo Israele<sup>62</sup>: ovvero nella convinzione di essere tuttora titolare della promessa e della benedizione che a quel nome si legano come un significato al suo significante.

#### 2.2.2.2. Tra Paolo e lo (Pseudo-)Barnaba: il posto di Israele nel piano di Dio

Questo sdoppiamento inedito di Israele, che da un lato preserva la santità dell’etnonimo associandolo al popolo nuovo di Dio, dall’altro la confuta mantenendolo legato a una realtà ormai estranea alla degnazione divina, può essere indagato in una prospettiva diversa da quella che tradizionalmente va in cerca dei preliminari teologici del «*verus Israel*»<sup>63</sup>: interpretando cioè la soluzione giustinea come una via mediana tra due già definite posizioni-chiave sulla funzione teologico-storica ed escatologica di Israele.

A non voler scomodar Marcione e il suo di-teismo, la prima posizione può essere rappresentata dalla *Lettera di Barnaba* (Siria occidentale, 120-140 ca.). Per questo Barnaba, sconosciuto «didascalo»<sup>64</sup> e seguace probabilmente giudeo di Gesù, l’Israele storico, con le sue istituzioni culturali, non è di fatto mai stato oggetto di elezione, avendo sin da subito opposto il proprio stolido rifiuto a Dio, né ha mai veramente goduto di un’alleanza operante, avendone da sempre frainteso il carattere spirituale delle clausole<sup>65</sup>. Il nome di Israele sarebbe a tal punto sinonimo di un’estraneità ostile all’unico vero piano di salvezza che è possibile spingersi a dichiarare che

<sup>60</sup> La parusia infatti ritarda perché «ogni giorno c’è chi viene istruito nel nome di Cristo e abbandona la via dell’errore» (*Dial.* 39, 2).

<sup>61</sup> *Dial.* 135, 6 (cita *Isa.* 2, 5-6; trad. it. p. 374).

<sup>62</sup> Cfr. *Dial.* 123, 6.

<sup>63</sup> Perlopiù paolini: *Gal.* 3, 29; 6, 16; *Rom.* 3, 28-29; 9, 3-8; *1 Cor.* 10, 18, ecc.; ma anche *Apoc.* 2, 9 (= 3, 9) con quell’enigmatico riferimento a «coloro che si proclamano Giudei e non lo sono (ἐκ τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσὶν)».

<sup>64</sup> *Barn.* 2, 8; 4, 9.

<sup>65</sup> Cfr. F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, SEI, Torino 1975, pp. 31-33.

«su di lui [il Cristo] stanno scritte alcune cose per Israele, altre per noi (ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς)»<sup>66</sup>.

La tesi opposta a quella di questo sfrenato allegorista biblico è quella su cui Paolo si diffonde in *Romani* 9-11 e su cui non è inutile attardarsi per comprendere la novità dell'impostazione giustinea. Giustamente è stato detto che, solo se estratto dal suo contesto, un enunciato come *Romani* 9, 6 può essere letto nei termini propri del teologema in oggetto: l'affermazione per cui «non tutti i discendenti di Israele sono Israele» si spiega col richiamo alla decisione divina di inserire una discriminante religiosa entro l'eredità biologica abramitica<sup>67</sup>, prima ancora che all'intenzione di accogliere dei pagani nel popolo santo<sup>68</sup>. Non si traduce nel rifiuto integrale di Israele<sup>69</sup> (Barnaba), né configura una scissione tra un vero e un falso Israele (Giustino). Dalle *sliding doors* di Israele si esce e si entra nella misura in cui si esce e si entra dalla degnazione di Dio, ma l'unico Israele resta la sola "funzione" che trasforma i "valori" dell'elezione in quelli della grazia. Si esamini la metafora arborea che Paolo sottopone al suo interlocutore gentile:

«Se le primizie sono sante, lo sarà anche tutta la pasta; se è santa la radice, lo saranno anche i rami. Se però alcuni rami sono stati tagliati e tu, essendo oleastro, sei stato innestato al loro posto, diventando così partecipe della radice e della linfa dell'olivo, non menar vanto contro i rami! Se ti vuoi proprio vantare, sappi che non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te. Dirai certamente: ma i rami sono stati tagliati perché vi fossi innestato io! Bene, essi però sono stati tagliati a causa dell'infedeltà, mentre tu resti lì in ragione della fede. Non montare dunque in superbia, ma temi! Se infatti Dio non ha risparmiato quelli che erano rami naturali, tanto meno risparmierà te. [...] Quanto a loro, se non persevereranno nell'infedeltà, saranno anch'essi innestati; Dio infatti ha la potenza di innestarli di nuovo! Se tu infatti sei stato reciso dall'oleastro che eri secondo la tua natura e contro natura sei stato innestato su un olivo buono, quanto più essi, che sono della medesima natura, potranno venire di nuovo innestati sul proprio olivo»<sup>70</sup>.

L'etnonimo individua un popolo da sempre in relazione intima e privilegiata con Dio<sup>71</sup> e da sempre composto di un resto di credenti (da Abramo, a Elia, a Paolo) e di una pletera di scoperti peccatori (dagli adoratori del vitello, ai seguaci di Baal, ai negatori del Cristo). Il gentile *alias* «oleastro», straniero per natura alla prossimità con Dio, non solo non può esservi ammesso se non si pone in connessione diretta con Israele, ma il suo innesto, del tutto artificiale («παρά φύσιν»), è stato

<sup>66</sup> *Barn.* 5, 2 (trad. it. di F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, cit., p. 89).

<sup>67</sup> *Rom.* 9, 6. Cfr. G. HARVEY, *The True Israel*, cit., p. 231.

<sup>68</sup> *Rom.* 9, 7-33.

<sup>69</sup> Cfr. *Rom.* 11, 1-10.

<sup>70</sup> *Rom* 11, 16-24.

<sup>71</sup> *Rom.* 11, 16 conferma 9, 4, dove si chiarisce che gli Israeliti, consanguinei di Paolo «κατὰ σάρκα», detengono *pleno iure* l'adozione a figli e l'alleanza.

reso possibile solo dallo spazio aperto dai rami naturali recisi<sup>72</sup>. Questi ultimi, infine, non vanno a costituire una pianta alternativa all'«olivo buono», la cui connaturalità predispone anzi a un futuro reintegro. Per Paolo, insomma, c'è un unico olivo buono (Israele), identico per natura a quei rami potati (giudei non credenti) che hanno fatto posto e nobilitato polloni stranieri di infima origine (seguaci non giudei di Gesù). C'è un unico corpo, fatto di una sola carne e di alcune protesi di recente innesto, la cui applicazione è seguita all'amputazione di arti corrotti ma recuperabili.

Nella discorsività etnologica paolina il posto occupato dal credente non giudeo è quello di «uno straniero accolto nel vero Israele» dei giudei<sup>73</sup>. Se è indubbio che i giorni dello pseudo-Barnaba e di Marcione non sono ancora arrivati<sup>74</sup>, nemmeno quelli teologicamente più prossimi di Giustino sembrano all'orizzonte: i giorni, cioè, in cui l'incarnazione del *Logos* verrà intesa a sancire in modo inequivoco l'affrancamento dell'unico olivo buono (l'Israele della fede e dello spirito) dall'intreccio perverso con l'oleastro connessovi alla radice (l'Israele della carne e del sangue); i giorni che vedranno il binomio etnologico giudaico tradizionale, Israele/genti, così trasformato nella struttura perché incrementato nei termini:

- a) «vero Israele» = Israele «pneumatico» = credenti in Cristo + capostipiti biblici, profeti e giusti vissuti prima dell'incarnazione del *Logos*
- b) «vecchio Israele» (insieme antico e superato) = Israele «sarchico» = discendenza carnale di Abramo fino ai giudei post-evento cristico
- c) «genti» = nazioni pagane (ancora) non convertite

A questa sistematizzazione triadica su base religiosa si è giunti tramite trasformazione delle regole che danno luogo alla principale discorsività giudaica in materia etnica. Correlativamente a un diverso inserimento nel gioco di verità etnico che lo concerne, lo stesso oggetto «Israele» è cambiato: non è più la stessa cosa di prima. Si aprono a questo punto due questioni tra loro annodate: è sufficiente confessare la messianità di Gesù per partecipare del vero Israele? Come configurare il rapporto tra etnicità e salvezza in relazione, ad esempio, ad alcuni sedicenti cristiani che consumano idolotiti o a vari gruppi «giudeocristiani» che perseverano nell'osservare la vecchia *halakah*? Trifone esige chiarimenti sul destino escatologico di entrambi.

### 2.2.2.3. Una fede non fa un popolo e un popolo non è un destino

Partiamo dall'*affaire* «idolotiti». Innanzitutto non è chiaro come mai Giustino risponda a una sollecitazione relativa ai consumatori di carne

<sup>72</sup> Cfr. *Rom.* 11, 11-13: la «caduta» di alcuni giudei significa «ricchezza dei pagani (πλοῦτος ἐθνῶν)» e consente la «riconciliazione del mondo (καταλλαγὴ κόσμου)».

<sup>73</sup> H. SCHLIER, *Romani*, cit., p. 539.

<sup>74</sup> E. TROCME, *The Jews as Seen by Paul and Luke*, in *“To See Ourselves as Others See Us. Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity*, a cura di J. NEUSNER e E.S. FRERICHs, Scholars Press, Chico 1985, p. 161.

immonda<sup>75</sup> tirando in ballo marcioniti e gnostici di varia natura. Forse è per un automatizzato e reciproco rimando tra eterodossia e paganesimo che il giudizio dell'apologeta finisce per appuntarsi sul dato eretico<sup>76</sup> in generale, esprimendosi in modo molto netto: costoro, «atei, empi, ingiusti e iniqui», negatori del Dio creatore e del Cristo da quello annunciato,

«affermano di essere cristiani, allo stesso modo di quei pagani (ὄν τρόπον οἱ ἐν τοῖς ἔθνεσι) che iscrivono il nome di Dio sui loro manufatti e poi prendono parte a riti empi ed atei. Tra di loro vi sono alcuni chiamati marcioniti, altri basilidiani, altri saturniliani... »<sup>77</sup>.

L'ingestione di carne immolata agli idoli, la professione di dottrine blasfeme, l'esercizio di una ritualità perversa sono incompatibili con l'appartenenza al popolo dei santi. Il nome di Cristo sulle labbra di marcioniti e gnostici di vario genere è bestemmiato come quello di Dio sugli imprecisati «manufatti (χειροποιήτοις)» di oscuri cultori pagani. Tuttavia, dal punto di vista etnologico, non ne derivano confusioni di sorta: solo i secondi sono da annoverare tra gli «ἔθνη». Come prima per i giudei non convertiti al Cristo, la rovina escatologica degli eretici non si traduce in una loro "gentilizzazione".

Quanto a quei giudei<sup>78</sup> che, pur confessando la divinità del Cristo e praticando la morale naturale evangelica, persistono a osservare almeno in parte l'ortoprassi mosaica, la questione è più complessa e il giudizio dell'apologeta, fattosi più prudente, assume i contorni di una valutazione personale<sup>79</sup>. Occorre innanzitutto distinguere costoro da altri che riconoscono la messianità di Gesù, ma non origine divina e preesistenza<sup>80</sup>, e soprattutto chiarire che, in tutto il *Dialogo*, un "giudeocristianesimo" così inteso costituisce la sola tematizzata eccezione alla sistematica incredulità della genia carnale di Abramo. Proprio in quanto "eccezione", localizzata nella soglia di indecidibilità tra anomia critica e *nomos* mosaico, il tipo del giudeo osservante e credente in Cri-

<sup>75</sup> GIUSTINO, *Dial.* 35, 1.

<sup>76</sup> C'è il precedente di GIUSTINO, *1 Apol.* 58, 1-3, dove è denunciata la matrice demoniaca che accomuna la culturalità perversa di chi sacrifica «alle realtà terrene e agli idoli costruiti dall'uomo (χειροποιήτοις προσήλωσαν καὶ προσήλουσι)» alla blasfemia eretica marcionita. Quanto alla globalità di visione giustinea sull'eresia, è noto che proprio in Giustino il termine αἵρεσις compare – per la prima volta inequivocabilmente – nel suo significato teologico tecnico: si veda lo studio ormai classico di A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles). De Justin à Irénée*, Etudes Augustiniennes, Paris 1985, vol. I, in particolare pp. 36-91. Sulla nascita della discorsività eresiologica si tornerà nell'ultimo capitolo del libro.

<sup>77</sup> GIUSTINO, *Dial.* 35, 6 (tr. it. p. 163).

<sup>78</sup> «quelli della vostra razza (οἱ ἀπὸ τοῦ γένους τοῦ ὑμετέρου)» (*Dial.* 47, 3).

<sup>79</sup> *Dial.* 47, 1.

<sup>80</sup> Cfr. *Dial.* 48, 4, interpretabile come un'allusione agli "ebioniti", gruppo di seguaci di Gesù di origine giudaica designato così per la prima volta da IRENEO, *Haer.* III 19, 1 ecc.: cfr. S.C. MIMOUNI, *Les chrétiens d'origine juive*, cit., pp. 164-165



sto riveste però un ruolo cruciale: rende *topologicamente* possibile la validità della nuova *topografia* salvifica, consentendo alla norma giustinea di costituirsi, di vigere anche su di lui (senza applicarvisi) e, soprattutto, di riferirsi efficacemente ai casi singoli (il giudeo osservante non credente in Cristo; il credente in Cristo non giudeo)<sup>81</sup>. Ebbene, in relazione a questi credenti, il nostro “nomoteta”<sup>82</sup> distingue accuratamente tra

- a) coloro che esercitano pressioni sui credenti in Cristo di origine non giudaica e «usano ogni mezzo» per convincerli a emulare il loro comportamento;
- b) coloro che non sono disposti alla «comunanza di vita (κοινωνεῖν)» con i non giudei;
- c) quanti «accettano di vivere assieme ai cristiani e ai fedeli» senza tentare di persuaderli all’osservanza della Legge<sup>83</sup>.

A giudizio del Nostro, a salvarsi saranno soltanto questi ultimi e con loro eventualmente quei cristiani sciaguratamente indotti dai primi a seguire le prescrizioni mosaiche<sup>84</sup>: per tutti gli altri è spalancata la sgradevole prospettiva della dannazione.

Tuttavia, occupandoci qui della costruzione storico-discorsiva di un’etnicità cristiana, rimane il dubbio se la comunanza escatologica implichi compartecipazione etnica: se la salvezza così conseguita comporti l’appartenenza storica al vero Israele, non sottostando questo piuttosto a “requisiti di ingresso” più esclusivi. Quali? Presumibilmente quelli che motivano la scelta “locale”<sup>85</sup> di Giustino di riservare il nome di «cristiani» soltanto ai credenti in Cristo non giudei e dottrinalmente ortodossi in merito alle questioni da lui ritenute vincolanti per la fede e discriminanti per la salvezza<sup>86</sup>. Come a dire: un conto è trovarsi dalla

<sup>81</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, pp. 19-35.

<sup>82</sup> Come e fino a che punto si addica a Giustino questa etichetta è quanto si è cercato di chiarire in E.R. URCIUOLI, *Confini, apparati ideologici*, cit., in un confronto serrato con le posizioni di D. BOYARIN, *Border Lines*, cit.

<sup>83</sup> *Dial.* 47, 1-3.

<sup>84</sup> I “credenti in Cristo di osservanza giudaica e di origine extra-giudaica”: vi si allude in *Dial.* 47, 4.

<sup>85</sup> Esistono passi nel *Dialogo* in cui con «cristiani» Giustino sembra riferirsi a tutti i seguaci di Gesù a prescindere dalla provenienza etnica (*Dial.* 63,5; 96,2; 117,3), ma si tratta di situazioni discorsive in cui Giustino non ha interesse a distinguere. Viceversa in 47,2-3, dove l’istanza di precisione terminologico-tassonomica è più pressante, si dice che «quelli della tua razza» saranno accolti se a loro volta «accettano di vivere assieme ai cristiani e ai fedeli». Giustino dimostra così di «non avere neppure un nome per chiamare quei giudei che continuano a osservare la legge di Mosè» (M. PESCE, *Riflessioni sulla natura storica e culturale delle scritture giudaiche*, in «Rivista Biblica», 2012, n. 4, p. 450).

<sup>86</sup> Tra queste sono da annoverare l’identità tra il «creatore di tutte le cose» e il Dio del Signore Gesù Cristo (*Dial.* 35, 5; 80, 4), la resurrezione dei corpi (80, 4), ma non la dottrina millenarista (80, 2) e forse, di per sé, neppure la cristologia adozionista (48, 4).

parte giusta nel giorno del Giudizio, un altro appartenere al vero Israele. Dall'analisi di questi passi giustinei risulta dunque chiaro come la sorte escatologica di una parte religiosa non vada confusa con la "proiezione etnica" della medesima all'interno del quadro tassonomico mobilitato dall'invenzione del vero Israele. I confini dell'unità etnica non coincidono con gli orizzonti della "comunità di destino". Se è vero che la seconda non funziona da elemento indiziario della prima, lo schema prima delineato può essere soltanto integrato, ma non giustapposto al più generale piano di salvezza:

#### Salvezza

- a) «vero Israele» = Israele "pneumatico" = credenti in Cristo-Logos (di origine extra-giudaica) + capostipiti biblici, profeti e giusti vissuti prima dell'incarnazione del Logos
- b) credenti in Cristo di (generica) osservanza giudaica
- c) credenti in Cristo di origine extra-giudaica persuasi a vivere secondo la legge ("giudeocristiani di origine pagana")

#### Non salvezza

- a) «vecchio Israele» (insieme antico e superato) = Israele "sarchico" = discendenza carnale di Abramo fino ai giudei post-evento cristico
- b) credenti in Cristo-Logos di osservanza giudaica che esercitano pressioni sui credenti in Cristo di origine extra-giudaica per indurli a seguire la loro condotta halakhica
- c) credenti in Cristo-Logos di osservanza giudaica che rifiutano la κοινωμία con i non giudei
- d) giudei che «sostengono che [il Cristo] è nato come uomo»
- e) consumatori di idolotiti ed eretici in generale
- f) «genti» = nazioni pagane (ancora) non convertite

#### 2.2.2.4. Potere del discorso: l'etnicità mobile dei patriarchi

Le differenti tassonomie etnologiche (Israele/genti; giudei/greci; greci/barbari) non sono solamente adattabili alla cangiante "sostanza culturale" in esse racchiusa, ma sono anche autonome ciascuna rispetto a tutte le altre. Il fatto che ci siano più modi di dividere il mondo in due è certo dovuto al fatto che esiste più di un criterio per classificarlo e più di una prospettiva da cui guardarlo. Ma non solo: esistono anche più di una situazione discorsiva in cui agire e più di un'esigenza da cui muovere, talora persino più di un'esigenza in una sola situazione. C'è chi ha fatto notare che, ad esempio, in *Romani* 1, 14-16, nello spazio di tre soli versetti Paolo mobilita due dicotomie etnografiche, la prima greca, la seconda giudaica<sup>87</sup>:

«Poiché sono in debito verso i greci come verso i barbari (Ἑλλῆσίν τε καὶ βαρβάρους), verso i dotti come verso gli ignoranti sono quindi pronto, per quanto sta in me, a predicare il vangelo anche a voi di Roma. Io infatti non mi vergogno del vangelo, perché è potenza di Dio per la salvezza di chiunque crede, del giudeo prima e poi del greco (Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἑλληνι)»<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> G.G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy*, cit., p. 58.

<sup>88</sup> *Rom.* 1, 14-16.



È escluso che qui con «barbari» si possa parimenti «intendere i giudei»<sup>89</sup>, dato che sono la peculiare soteriologia, l'ideologia e la strategia kerigmatica paoline a richiedere l'attivazione di due distinte tipologizzazioni etniche, sollecitando l'innesco simultaneo di due diverse “macchine etnologiche”. L'adozione della prima (greci/barbari) attiene alla necessità di proclamare il vangelo alla totalità del mondo extra-giudaico, quale che sia l'identità etno-culturale dei destinatari entro la tassonomia che più comunemente la dichiara; con la seconda (giudei/greci) entra in gioco il differente status religioso di coloro che sono chiamati alla salvezza, espressa secondo una tradizionale dicotomia etno-religiosa ebraica.

Soltanto richiamandosi al carattere situazionale delle categorie si comprende il diverso “trattamento etnologico” che uno stesso gruppo umano – o un singolo individuo – può ricevere a seconda del contesto enunciativo in cui figura. Nell'*Apologia maior* (Roma, 153 ca.) capita che Giustino applichi ai capostipiti biblici, ai profeti e più in generale ai giusti vissuti prima dell'evento cristico un'etichetta etnografica diversa da quella adottata nel *Dialogo*:

«Coloro che hanno vissuto secondo il Logos sono cristiani, anche se sono stati considerati atei, come, tra i greci (οἶον ἐν Ἑλλησι), Socrate ed Eraclito, ed altri simili, e, tra i barbari (ἐν βαρβάροις), Abramo, Anania, Azaria, Misaele, Elia, e molti altri ancora...»<sup>90</sup>.

Abramo e Elia, qui annoverati fra i barbari, dieci anni dopo, nel *Dialogo*, saranno arruolati nel vero Israele. Non è questione di tempo, ma di strategie argomentative attuate all'interno di campi enunciativi diversi che richiedono ciascuno i propri elementi. Nella disputa con Trifone, infatti, per il “vero Israelita” Giustino si tratterà di affrancare Abramo e compagni dalla genealogia carnale del giudaismo coevo per allacciarli a quella discendenza spirituale che sola identifica il vero Israele. Qui, invece, in un'opera formalmente indirizzata agli imperatori romani e diretta innanzitutto al recupero della tradizione culturale ellenica per una significativa dicibilità della fede cristiana, il problema del “vero filosofo” Giustino è quello di spiegare come la diffusione seminale di un principio di conoscenza assoluta abbia potuto generare dei “cristiani prima di Cristo”, agendo liberamente rispetto alle demarcazioni etno-culturali inerenti al sapere etnologico di un popolo che rivendica il primato speculativo sul mondo. L'identità giudaica risulta così schiacciata entro una comune comprensione barbarica<sup>91</sup>: questa è indifferente alle regole di costruzione della teologia dell'elezione che definisce Israele perché operante secondo modalità diverse, che si tratta ora di introdurre.

<sup>89</sup> Il sospetto è sempre di G.G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy*, cit., p. 59.

<sup>90</sup> Giustino *1 Apol.* 46, 3 (trad. it. di G. GIRGENTI, *Giustino. Apologie*, Rusconi, Milano 1995, p. 125).

<sup>91</sup> Barbari sono i giusti veterotestamentari, i connazionali coevi di Gesù (*1 Apol.* 5, 4) e i non-greci in generale che hanno intravisto la verità cristiana (*1 Apol.* 7, 3).

## 2.3. Barbari e contenti: l'intempestiva proposta di Taziano

### 2.3.1. Una scelta di campo

Lo studio di riferimento è qui il saggio di Guy Stroumsa intitolato *Philosophy of the Barbarians*, contenuto nel volume quasi omonimo del 1999<sup>92</sup>. Il tentativo sarà quello di “re-immersione” la nozione di “filosofia barbara” dentro uno dei due sistemi di significati in cui ha preso forma, vale a dire quello delle rappresentazioni greche del greco e del non-greco. Oggetto di interesse non sarà quindi la “filosofia” di questi barbari, di cui ci si occuperà nell'ultimo capitolo del libro, ma l'idea stessa di “barbaro”. Focalizzandosi sulle condizioni d'uso del concetto per tentare di capire le ragioni della sua comparsa come modalità di autodesignazione, ci si propone di analizzare in che termini e a quali condizioni è stato possibile fare di un cristiano un barbaro, a partire dalla determinazione di ciò che sostiene, condiziona e limita le performance retoriche con cui si fa di un uomo un barbaro.

Entro il terzo quarto del II e.v., un autore presumibilmente siriano che sappiamo aver soggiornato per un periodo a Roma, dove è stato allievo di Giustino, compone uno scritto che si chiude così:

«Questo, o Greci, è quanto ho messo assieme per voi io, Taziano, filosofo tra i barbari (ὁ κατὰ βαρβάρους φιλοσοφῶν), nato nel paese degli Assiri, educato prima nelle vostre dottrine e in seguito in quelle che ora professo di annunciare. Io insomma conosco chi è Dio e che cos'è la sua creazione e sono, pertanto, a vostra disposizione per l'esame delle dottrine, fermo restando che non rinnegherò mai più il mio modo di vivere secondo Dio (τῆς κατὰ θεὸν πολιτείας)»<sup>93</sup>.

Non sarebbe del tutto indifferente stabilire se la locuzione che compare nella formula di commiato di questo *Discorso ai Greci*, firmato dall'apologeta noto come Taziano il Siro, debba essere intesa in senso etno-geografico («filosofo tra i barbari» perché d'origine barbarica) o vada piuttosto resa con una modale (filosofo “alla maniera dei barbari”). Nel primo caso l'accento è posto sull'etnicità del soggetto: Taziano, che è di origine (as)sira, è nato e cresciuto in terra barbara; però parla e scrive bene in greco, ha beneficiato di un'educazione ellenica e avuto accesso a una sapienza rispetto alla quale si segnalava come interprete di riconosciuta competenza<sup>94</sup>. Non è da escludersi che a Roma egli si sia recato in qualità di insegnante di filosofia o, se non altro, di retorica. Difficile etichettare come barbara una persona del genere, nonché supporre “barbarica” la sua autocomprensione filosofica, se non fossimo a conoscenza del fatto che egli ha a un certo punto rigettato quanto appreso: le «vostre (τὰ ὑμέτερα)» dottrine, fa intendere l'autore, non sono più le mie.

<sup>92</sup> G.G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy*, cit., pp. 57-84.

<sup>93</sup> TAZIANO, *Or.* 42, 1 (trad. it. di S. DI CRISTINA, *Taziano il Siro. Discorso ai Greci*, Borla, Roma 1991, p. 139).

<sup>94</sup> *Or.* 1, 5.

Qui entra in gioco il possibile secondo significato della formula, che attiene allo statuto del pensiero e del particolare modo di vivere (βίος) di Taziano e alla sua credibilità intellettuale: filosofo “alla maniera dei barbari”, laddove non solo si supponga che ci sia un modalità barbara e una propriamente greca di intendere e praticare la filosofia, ma di fatto si presuma quanto Epicuro pare abbia espresso, ossia che solo i greci sanno filosofare davvero<sup>95</sup>. Come un uomo di nascita barbarica può diventare filosofo nel senso greco, è altresì pensabile il percorso intellettuale inverso, nel momento in cui lo stesso uomo pervenga poi ad abbracciare una dottrina che un filosofo greco mai riconoscerebbe come propria:

«Per questo io ho detto addio sia alla boria dei Romani che agli arzigogoli degli Ateniesi – dottrine senza sostegno – e mi sono schierato per quella che secondo voi è una filosofia barbara (τῆς καθ' ὑμᾶς βαρβάρου φιλοσοφίας ἀντεπιουσήμην)»<sup>96</sup>.

Se Taziano si presenta come filosofo “tra i barbari” o “nel senso barbaro” è perché da un certo momento ha iniziato a professare una filosofia dai greci ritenuta barbara: la dottrina cristiana come l'autore stesso la interpreta<sup>97</sup>. «Filosofia barbara (βάρβαρος φιλοσοφία)», «dottrine barbare (βαρβάρων δόγματα)», «sapienza barbara (βάρβαρος σοφία)»: qualsiasi accezione questo fascio di nozioni abbia assunto nel suo non recente passato, che le formule stesse rimandino a un punto di vista esterno o interno, nel testo taziano esse designano sempre e soltanto «la legge di Mosè nella sua *interpretaatio christiana*»<sup>98</sup>. Come quest'ultima possa dirsi barbara è il punto su cui occorre preliminarmente intendersi.

Se a dichiarare barbara una dottrina è la semplicità dei suoi contenuti e del registro stilistico in cui sono espressi, la saggezza cristiana che ha conquistato Taziano merita senz'altro questa etichetta. Leggasi quanto egli afferma aver determinato la sua conversione:

«E mentre andavo riflettendo su quel che merita sia ricercato [la verità], mi capitò di leggere certe scritture barbariche (γραφαῖς τισιν [...] βαρβαρικαῖς), più antiche rispetto alle dottrine dei greci, più divine al confronto dei loro errori. E mi capitò di rimanere conquistato dalla semplicità del loro stile, dalla naturalezza del dettato, dalla chiarezza con cui veniva spiegata la creazione dell'universo, dalle previsioni circa il futuro, dal valore eccezionale dei precetti, dalla dottrina della sottomissione di tutto a un unico sovrano»<sup>99</sup>.

Il racconto dell'approdo alla nuova fede tramite incontro semi-casuale con i testi normativi giudaici e con le costituenti scritture cristiane

<sup>95</sup> La notizia si trova in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I, 15, 67, 1.

<sup>96</sup> TAZIANO, *Or.* 35, 1 (trad. it. p. 131).

<sup>97</sup> Per questa *expositio* si vedano *Or.* 4-7; 12-15; 20.

<sup>98</sup> G.G. STROUMSA, *Barbarian Philosophy*, cit., p. 68.

<sup>99</sup> *Or.* 29, 1-2 (trad. it. pp. 115-116).

va già affermandosi come *topos* apologetico<sup>100</sup>. Agli occhi di un convertito gli uni e le altre sono semplici e chiari come la verità che espongono, che si andava febbrilmente cercando e che si disperava ormai di trovare nel dedalo confuso delle varie scuole filosofiche, dei diversi culti e delle relative dottrine. A un greco colto e raffinato, invece, basta un solo sguardo per giudicarle pagine intollerabilmente sciatte, rozze, persino zotiche, appunto barbare in virtù di un'evidenza che sta già imponendosi<sup>101</sup> e che perdurerà fino all'esaurimento della migliore polemica anticristiana di parte "pagana"<sup>102</sup>.

Tuttavia – è qui il punto – “barbaro” non è un semplice indicatore stilistico, bensì un riconosciuto marcatore etnico, dal cui utilizzo discende che la grossolanità dello stile e l'ingenuità dottrinale di questi testi è diretta conseguenza del loro essere non greci. A detta di un greco, i greci ragionano meglio dei barbari, i quali, farfuglianti e incomprendibili per definizione, non sono in grado di esprimersi compiutamente: l'imperizia nello scrivere viene di conseguenza. Ecco che allora, posto che da un punto di vista esterno l'inadeguatezza formale e contenutistica degli scritti tradisce l'origine barbarica della sapienza che li ha ispirati, un difensore di quel patrimonio testuale, che sia propenso a includere quel sapere nel sistema di significati inerenti alla contrapposizione categoriale greco/barbaro, dispone di due alternative polemiche: o dimostrare il radicamento greco dell'annuncio cristiano, facendo proprie alcune concezioni filosofiche elleniche e/o presentando il messaggio evangelico come adempimento di una verità già adombrata dalle menti migliori della grecità<sup>103</sup>; oppure difendere a spada tratta tutta la categoria barbarica, operando un rovesciamento assiologico dell'antinomia fondato sulla rivendicazione di superiorità dell'elemento non greco.

La seconda è la strada intrapresa da Taziano: il suo scritto si annuncia sin da subito quale autentica dichiarazione di guerra alla cultura greca, condotta tramite confutazione integrale della sua supposta supremazia storica, intellettuale e morale<sup>104</sup>:

«Non assumete atteggiamenti di totale ostilità verso i barbari, signori Greci, e non mostrate neppure tanto sdegno a proposito delle loro dottri-

<sup>100</sup> ARISTIDE, *Apol.* 13, 2-6; GIUSTINO, *Dial.* 2, 3-8, 2; TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Autol.* I 14, ecc.

<sup>101</sup> Si vedano i giudizi di GALENO, fr. 1 (in R. WALZER, *Galen on Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford 1949, p. 15) e soprattutto di CELSO: in ORIGENE, *Cels.* IV 36; 41; 48; 51, ecc.

<sup>102</sup> Cfr. PORFIRIO, *Christ.*; GIULIANO, *Gal.*

<sup>103</sup> Ci si diffonderà a lungo più avanti su queste due – potenzialmente complementari – modalità di confronto con la tecnostruttura del sapere filosofico greco.

<sup>104</sup> Un affondo intellettuale più precisamente mirato alla demolizione dei capisaldi ideologici della “Seconda sofistica”, intesa come contenitore letterario largo in cui sono fatti rientrare Plutarco e Dione di Prusa, Elio Aristide e Luciano: cfr. M. RIZZI, *La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6). Le trasformazioni cristiane di un τόπος retorico*, in «Annali di Scienze Religiose», 1996, n. 1, pp. 228-229.

ne. C'è in effetti una qualche usanza tra voi che non abbia avuto origine presso i barbari?»<sup>105</sup>.

La difesa della sapienza cristiana come «filosofia barbara» richiede la rivalutazione di tutto il sapere barbarico secondo una strategia retorico-argomentativa che si sedimenterà in *cliché* apologetico: la dimostrazione della derivazione extra-ellenica di ogni contributo intellettuale greco, tramite modalità di appropriazione che vanno dalla semplice imitazione al furto più spudorato<sup>106</sup> e secondo uno schema genealogico delle dottrine, delle scienze e delle tecniche apprestato da alcune raffinate intelligenze del giudaismo grecofono – più che non da una trasversale tradizione filosofica greca. In effetti non si può certo dire che l'Elade ami andare alla scuola d'altri<sup>107</sup>, là dove si apprendono e mutuano stili di vita e di pensiero altrui, si è soliti riconoscere il debito contratto e mostrarsi obbligati, come vorrebbe invece un'illustre tradizione giudaica di lingua greca che ha esibito i processi di trasmissione e trascrizione intercorsi tra l'*input* allogeno della saggezza antica e l'*output* coincidente con la sua ricezione ellenica<sup>108</sup>.

<sup>105</sup> TAZIANO, *Or.* 1, 1 (trad. it. p. 51).

<sup>106</sup> La prima spiegazione è quella avanzata da Taziano nelle pagine di apertura del suo scritto. Quanto ai greci come autentici ladri di sapienza, di idee e persino di stili letterari, si tratta dell'accusa sistematicamente mossa da Clemente Alessandrino negli *Stromati* e su cui si avrà modo di tornare nel quarto capitolo.

<sup>107</sup> Quand'anche le si riconosca una fascinazione autentica per alcune seducenti espressioni della sapienza orientale: si veda l'inflessione positiva di «filosofia barbara» come ripercorsa da J. WASZINK, *Observations on the Appreciation of the "Philosophy of the Barbarians"*, in *Mélanges offerts à Mademoiselle Christine Mohrmann*, a cura di L.J. ENGELS, Spectrum, Utrecht 1963, pp. 41-56, e A. MOMIGLIANO, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1975), con brahmani, magi, sacerdoti ebrei ed egizi tra i più blasonati terminali dell'ellenico «*Drang nach Osten*». Per quanto talora abbia saputo ridimensionarsi fino a conferire pari dignità al pensiero allogeno anticamente prodotto (cfr. MEGASTENE: in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 15, 72, 5) e ancorché possa appartenere un tentativo di sistemizzazione storico-genetica della «saggezza straniera» – che gli ebrei discendessero dai filosofi indiani è convinzione che è stata messa in bocca addirittura ad Aristotele (CLEARCO DI SOLI: in FLAVIO GIUSEPPE, *C. Ap.* I 179). Quanto alla legittimazione filosofico-storica della dipendenza genealogica del sapere greco, si pensi al celebre riconoscimento espresso dal «che altro è Platone se non un Mosè che parla greco (Μωυσης ἀρτικίζων)?» (NUMENIO DI APAMEA: in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 22, 150, 4), alla pelosa e platonica ammissione di Celso, per cui i barbari sono capaci di scoprire dottrine che i greci intervengono poi a formalizzare e adattare alla pratica della virtù (CELSO: in ORIGENE, *Cels.* I 2), alle testimonianze circa la più risalente teoria «egittocentrica» di Ecateo di Abdera, nonché alle varie notizie sulla nascita e/o formazione barbarica di molti campioni del pensiero greco

<sup>108</sup> Quella dei «*furta graecorum*» della sapienza mosaica è tesi propagandistica sostenuta dai vari EUPOLEMO (in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 23, 153, 4 e in EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. ev.* IX 25, 4), ARTAPANO (in *Praep. ev.* IX 18, 1; 23, 1-4; 27, 1-39), ARISTOBULO (in *Praep. ev.* VIII 10, 4; XIII 12, 1-16), FILONE, *Her.* 214; *Leg.* I 108; *QG V* 152; *Prob.* 57; *Spec.* IV 61, ecc.).

Tornando a Taziano, più che la genealogia intellettuale della sua macchina epistemologica, qui interessa rilevare come la sua strategia apologetica poggi su due presupposti concettuali: a) una nozione unitaria e compiuta di barbaro; b) un'idea su come i cristiani possano rientrarvi.

### 2.3.2. *Che cosa fa di un uomo un barbaro*

#### 2.3.2.1. «Chi potrò mai io chiamare greco?»: la “decostruzione” taziana

Quanto al primo punto, quasi subito nel *Discorso ai Greci* leggiamo:

«Ma d'altra parte voi siete gli unici a non andare d'accordo neppure quando parlate, sicché la parlata dei Dori non è la stessa di quella degli Attici, e gli Eoli non pronunziano allo stesso modo degli Ioni. Ora mi domando se su cose come queste, che non dovrebbero ammettere alcun dissenso, ce n'è invece tanto, chi io potrò mai chiamare Greco (τίνα με δεῖ καλεῖν Ἕλληνα)? Davvero, tra tutte la cosa più buffa è proprio questa: che voi avete un gran rispetto per le lingue che non hanno niente a che fare con la vostra, tanto che a furia di utilizzarne a ogni piè sospinto i termini barbarici (βαρβαρικαῖς τε φωναῖς) avete fatto un guazzabuglio della vostra lingua»<sup>109</sup>.

Per quanto le difformità dialettali possano contraddire il dato dell'omogeneità linguistica, e il ricorso intensivo a un vocabolario straniero inquinare la purezza dell'eloquio, Taziano ci sta in realtà dicendo che a notificare il greco sono – ancora e innanzitutto – uso e padronanza di una lingua che al barbaro è preclusa. Ciò non toglie che, entro lo stesso mondo grecofono, ci sia idioma e idioma. Si prenda il famoso detto del *Panegirico* di Isocrate:

«sono chiamati Elleni gli uomini che partecipano della nostra tradizione culturale (τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας) più di quelli che condividono la nostra stessa origine (τῆς κοινῆς φύσεως) etnica»<sup>110</sup>.

In realtà, si è sostenuto<sup>111</sup>, qui si scrive “Ellade”, ma si intende “Atene”, la *paideia* evocata è *paideia* ateniese e il greco è il greco attico. Insomma sarebbe un'implicita attestazione di sciovinismo ateniese, più che non un esercizio di genuino spirito ellenistico<sup>112</sup>, a illustrare lo sfondo ideologico dell'interlocutore taziano.

<sup>109</sup> TAZIANO, *Or.* 1, 2-3 (trad. it. p. 53).

<sup>110</sup> ISOCRATE, *Paneg.* 50 (trad. it. di C. GHIRGA e R. ROMUSSI, *Isocrate. Orazioni*, Rizzoli, Milano 1993, p. 119).

<sup>111</sup> M. HENGEL, *Ebrei, greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca pre-cristiana*, Paideia, Brescia 1981 (ed. or. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1976), pp. 125-126, che cita W. SPEYER, *Barbar*, in «Jahrbuch für Antike und Christentum», 1967, n. 10, p. 265.

<sup>112</sup> Così S. SAÏD, *The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides*, in *Ancient Perception*, cit., p. 282; diversamente M. TREDÉ, *Quelques définitions de l'hellénisme au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et leurs implications politiques*, in *Hellenismos. Quelques jalons pour une histoire de l'identité grecque. Actes du Colloque de Strasbourg, 25-27 octobre 1989*, a cura di S. SAÏD, Brill, Leiden 1991, p. 72.



«Chi potrò mai io chiamare greco?». Non bisogna confondere i due piani della critica etnologica e della positività del discorso etnologico su cui tale critica si fonda. È innegabile che qui Taziano si proponga di «disintegrare precisamente quella comunità alla quale si rivolge»<sup>113</sup>, cioè di colpire al cuore l'etnicità greca con un'operazione di metodica corrosione dei suoi principali marcatori identitari, a partire da quello linguistico. Tuttavia ciò non significa che egli, al pari di un antropologo odierno, consideri l'*ethnos* greco una "costruzione sociale soggettivamente percepita" e l'avversario collettivo interpellato in apertura («ἄνδρες Ἕλληνες») un'entità collettiva artificialmente costruita attorno a un "focolare virtuale". Quando Enrico Norelli dice che, leggendo il *Discorso*, «si è colpiti dalla constatazione che, secondo Taziano, i greci esistono ma, allo stesso tempo, non esistono»<sup>114</sup> segnala implicitamente tutta la distanza epistemologica tra l'etnologia del Nostro, che ragiona etnologicamente come i suoi avversari indiretti (il vecchio Isocrate) e diretti (la "Seconda sofistica"), e quella di un Amselle e di un Lévi-Strauss. D'altra parte, nel dire che «l'attacco di Taziano si oppone coscientemente a un'operazione di costruzione dell'identità greca che era stata perseguita dai teorici della παιδεία»<sup>115</sup>, è implicato il rischio di attribuire al Siro un sapere implicito ed esplicito che gli è estraneo. Il suo obiettivo non è quello di negare l'esistenza di una lingua condivisa tra i greci, contrastando l'idea di una matrice comune ai dialetti ellenici al fine di criticizzare il dato di realtà di un popolo che si riconosce a partire dalla comunanza linguistica: piuttosto ferire a morte l'orgoglio di una comunità di parlanti, i cui contrasti dialettali, frutto di un processo di corruzione linguistica, hanno compromesso l'uniformità del modo di parlare<sup>116</sup>. In sostanza il nostro autore sa benissimo «chi p[uò] chiamare Greci», quali sono i suoi bersagli polemici, destinatari ideali e reali dello scritto regolarmente interpellati nei termini propri di una prerogativa etnica le cui pretese si ha interesse a "screpolare": al di là delle incongruenze che sempre si incontrano al momento della verifica empirica di un concetto, e che non a caso incrociano gli interessi polemici dell'apologeta, l'umanità greca è pur sempre un'entità reale identificata in primo luogo dalla sua lingua; il barbaro resta ancora e innanzitutto tale perché non parla greco e perché estraneo alla civiltà – una "civiltà incivile", come intende mostrare Taziano – di cui il greco è espressione<sup>117</sup>.

<sup>113</sup> E. NORELLI, *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatién*, in *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, a cura di B. POUDERON e J. DORÉ, Beauchesne, Paris 1998, p. 88.

<sup>114</sup> Ivi, p. 87.

<sup>115</sup> Ivi, p. 89.

<sup>116</sup> Taziano non si pone il problema di svelare l'artificio di un'identità costruita sulla lingua, bensì i difetti glottologici di una civiltà che, malgrado gli sforzi atticcheggianti dei suoi vessilliferi odierni (TAZIANO, *Or.* 26, 8), ha fatto ormai «un guazzabuglio della [su]a lingua».

<sup>117</sup> Stante l'autoevidenza di questo «processo a una civiltà», si concorda con Norelli sul fatto che "greci", per Taziano, non possano essere le persone istruite in senso stretto, il contrasto coi "barbari" notificando così un'«opposizione tra istruzione e

### 2.3.2.2. Un'insostenibile dualità: l'emergere dei "non allineati"

Si è già accennato a come il dato erodoteo della consanguineità panellenica, marcatore primario di un'idea di grecità che mostra fin da subito i limiti che ne ridimensionano la portata<sup>118</sup>, vada pensato in tensione con l'elemento caratterizzante la situazione reale del mondo greco, vale a dire con quel particolarismo che vuole la *polis* come microcosmo dotato di identità peculiare. Si è anche detto di come lo stesso «ὄμαιμον», esposto alla controtendenza ideologica di un secolo e oltre di guerre intestine, risulti sostanzialmente dismesso in età ellenistica a fronte dell'espansione geografica dello «ὁμόγλωσσον». Se le conquiste di Alessandro pongono su nuove basi il rapporto tra greci e barbari<sup>119</sup>, lo fanno nel senso che d'ora in poi «*fiunt, nisi nascantur, Graeci*»: diventare greci, «ἐλληνίζεσθαί» appunto, significa in primo luogo imparare il greco<sup>120</sup>. Alla grecità di sangue, se mai c'è stata, inizia a subentrare una grecità di lingua (e di cultura), la cui affermazione richiede di essere misurata sui tempi lunghi degli assetti politico-sociali: le barriere ideologiche non cadono di schianto<sup>121</sup>.

Tuttavia, quale che sia il criterio che definisce l'appartenenza etnica, lo statuto del barbaro come dell'irriducibilmente estraneo, straniero assoluto per eccesso di dissomiglianza<sup>122</sup>, permane radicato all'interno del mondo ellenico per effetto di una persistente deformazione in negativo della sua immagine. Fedele a un'antropologia filosofica legata ai nomi di Platone e Aristotele, più che a quelli di Zenone o Erastostene<sup>123</sup>, il greco si vuole comunque superiore al barbaro e a questa

incultura» (nei termini indicati da MARTIN ELZE, *Tatian und seine Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, p. 25), ma tutte le persone «educate nella civiltà greca [...] che si lasciano condurre dalle idee e dalle pratiche della tradizione greca, in cui sono state formate» (E. NORELLI, *La critique*, cit., pp. 97-98).

<sup>118</sup> Cfr. M. MOGGI, *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in *Lo Straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*, a cura di M. BETTINI, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 52.

<sup>119</sup> Cfr. A. DIHLE, *I greci e il mondo antico*, Giunti, Firenze 1997 (ed. or. Beck, München 1994), in particolare pp. 51-62.

<sup>120</sup> Questo fin dalla prima attestazione del verbo in TUCIDIDE II 68, 5, dove si parla dei rapporti tra Anfiloichi di Argo e Ambracioti e di come la lingua dei primi «fu ellenizzata allora per la prima volta (ἡλληνίσθησαν τὴν νῦν γλῶσσαν τότε πρῶτον) per il fatto che gli Ambracioti andarono ad abitare con loro, mentre gli altri Anfiloichi sono tutti barbari» (trad. it. di F. FERRARI, *Tucidide. La guerra del Peloponneso. Volume primo [Libri I-II]*, Rizzoli, Milano 1985, p. 373).

<sup>121</sup> Cfr. M. HENGEL, *Ebrei*, cit., p. 99, che richiama al carattere complessivamente «idealistico» di descrizioni in stile E. MEYER, *Blüte und Niedergang des Hellenismus in Asien*, Curtius, Berlin 1925, pp. 46-47.

<sup>122</sup> «Straniero due volte», la sua alterità etno-culturale, irrelata al punto da riversarsi nel morfologico e nel biologico del mostruoso, è tenuta di norma distinta dall'estraneità in genere politica dello «ξένος»: cfr. M. MOGGI, *Straniero due volte*, cit., pp. 53-54. Su questa distinzione si veda anche U. CURI, *Straniero*, Raffaello Cortina, Milano 2010, pp. 77-81.

<sup>123</sup> A. DIHLE, *I greci*, cit., pp. 45-47.



differenza etno-linguistica associa fatalmente un giudizio morale. Il che contribuisce a spiegare perché l'intuizione relativa all'uguaglianza biologica del genere umano, testimoniata da un'esigua minoranza socratica e stretta in formula dal sofista Antifonte<sup>124</sup>, non trovi formulazioni all'altezza per tutta l'età ellenistica; perché, altresì, il cosmopolitismo della *Stoà*, cioè della filosofia egemone della prima età imperiale romana e teoricamente in collisione frontale con le partizioni etnografiche correnti, si concretizzi al riguardo in un universalismo un po' *snob*: un "altruismo elitista tra saggi" (e per saggi), che, quando non giunge a dichiarare naturali e legittime le individualità nazionali (Panezio), si lascia mitemente ricondurre alla nuova concezione della grecità come *paideia* (e «ἀρετή»), senza erodere davvero il senso di superiorità ellenico<sup>125</sup>. Viene in mente un formidabile *incipit* di Momigliano:

«La civiltà ellenistica rimase greca nel linguaggio, nei costumi e, soprattutto, nella presunzione»<sup>126</sup>.

Inumano e incolto, xenofobo e crudele, infido e vigliacco, insieme schiavista e servile<sup>127</sup>, barbaro resta etichetta di cui non è auspicabile fregiarsi: si spiega anche così l'emergere di "terze forze" *a latere* del dualismo originario.

Con questa espressione non ci si riferisce qui all'etnicità meticciasa del «μυξοβάραρος» o del «μιξέλλην», nozioni intermedie che accompagnano – senza mitigarla davvero – l'alternativa secca posta dalle due tipologizzazioni pure. Con "terze forze" si allude in primo luogo ai romani<sup>128</sup>: in origine annoverati tra i barbari<sup>129</sup>, l'"etnicità a parte" dei fu-

<sup>124</sup> ANTIFONTE, DK B44: «Per natura noi tutti siamo creati sotto ogni aspetto uguali, sia barbari sia greci (ἐπεὶ φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάραροι καὶ Ἕλληνες εἶναι)» (trad. it. di G. REALE in *I presocratici*, cit., p. 1753).

<sup>125</sup> Il principio scolastico, pallidamente astratto, cui proverà a infondere vita e colore la prosa partecipe dell'ex schiavo Epitteto (EPIITETO, *Diatr.* I 13, 3; 19, 6; II 10, 23; 16, 44; IV 1, 126; V, 10, 17 ecc.), troverà sanzione giuridica in età severiana in una «naturalità inerte, del tutto sterilizzata politicamente e socialmente» (A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Einaudi, Torino 2005, p. 398): «*quod ad ius naturale attinet, omnes homines aequales sunt*» è formulazione di ULPIANO: in *Dig. L* 17, 32; cfr. anche Id.: in *Dig. I*, 1, 4; TRIFONINO: in *Dig. XII* 6, 64; ecc.

<sup>126</sup> A. MOMIGLIANO, *Saggezza*, cit., p. 9.

<sup>127</sup> E via discorrendo da W. SPEYER, *Barbar*, cit., pp. 251-267.

<sup>128</sup> Rispetto ai macedoni, la cui collocazione etnica fa problema almeno fin dai tempi di Tucide (cfr. J. HALL, *Contested Ethnicities. Perceptions of Macedonia within Evolving Definitions of Greek Identity*, in *Ancient Perceptions*, cit., pp. 159-186), non sorprende tanto sapere che sono considerati terzi da DEMOSTENE, *3 Philip.* 31, quanto trovare la stessa tripartizione nell'*A Filippo* di Isocrate, dove l'ecumene risulta appunto popolata da greci, macedoni e barbari: «Affermo che tu devi essere il benefattore dei Greci, il re dei Macedoni e dominare sul maggior numero possibile di barbari» (ISOCRATE, *Phil.* 154; trad. it. in *Orazioni*, cit., p. 405). Cfr. al riguardo S. SAÏD, *The Discourse of Identity*, cit., pp. 278 ss.

<sup>129</sup> CATONE: in PLINIO IL VECCHIO XXIX 7, 14; LIVIO XXI, 29, 30; CICERONE, *Resp.* I 58.

turi padroni del Mediterraneo va definendosi tra la fine del III e il I sec. a.e.v.<sup>130</sup>, dopo che l'*Urbs* ha già proceduto a dismettere gli stilemi socio-politici etruschi per poter essere presentata da un greco come «πόλις Ἑλληνίς»<sup>131</sup> e già circola l'idea di una fondazione achea della città<sup>132</sup>. Greci e romani, uniti nell'impero bilingue dei secondi, costituiscono ora quella parte civilizzata dell'umanità cui si contrappone il mondo dei barbari. La seguente distinzione di Taziano testimonia dunque di una sistematizzazione etnologica che, per quanto mai realmente codificata<sup>133</sup> e in ultimo trascesa dall'alternativa d'ordine giuridico imposta dai dominatori (romano/non romano), ha un certo radicamento storico-culturale e letterario:

«Così, mentre i Greci hanno in orrore congiungersi con la madre, una pratica del genere è in sommo onore preso i maghi persiani; e mentre la pederastia è proscritta dai barbari, essa è considerata un privilegio per i Romani»<sup>134</sup>.

Che i persiani siano barbari, e tra costoro «i più noti ai greci»<sup>135</sup>, lo testimonia la storia: che i romani non lo siano e figurino piuttosto da *tertium quid* è reso evidente dal loro assenso a un amore pederastico respinto dalla “morale sociale barbarica”.

Da terza forza, infine, giocano talora anche gli ebrei, la cui collocazione in questo schema è cruciale non solo per integrare il quadro storico-concettuale fin qui delineato, bensì per comprendere l'idea taziana di filosofia barbara, mettendo in collegamento la prima (chi sono i barbari?) con la seconda questione (in che modo i cristiani sono barbari?) precedentemente poste.

In linea teorica, per il giudeo che intenda accogliere il binomio etnografico greco e servirsene come un greco difficilmente farebbe – cioè senza ascrivere al proprio popolo un'identità ellenica –, si presenta come sola opzione praticabile quella di costituirsi come terzo polo tra greci e barbari: talora segnalandosi per comportamento esecrabile<sup>136</sup>, ma preferibilmente figurando quale unico *ethnos* detentore della conoscenza piena e perfetta del vero Dio e di una legislazione divina-

<sup>130</sup> Per intervenuta superiorità politico-militare, nel 229 a.e.v. i romani sono ammessi dai corinzi ai giochi istmici, quindi dagli ateniesi ai misteri eleusini (cfr. W. SPEYER, *Barbar*, cit., p. 259). Sono poi dichiarati dal conquistato Polibio «non più barbari» – benché non certamente greci. Esistono a questo punto tutte le condizioni perché Cicerone possa collocarli al secondo posto di un trittico ormai inequivoco: «*non solum Graecia et Italia, sed etiam omnis barbaria*» (CICERONE, *Fin.* II 49; anche *Tusc.* I, 84).

<sup>131</sup> ERACLIDE PONTICO: in PLUTARCO, *Cam.* 22, 2.

<sup>132</sup> Si veda G. VANOTTI, *L'altro Enea. La testimonianza di Dionigi di Alicarnasso*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1995, pp. 36 ss.

<sup>133</sup> Cfr. H. WINDISCH, *βάρβαρος*, in GLNT, vol. II, col. 93.

<sup>134</sup> TAZIANO, *Or.* 28 (trad. it. p. 114).

<sup>135</sup> STRABONE, *Geogr.* XV, 3, 23.

<sup>136</sup> Cfr. FLAVIO GIUSEPPE, *B.J.* V 17; *A.J.* IV 12; XI 299.

mente ispirata in grado di attrarre a sé il mondo<sup>137</sup>. Rovesciare il tavolo, presentando i greci come barbari<sup>138</sup>, è possibile solo a patto di lasciare scoperto il posto liberato dai primi; schierarsi tra i secondi parrebbe, sempre in linea teorica, fuori questione, dato che avrebbe significato mischiarsi coi *gôim*. Eppure proprio Filone, allorché nel *Quod omnis probus* procede a elencare testimonianze greche e barbariche di saggezza e virtù<sup>139</sup>, oppone alla menzione dei Sette sapienti tre luccicanti medaglioni di eccellenza barbarica: rispettivamente i magi persiani, i gimnosofisti indiani e, in Siria-Palestina, dove risiede la maggior parte della nazione giudaica,

«alcuni, di numero superiore a quattromila, cosiddetti Esseni»<sup>140</sup>.

Proprio la “barbarizzazione” dell’elemento giudaico costituisce il tramite concettuale tra l’attivazione di un preciso discorso etnografico e il suo accomodamento alle esigenze apologetiche del messaggio cristiano.

### 2.3.3. *Che cosa fa di un cristiano un barbaro...*

#### 2.3.3.1. ... per un greco come Celso o come Numenio

Larga parte del materiale letterario confluito nei tre volumi di *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* di Menachem Stern testimonia di un’interpretazione barbarica della specificità etno-religiosa e culturale del giudaismo. Ebbene, oltre a fare propria questa categorizzazione comune dell’identità giudaica, il *Discorso veritiero* di Celso, testo redatto in epoca assai prossima alla composizione dell’apologia taziiana (180 e.v. circa), mostra insieme una nitida consapevolezza dell’origine giudaica del messaggio cristiano e una comprensione barbarica dello stesso proprio a partire da questa discendenza diretta.

Tra le varie versioni ostili dell’*Esodo* elaborate nell’Egitto grecofono, il polemista propende per un’etnogenesi egiziana del popolo giudaico piuttosto che per un’espulsione di un *ethnos* già costituito dal paese ospite<sup>141</sup>. Si impegna quindi a destituire di fondamento quanto possa ac-

<sup>137</sup> FILONE, *Spec.* II 165; *Mos.* II 19-20.

<sup>138</sup> È prodezza di Giasone di Cirene o del suo epitomatore in *2 Macc.* 2, 21, dove le armate seleucidiche sono dette «βάρβαρα πλήθη».

<sup>139</sup> «Μάρτυς δὲ ἡ Ἑλλάς καὶ ἡ βάρβαρος» (FILONE, *Prob.* 73).

<sup>140</sup> *Prob.* 75. Windisch medita anche qui la possibilità del *tertium genus*, ma il fatto che talvolta le eccezioni non possano essere spiegate se non banalmente – forse che qui Filone ragiona da greco? – non autorizza a dubitare dell’anomala categorizzazione barbarica degli esseni: cfr. H. WINDISCH, *βάρβαρος*, cit., col. 98.

<sup>141</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* III 5; 6; 8 ecc. Così, prima di lui, MANETONE: in FLAVIO GIUSEPPE, *C. Ap.* I 73-91, DIODORO SICULO I 28, 1-3; XXXIV-XXXV 1, 1-5: in FOZIO, *Bibl.* cod. 244, p. 379; STRABONE, *Geogr.* XVI 2, 35-36; LISIMACO: in FLAVIO GIUSEPPE, *C. Ap.* I 304-311; APIONE: in *C. Ap.* II 10-11; 15-27; CHEREMONE: in *C. Ap.* I 288-292. Per un’etnogenesi non egiziana optano sia ECATEO DI ABDERA: in FOZIO, *Bibl.* cod. 244, sia TACITO, *Hist. V* 3, 1 - 4, 2.

creditare una qualche specificità giudaica, giustificare l'esclusivismo sociale degli ebrei e la loro presunzione di essere diversi e unici tra i popoli della terra<sup>142</sup>. Celso, infine, presenta i cristiani come giudei scismatici e la genesi del movimento come separazione del «γένος» o «πολιτεία» dei seguaci di Gesù dal tronco del popolo di Israele<sup>143</sup>, mostrandosi così poco ambiguo nel connettere la dottrina cristiana alla sua origine barbara, che lo stesso Origene, nel replicare, precisa quella matrice come «il giudaismo, a cui il cristianesimo si riattacca»<sup>144</sup>.

Come per i detrattori della «razza [...] invisa agli dei», così anche per gli estimatori del giudaismo la «razza di filosofi» resta etnicamente barbara<sup>145</sup>. Ciò che fa la differenza (e differenza), nell'elencazione etnografica contenuta nel perduto trattato *Sul bene* del "giudeofilo" Numenio di Apamea, è pur sempre l'alterità etno-culturale dei giudei, non il giudizio di valore sul loro sapere teorico e pratico che oppone greci "miso-" e "filobarbari":

«A questo punto, dopo aver riferito e contrassegnato le testimonianze di Platone, occorrerà risalire indietro e connettere queste agli insegnamenti di Pitagora, per poi richiamarsi ai popoli di illustre fama (τὰ ἔθνη τὰ εὐδοκίμουνα), presentando i loro riti di iniziazione, le loro dottrine, le fondazioni culturali che essi elaborano in conformità con Platone, tutto quanto hanno stabilito i brahmani, i giudei, i magi e gli egiziani»<sup>146</sup>.

Il fatto che l'intelletto etnologico di Taziano lavori in modo simile a quello di Numenio – la sapienza giudaica come sottocategoria di una più estesa "saggezza straniera" – pone le condizioni perché la sua «filosofia barbarica» si costituisca come termine ultimo di un sillogismo omologo, benché antitetico nel giudizio, a quello di Celso: a) i giudei sono barbari; b) i cristiani «si riattaccano» ai giudei; c) *ergo* i cristiani sono barbari. Verifichiamone il funzionamento.

### 2.3.3.2. ... e per un cristiano come Taziano (con un'appendice su una teoria nata postuma)

«Ora però mi sembra il momento di dimostrare che la nostra filosofia è più antica degli usi tradizionali greci. Assumeremo pertanto come limiti

<sup>142</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* I 22 e 24; V 41; VI 80; ecc.; si veda P. SCHÄFER, *Giudeofobia*, cit., pp. 62-63.

<sup>143</sup> *Cels.* II 1 («πολιτεία»); III 5 e 8; IV 23 («γένος»); V 33.

<sup>144</sup> *Cels.* I 2.

<sup>145</sup> Detrattore: TACITO, *Hist.* V 3, 1. Estimatori: TEOFRASTO: in PORFIRIO, *Abst.* II 26; cfr. anche MEGASTENE: in CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 15, 72, 5, e CLEARCO: in FLAVIO GIUSEPPE, *C. Ap.* I 179. Che la categorizzazione barbarica dei giudei non dipenda dalla malevolenza con cui si guarda loro è testimoniato dal fatto che l'unica congettura a carattere etimologico su un'origine ellenica del popolo ebraico si trova nel giudeofobo Tacito: «*Judaei*» sarebbe una barbarizzazione di «*Idaei*» e tradirebbe un'autocrazia cretese (TACITO, *Hist.*, V 2, 1): cfr. L.H. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993, pp. 184-188

<sup>146</sup> NUMENIO: in EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. ev.* IX 7, 1.

cronologici Mosè e Omero; e li scegliamo come termini di paragone proprio perché l'uno e l'altro sono, rispettivamente, il più antico tra i poeti e gli storici e l'iniziatore di tutta la sapienza barbarica (τὸν δὲ πάσης βαρβάρου σοφίας ἀρχηγόν)<sup>147</sup>.

Ai nostri fini l'argomento cronologico<sup>148</sup> interessa meno di quello etnico ed è pertanto a esso subordinato: la «nostra filosofia» può rivendicare la propria anteriorità rispetto agli «usi tradizionali greci» perché si fa ricondurre ad un «iniziatore (ἀρχηγόν)» specifico, Mosè, che l'autore poi si impegnerà a dimostrare antecedente non solo a Omero e ai fatti da lui narrati, ma anche a tutti i vari scrittori che precedettero il cantore cieco, ai sapienti, agli antichi re, eroi, città e demoni della tradizione avversa<sup>149</sup>. Benché il suo ruolo alla guida dei «giudei» fuggiaschi sia riconosciuto in *Or.* 38, 1, nel testo Mosè non è presentato come giudeo<sup>150</sup>, bensì come barbaro, autore delle più antiche tra le «scritture barbariche (γραφαῖς [...] βαρβαρικαῖς)» che conquistarono l'anima del grecizzato Taziano agli insegnamenti divini. Interprete primo della «sapienza barbarica», “Mosè il barbaro” figura e funziona qui da parente nobile di “Mosé l'egizio”.

Come si è visto, già il maestro di Taziano, Giustino, in due luoghi dell'*Apologia maior* dà mostra di “barbarizzare” i giudei<sup>151</sup>, facendo dei patriarchi, dei profeti e dei giusti tutti d'Israele i rappresentanti della *pars barbarica* dei “cristiani prima di Cristo”. Tuttavia, non solo il futuro martire non sembra accordare a questa parte di umanità altra sapienza rispetto a quella che il *Logos* le ha infuso<sup>152</sup>; ma, diversamente da Taziano, né qui né altrove sul dato barbarico è instaurata alcuna continuità tra il vecchio Israele e il nuovo: per Giustino, in sostanza, non esiste che i cristiani si dicano o siano detti barbari<sup>153</sup>.

<sup>147</sup> TAZIANO, *Or.* 31, 1 (trad. it. p. 118).

<sup>148</sup> Questo argomento sarà ripreso da CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 21,101-147, 5. Nel primo libro degli *Stromati*, aprendo il suo lunghissimo *excursus*, egli rende onore alla trattazione taziana della questione (*Strom.* I 21, 101, 2). Molto più sbrigativo è TERTULLIANO in *Apol.* 19, che però dipende interamente da TEOFILO DI ANTIOCHIA, *Autol.* III 16-29.

<sup>149</sup> TAZIANO, *Or.* 31; 36-38 (anteriorità rispetto a Omero e alla guerra troiana); 41, 1-2 (agli scrittori pre-omerici); 41, 3-4 (a tutti i sapienti greci); 39-40 (agli antichi re, eroi, città e demoni della tradizione greca).

<sup>150</sup> Il termine compare solo tre volte nel testo in relazione alla conquista di Nabucodonosor (*Or.* 36, 2), al regno di Salomone (37, 1) e, appunto, all'esodo dall'Egitto (38, 1).

<sup>151</sup> GIUSTINO, *1 Apol.* 5, 4; 46, 3.

<sup>152</sup> Così J. WASZINK, *Observations*, cit., p. 49; G.G. STROUMSA, *La formazione*, cit., p. 192.

<sup>153</sup> Se di fronte a Trifone il polemista cristiano ricusa con ostentato disprezzo ogni rappresentazione barbarica del nuovo popolo di Dio (GIUSTINO, *Dial.* 119, 4), nell'*Apologia maior* il termine, nella sua accezione deteriore, è accolto solo in relazione al sostanziale analfabetismo di una parte dei fedeli, «gente ignorante e linguisticamente barbara (ἰδιωτῶν καὶ βαρβάρων τὸ φθέγμα)» (*1 Apol.* 60, 11). Rispetto alla notizia eusebiana su Melitone di Sardi e sulla sua perduta *apologia* indirizzata a Marco Au-

L'eccezionalità della proposta di Taziano non emerge soltanto in rapporto alle sue premesse, ma si coglie anche in relazione agli sviluppi della polemica anti-greca: come la "barbarizzazione" del giudaismo non aveva implicato prima di lui un'analoga caratterizzazione dell'identità cristiana, così l'atteggiamento generale di condanna e di ripulsa nei confronti della cultura greca – e la più mirata reazione alla sua pretesa superiorità – dopo di lui non muoveranno più da una auto-comprensione barbarica della dottrina cristiana. Non in Teofilo di Antiochia, men che mai in Tertulliano: come a dire che ciò che separa Atene da Gerusalemme non per forza avvicina questa a Susa, ad Aksum, alle steppe scite, agli insediamenti germanici al di là del Reno.

È indubbio, d'altra parte, che il graduale avvicinamento di cristianesimo e impero – per cui "barbaro" viene a significare il comune nemico –, nonché la più incalzante ellenizzazione del nuovo messaggio di fede – per cui "barbaro" progressivamente individua una comune alterità –, costituiscano i due processi storico-culturali che hanno configurato la «βαρβαρος σοφία» di Taziano quale *unicum* ideologico privo tanto di antecedenti riconoscibili quanto di un'accertabile fortuna storico-letteraria. Segnando già profondamente l'epoca in cui viene allestita, questi sviluppi fanno della macchina etnologica taziana una tecnologia nata postuma. Eppure altre due ragioni, più specifiche, concorrono a spiegare l'erraticità di questa proposta. La prima consiste nell'elaborazione e nella progressiva affermazione di strategie di connessione storico-genetica con Israele, con le sue istituzioni culturali e la sua storia sacra, antitetiche alla soluzione taziana, perché mosse da finalità diverse da quelle che comprimono le specificità di fede entro una comune categorizzazione barbarica della sapienza divina. D'altra parte, l'evoluzione della teologia del *logos*, come teoria genetica in grado di spiegare la verità parzialmente contenuta nella produzione intellettuale, nella legislazione e nella disciplina morale precedente l'incarnazione del Verbo, contrasta con la compartimentazione della veridizione in un *unico* campo etnico, espressione di un'*unica* forma di sapienza *unicamente* trädita all'esterno dello spazio culturale greco.

relio (MELITONE: in EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* IV 26, 5-11), va detto che all'esplicito riconoscimento delle origini barbare dell'annuncio cristiano non sembra far seguito alcuna rivendicazione – e tantomeno nobilitazione – del dato: il termine qualifica nel medesimo contesto sia i giudei sia i nemici *extra limes* di un impero la cui civiltà si è disposti ad accogliere e al cui destino si è propensi già ad aderire (*Hist. eccl.* IV 26, 7-11). Immediatamente prima Melitone così si esprimeva in relazione a un imprecisato decreto imperiale di contrasto ai cristiani: «ma se questo decreto e questo nuovo ordine, che non è degno prendere neppure contro i barbari nemici (κατὰ βαρβάρων [...] πολεμίων), non vengono da te, ti supplichiamo ancor di più di non abbandonarci in balia di tale razzia pubblica» (*Hist. eccl.* IV 26, 6; trad. it. di S. BORZI, *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica*, a cura di F. MIGLIORE, Città Nuova, Roma 2001, vol. I, p. 235).



## 2.4. «La terza razza»: ascesa e declino di un'etnologia interinale

### 2.4.1. Tra i due che erano e l'uno che sarà

«Fino a quando questa terza razza (*Usque quo genus tertium?*)?»<sup>154</sup>, pare si domandasse dalle gradinate del circo un pubblico già ebbro di sangue cristiano. Quanto ancora occorrerà versarne perché questa piaga si estingua? All'impazienza delle «folle pagane», stipate nelle arene in cui gli apostoli della fede venivano martirizzati, si potrebbe opporre la perspicacia esegetica di un Clemente Alessandrino, che nel terzo libro degli *Stromati* offre, tra le altre, anche la seguente interpretazione di *Matteo 18*, 20<sup>155</sup>:

«D'altra parte la concordia dei molti esemplificata in base ai "tre" in mezzo ai quali è il Signore, potrebbe significare l'unica chiesa, l'unico uomo e l'unica stirpe. O ancora, se il Signore quando dava la legge era con il solo Giudeo, tuttavia non inviava forse già profetando Geremia in Babilonia, e, anzi, chiamando tramite la parola profetica i più docili tra i pagani, non veniva già riunendo i due popoli? E dei due non ne veniva forse costituito il terzo in "uomo nuovo", insieme "al quale egli stesso cammina" e che abita nella stessa chiesa? La legge e insieme i profeti unitamente al Vangelo nel nome di Cristo si congiungono in una sola "gnosi"»<sup>156</sup>.

Fino a quando questa terza razza, dunque? Finché le prime due, per dirla con Adolf von Harnack, non si «unir[anno] nell'unità superiore» del popolo cristiano<sup>157</sup>. Tuttavia ciò che lo sguardo dei teologi cattura come una realtà a quel tempo già in atto, da un punto di vista storico rappresenta un'eventualità remota in un più vasto orizzonte di possibilità storiche: nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I e II sec. e.v., la sussunzione delle varie realtà antropologiche ed etnologiche nell'*unico* (nuovo) uomo e nell'*unico* (nuovo) popolo restano concettualizzazioni estranee a qualsiasi possibilità di validazione analitica. Tanto per dire: il dato dell'estate del 362 e.v., anno in cui l'imperatore Giuliano, attraversando una Cappadocia ormai cristianizzata, apprende con sconforto l'irreperibilità anche di un solo uomo che sia un «puro greco»<sup>158</sup>, descrive tutt'altro mondo rispetto alla situazione in analisi. Eppure, per quanto l'evidenza empirica dica ogni giorno al cristiano

<sup>154</sup> TERTULLIANO, *Scorp.* 10, 10 (trad. it. di G. AZZALI BERNARDELLI, *Tertulliano. Scorpice*, Nardini, Firenze 1990, p. 133).

<sup>155</sup> «In verità vi dico ancora: se due di voi sopra la terra si accorderanno per domandare qualunque cosa, il Padre mio che è nei cieli ve la concederà. Perché dove sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono in mezzo a loro» (*Matt.* 18, 19-20).

<sup>156</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* III 10, 70 (trad. it. di G. PINI, *Clemente Alessandrino. Gli Stromati. Note di vera filosofia*, Edizioni Paoline, Milano 1985, p. 399).

<sup>157</sup> A. VON HARNACK, *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Bocca, Milano 1906 (ed. or. Hinrichs, Leipzig 1902), p. 189.

<sup>158</sup> GIULIANO, *Ep.* 78.



che l'«uomo vecchio» persiste nella pervicacia del giudeo e nell'empietà del pagano, e che i «popoli vecchi» continuano a definire se stessi sulla base dei loro consolidati criteri di appartenenza, le memorie degli apostoli sono lì a ricordargli le parole di Gesù: il lievito già impastato con tre misure di farina necessita del suo tempo di fermentazione<sup>159</sup>.

Nel frattempo, nello iato apertosi tra l'essere della storia e il dover essere della fede, tra i «due» che erano e l'«uno» che sarà, si pongono le condizioni di emergenza discorsiva di un'etnologia di fatto «interinale», entro cui prende forma e si compie la complessa vicenda storico-concettuale del «*tertium genus*». Il modo in cui la terzietà cristiana debba essere intesa in relazione alla dualità di partenza (noi e voi come?), e come questa venga di volta in volta configurata (voi chi?), è parte di quanto ci si propone di indagare, ricostruendo la storia di questo dispositivo etnogenetico dalla sua comparsa alla sua dismissione per intervenuta caducità.

#### 2.4.2. *In principio era il «terzo culto»: la Predicazione di Pietro*

Punto di partenza obbligato è un testo di presumibile origine egiziana databile intorno ai primi decenni del II secolo e.v., la cosiddetta *Predicazione di Pietro*. Lo scritto, che doveva presentarsi come un discorso missionario dell'apostolo, non esiste che in forma di frammenti, quasi tutti restituiti da Clemente Alessandrino nel sesto libro degli *Stromati*. Ebbene, in *Stromati* VI 5, 41, 4-6 leggiamo:

«Così, da parte vostra, voi che apprendete con santità e giustizia ciò che noi vi trasmettiamo, custodite [questi insegnamenti], adorando Dio in modo nuovo (καινῶς) per mezzo del Cristo. Nelle Scritture troviamo infatti le seguenti parole del Signore: «Ecco: io stabilisco con voi un'alleanza nuova (καινὴν διαθήκην), non come quella che ho concluso con i vostri padri sul monte Oreb». Nuova (Νεάν) è l'alleanza che ha stabilito con noi: infatti, quelle concluse con greci e giudei sono antiche, mentre noi, cristiani, siamo coloro che lo adorano in modo nuovo, secondo un terzo tipo [di adorazione] (τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί)<sup>160</sup>.

Il cuore del ragionamento sta nella rivendicazione di novità dell'alleanza cristiana («καινὴν / νεάν διαθήκην»), da cui conseguono novità e peculiarità del culto rivolto all'unico Dio («καινῶς σεβόμενοι Χριστιανοί») rispetto alla teoria deviata e alla prassi imperfetta delle religiosità greca e giudaica. Collegando il passo in oggetto ai frammenti che lo precedono, rispettivamente *Stromati* VI, 5 39, 4 - 40, 2 (teologia e culto «al modo dei greci [κατὰ τοὺς Ἑλληνας]») e VI 5, 41, 1-3 («al modo dei giudei [κατὰ Ἰουδαίους]»), si evince che tanto la religiosità idolatrica e persino zoolatrica dei greci, quanto l'angelolatria e la devozione giudaica per «il mese e la luna», tradiscono un'errata conoscenza

<sup>159</sup> *Matt.* 13, 33; *Luc.* 13, 21.

<sup>160</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* VI 5, 41, 4-6 (trad. mia). Si cita *Jer.* 31, 31-32.

di Dio: confondono l'elemento inafferrabile, incorruttibile e increato con la materialità finita e impermanente delle sue creazioni (inorganiche, organiche, cosmiche). La novità cristiana, quale momento apicale della storia religiosa dell'umanità<sup>161</sup>, consiste nel riconoscimento della vera natura di Dio e nel coerente adeguamento della culturalità a questa teologia veritiera. La novità del testo, invece, è l'inserzione redazionale della formula del «τρίτον γένος» come precisazione ermeneutica del rivolgimento religioso introdotto dai credenti in Cristo: noi cristiani ci distinguiamo da chi non adora Dio in modo conforme alla sua essenza e, così facendo, lo veneriamo in modo «nuovo (καινῶς)», cioè «τρίτω γένει». Questa formula è stata intesa a designare

- a) i cristiani quali «terza razza» («stirpe»/«popolo») rispetto a greci e giudei<sup>162</sup>;
- b) i medesimi come «terza generazione» di adoratori di Dio seguita alle precedenti alleanze<sup>163</sup>;
- c) la novità religiosa da loro introdotta come «terza tipologia» culturale oltre la greca e la giudaica.

Per che cosa risolversi? Più di un secolo fa Harnack affrontava la questione in modo probabilmente corretto:

«A noi preme soprattutto di rilevare che egli [l'autore della PP] pone, in modo ben chiaro e determinato, tre tipi, non più né meno, e designa espressamente il Cristianesimo come il nuovo, il terzo genere di adorazione e di culto. [...] Si osservi, però, che qui non ancora troviamo l'appellativo "terzo genere" (*das dritte Geschlecht*) dato ai Cristiani stessi, ma si dice soltanto che la loro religione è il terzo genere di religione (*sondern ihre Gottesverehrung als die dritte gilt*). Non in tre popoli intende dividere l'umanità il nostro autore, ma sì in tre classi di adoratori di Dio (*in drei Klassen von Gottesverehrern*)»<sup>164</sup>.

Al di là delle imprecisioni dell'ormai centenaria traduzione italiana – «*Gottesverehrung*» non è proprio «*Religion*» – e degli inevitabili anacronismi teo-ideologici dell'autore – a essere denotato dalla culturalità di terzo tipo è nientemeno che il «*Christentum*» –, il testo è perspicuo:

<sup>161</sup> Così L. ALFONSI, *La teologia della storia nell'Apologia di Aristide*, in «Augustinianum», 1976, n. 16, p. 38.

<sup>162</sup> Così W. BAUER, K. ALAND e B. ALAND, γένος, in *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, a cura di ILL., de Gruyter, Berlin 1988, p. 313; P. DESCORTIEUX, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate VI*, Cerf, Paris 1999, p. 145.

<sup>163</sup> P. NAUTIN, *Les citations de la Prédication de Pierre dans Clément d'Alexandrie*, *Strom. vi*, v. 39-41, in «Journal of Theological Studies» NS, 1974, n. 25, p. 100; G. PINI, *Stromati*, cit., p. 686.

<sup>164</sup> A. VON HARNACK, *Missione*, cit., p. 188. Sulla stessa linea, più recentemente W. SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*, Mohr, Tübingen 1989, vol. II, p. 40; W. KINZIG, *Novitas christiana. Die Idee des Fortschritts in der Alten Kirche bis Eusebius*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994, p. 147; M. CAMBE, *Kerygma Petri. Textus et Commentarius (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 15)*, Brepols, Turnhout 2003, p. 156.

lungi dall'istituire un'aggiuntiva categoria etnica, un popolo che si assommi ad altri già esistenti, la terzietà cristiana è d'ordine prettamente culturale. I credenti in Cristo possono costituire un terzo polo oltre a greci e giudei solo se questi ultimi sono considerati quali «gruppi culturali», ossia in riferimento *esclusivo* al dato che fonda la tradizionale tassonomia etnologica giudaica: tipo di religiosità greca vs. tipo di religiosità giudaica. C'è un modo greco e uno giudaico di comprendere il divino e praticare il sacro ed è a queste due opzioni, non ai due popoli greco e giudaico da esse individuati, che ora si aggiunge la conoscenza perfetta e la prassi autentica dei cristiani. La differenziazione etnologica stessa tra greci e giudei, mossa a partire da un'antinomia culturalmente stabilita, può considerarsi non attivata se il dato culturale di riferimento è preso in sé, se vige cioè senza applicarsi come denotazione etnica, nella «sospensione di ogni riferimento» a singole realtà etniche<sup>165</sup>. In questa *“no people's land”* esistono tre modi di venerare Dio, ma non tre popoli in cui ciascuna modalità si trova a coincidere.

Posto che alla novità religiosa non corrisponde esplicitamente un'«invenzione» etnica, altre questioni restano aperte. Al di là dell'insistenza retorica sulla cronologia recente della «θεοσέβεια» cristiana, non si fa menzione di eventuali relazioni storico-genetiche tra le diverse opzioni di fede e di culto; inoltre, per quanto ci sia un abbozzo di «filosofia storica»<sup>166</sup>, manca qualsiasi allusione al fatto che le due tipologie erronee siano destinate a convergere nella perfezione veridica della terza<sup>167</sup>.

#### 2.4.3. *E il culto si fece popolo: il «tertium genus» nell'Apologia di Aristide (o forse il «quartum»?)*

Il discorso si fa differente al mutare del testo e del contesto presi in esame. L'*Apologia* di Aristide è il più antico scritto apologetico cristiano a noi pervenuto ed è stato redatto in tutta probabilità ad Atene entro il secondo quarto del II sec. e.v. In analogia con la struttura compositiva del *Kerygma*, l'autoproclamato «filosofo degli ateniesi»<sup>168</sup> fa seguire a una breve esposizione teologica su esistenza, essenza e attributi del divino questa classificazione del «genere umano (τὸ ἀνθρώπινον γένος)»<sup>169</sup> su base religiosa:

«Ci è chiaro infatti, o re, che ci sono tre stirpi di uomini in questo mondo (ὅτι τρία γένη εἰσὶν ἀνθρώπων ἐν τῷ δε κόσμῳ); tra queste ci sono

<sup>165</sup> Rimaneggio G. AGAMBEN, *Homo sacer*, cit., p. 25. In riferimento a quanto detto in apertura al capitolo, la rappresentazione grafica di questa irrituale sospensione del rapporto tra marcatori “religiosi” e marcatori “etno-culturali” è lo *slash* che si interpone troncando la parola “cult/ura”.

<sup>166</sup> L. ALFONSI, *La teologia della storia*, cit., p. 37.

<sup>167</sup> Non credo debba essere intesa in questo senso la tiepida apertura petrina alla conversione-redenzione di «qualcuno di Israele (τις τοῦ Ἰσραήλ)» (*Strom.* VI 5, 43, 3).

<sup>168</sup> Così l'autore si presenta nella dedica iniziale del suo testo.

<sup>169</sup> ARISTIDE, *Apol.* 2, 1.

gli adoratori di quelli che da voi son detti dei, i giudei e i cristiani. Quelli che adorano molti dei si dividono ulteriormente in tre stirpi (εις τρία διαφοῦνται γένη): caldei, greci ed egiziani; questi popoli infatti sono stati istitutori e maestri per le altre nazioni (τοις λοιποῖς ἔθνεσι) del culto e dell'adorazione degli dei dai molti nomi»<sup>170</sup>.

Stabilita in forza di un preciso criterio religioso, ossia la maggiore o minore prossimità teologica all'ideologia monoteistica dell'autore, già a Harnack pareva «chiarissima» la piega etnologica della classificazione aristidea<sup>171</sup>. In effetti, se è vero che i popoli si caratterizzano per discendenza diretta da un progenitore ancestrale, più avanti vediamo l'autore accostare all'origine abramitica dei giudei la corrispondente «genealog[ia] (γενεαλογοῦνται ἀπό)» gesuana dei cristiani<sup>172</sup>: non più – o non più solamente – «fratelli» del Signore, o «coeredi»<sup>173</sup>, ma “discendenti”, designazione senza precedenti espliciti<sup>174</sup> che la natura a-biologica della generazione associa alla più tarde formulazioni giustinee<sup>175</sup>.

Le «stirpi» identificate sono tre: coloro che da Henry More in poi siamo abituati a chiamare “politeisti”<sup>176</sup>, giudei e cristiani. I primi sono poi ulteriormente divisi in caldei, greci ed egiziani, con questi tre popoli a figurare da campioni di concezioni teologiche e attitudinali culturali condivise anche da altre imprecisate «nazioni (ἔθνεσι)»<sup>177</sup>.

<sup>170</sup> *Apol.* 2, 1-2 (trad. it. di C. ALPIGIANO, *Aristide di Atene. Apologia*, Nardini, Firenze 1988, p. 58).

<sup>171</sup> A. VON HARNACK, *Missione*, cit., p. 189. Ovvero «il valore più positivamente sociale o nazionale» della tripartizione rispetto ai «semplici raggruppamenti culturali» del *Kerygma*: M. SIMON, *Verus Israel*, cit., p. 136.

<sup>172</sup> *Apol.* 2, 6 (C. ALPIGIANO, *Apologia*, cit.) = 15, 1 (B. POUDERON E M.J. PIERRE, *Aristide, Apologie*, Cerf, Paris 2003).

<sup>173</sup> Si vedano rispettivamente *Rom.* 8, 29 e 8, 17.

<sup>174</sup> Alpigiano fa notare che l'«idea di una discendenza da Cristo è implicita» in passaggi paolini come *Rom.* 5, 19 e *1 Cor.* 15, 20-23: C. ALPIGIANO, *Apologia*, cit., p. 140. Ecco un'altra buona occasione per segnalare la differenza tra “idee” e “discorsi”: l'idea insieme di una primogenitura e di una derivazione cristica dello *status* spirituale-salvifico del credente è senz'altro paolina e, altrettanto innegabilmente, preesiste alla sua discorsivizzazione etnologica.

<sup>175</sup> Cfr. GIUSTINO, *Dial* 123, 9, 135, 3 e 138, 2: «Cristo infatti, che è il primogenito di tutta la creazione, è divenuto anche il principio di una nuova stirpe (ἀρχὴ πάλιν ἄλλου γένους γέγονε), quella da lui rigenerata attraverso l'acqua, la fede e il legno...» (trad. it. pp. 377-378).

<sup>176</sup> «Gli adoratori di quelli che da voi son detti dei (οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί)» *alias* «quelli che adorano molti dei (οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεούς)» (ARISTIDE, *Apol.* 2, 2). Il filosofo inglese Henry More è l'inventore della coppia categoriale “monoteismo”/“politeismo”, allorché in *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness*, riferendosi alle tendenze panteistiche greche, afferma che «questa specie di monoteismo pagano è piuttosto ateismo, come lo è il politeismo» (la citazione è tratta da D. SABBATUCCI, *Monoteismo*, Bulzoni, Roma 2001, p. 10).

<sup>177</sup> *Apol.* 2, 2 (Alpigiano) = 15, 1 (Pouderon-Pierre). «Maestri» di politeismo, nello schema aristideo caldei, greci ed egiziani rappresentano tutti i politeisti, laddove l'esemplarità abbiamo visto non essere categoria estranea alle modalità

Il secondo elemento di interesse di questo testo sta nel modo in cui il criterio religioso fondante la classificazione etnica stabilisce una duplice climax, prima discendente – la venerazione caldea degli elementi è meno «stolta» del politeismo antropomorfo greco e questo meno «dissennato» della zoolatria egizia –, poi ascendente che, muovendo dal fondamentale errore idolatrico di tutti costoro – l'adorazione del creato in luogo del creatore –, «arriva ai giudei monoteisti imperfetti ed infine ai cristiani, che vengono proposti come esempio di vita e di culto»<sup>178</sup>. La disposizione dei popoli segue dunque un criterio chiaro e una sua logica, ma da qui a dire che siamo in presenza di una «consapevole e ordinata sistemazione storica della successiva conquista religiosa dell'umanità»<sup>179</sup> ne passa. L'impianto teologico-storico del testo rimane sfocato e desumibile solo da questo rapido passaggio sui giudei:

«Tuttora adorano un solo Dio onnipotente, ma non secondo una retta conoscenza, giacché non riconoscono il Cristo, il figlio di Dio, e sono quasi alla pari dei gentili (παρόμοιοι τῶν ἔθνῶν), anche se sembrano in qualche modo più vicini alla verità, dalla quale si allontanarono»<sup>180</sup>.

Contestualmente alla menzione del divorzio tra popolo ebraico e verità consumatosi a seguito del rifiuto del Cristo, compaiono insieme il vocabolario classico della gentilità – caldei, greci ed egiziani sono ora semplicemente «genti (ἔθνη)» – e il riferimento all'affinità tra gentili e giudei. E *pour cause*: nel momento in cui perdono il contatto con il vero Dio, questi passano nel dominio dell'errore da sempre presidiato da quelli, per quanto il loro monoteismo imperfetto li preservi da una totale omologazione – appunto «παρόμοιοι», non proprio «ῥμοιοι» – con chi non si è mai approssimato alla retta conoscenza del divino.

A questo punto si potrebbe calare il sipario sull'*Apologia*, se non fosse per un problema difficilmente trascurabile. Il testo greco cui si è fatto sinora riferimento non appartiene alla tradizione testuale di Aristide, che è perduta a eccezione di due frammenti papiracei di quarto secolo, bensì è quello che compare nella testimonianza metafrastica del discorso pronunciato dall'indovino Nachor davanti al sovrano Abenner all'interno di un romanzo intitolato *Barlaam e Joasaf*, presumibilmente basso-medievale e in genere pubblicato sotto il nome di Giovanni Damasceno. Si tratta di un rifacimento dello scritto di Aristide, che si suppone adattato al fine del suo inserimento nell'operetta e alle circostanze di un'epoca che quasi un millennio separa dalla composizione della sua fonte e almeno cinque secoli dalla stesura delle altre due versioni dell'*Apologia*: la siriana, conservata in un solo manoscritto e datata al IV sec., e

in cui venivano concepite e strutturate le tipologizzazioni etnologiche (giudei/greci *in primis*).

<sup>178</sup> Climax discendente: *Apol.* 4-13; climax ascendente: 14-15. La citazione è da C. ALPIGIANO, *Apologia*, cit., p. 19

<sup>179</sup> L. ALFONSI, *La teologia della storia*, cit., p. 38.

<sup>180</sup> *Apol.* 14, 2-4 (trad. it. p. 112).

la armena (V sec.)<sup>181</sup>. Ebbene, per quanto concerne la suddivisione delle «stirpi», in entrambe queste versioni si legge che:

«Questo è manifesto a voi, o re, che le stirpi degli uomini in questo mondo sono quattro: i barbari e i greci, i giudei e i cristiani».

Sono difficili da condividere le certezze di Carlotta Alpigiano sull'autenticità della quadripartizione siriana e armena rispetto alla duplice strutturazione triadica greca<sup>182</sup>: convinzioni che farebbero dell'*Apologia* un testo estraneo all'ideologia del *tertium genus* e unico interprete, nel secolo che di fatto vede sorgere e declinare questo concetto, di una teoria altrove irreperibile del *quartum*. Prestare fede al testo greco non significa tuttavia negare l'evidente adattabilità dello schema ternario alle esigenze di chi se ne avvale. Teoricamente non c'è ragione perché il tre non possa diventare quattro, cosa che si è ancora più disposti a concedere se si dimostra, ad esempio, come sia potuto diventare due.

#### 2.4.4. *Se il tre è due: Eracleone, gli spirituali e la samaritana "bifida"*

«Credimi, o donna, è giunto il momento in cui né su questo monte né in Gerusalemme adorerete il Padre. Voi adorarete ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo, perché la salvezza viene dai Giudei. Ma è giunto il momento, ed è questo, in cui i veri adoratori adoreranno il Padre in spirito e verità»<sup>183</sup>.

Nel suo *Commentario a Giovanni*, dopo aver «allegoricamente» chiarito l'identità di coloro che le parole di Gesù alla Samaritana effettivamente interpellano, Origene riferisce l'interpretazione che del passo evangelico forniva lo gnostico Eracleone, discepolo del ben più noto Valentino e autore, in tutta probabilità, del pri-

<sup>181</sup> Esiste anche una più lontana tradizione georgiana: sulle differenti versioni dell'*Apologia* cfr. B. POUDERON e M.-J. PIERRE, *Apologie*, cit., pp. 107-141.

<sup>182</sup> C. ALPIGIANO, *Apologia*, cit., pp. 18-19. Alpigiano riconosce la «singolarità» della distinzione del giudeo dal barbaro per un convertito di nascita e cultura greca come Aristide. Tuttavia, la principale spiegazione addotta – Aristide, «prima che greco», è cristiano e dunque, in quanto tale, indifferente all'*ethnos* e propenso a suddividere i popoli per «religione» (*sic!*) – genera un'ulteriore difficoltà: come mai allora il cristiano non divide in cinque, visto che dopo aver liquidato la «θεοσέβεια» caldea e quella greca, e prima di passare ai giudei, si dedica a annichilire il politeismo zoroastro e le altre aberrazioni egizie? Le «religioni» principali trattate risultano essere cinque, eppure i popoli «religiosamente» individuati nei prologhi siriano e armeno sono quattro. È possibile che l'ipotesi di Alpigiano poggi su un premessa epistemologica errata, e cioè che il «criterio religioso» infranga il «criterio etnico» di suddivisione dei popoli, nel senso, banalmente, che può farsene ciò che vuole: i cristiani erano rivoluzionari sì, ma non incoerenti né completamente indifferenti alla logica interna alle strutture storico-formali di lettura, «cattura» e restituzione della realtà del loro tempo.

<sup>183</sup> *Jo.* 4, 22-23.



mo sistematico commento al vangelo giovanneo<sup>184</sup>. Veniamo così a sapere che Eracleone fondava la sua esegesi del brano giovanneo proprio sul passo a noi noto della *Predicazione di Pietro*<sup>185</sup>, ma, per comprendere come egli potesse comporre la (etno-)logica binaria del detto giovanneo («voi» samaritani / «noi» giudei) con la tipologizzazione triadica posta dal *Kerygma Petri* (greci/ giudei/cristiani), occorre confrontare l'identità del «noi» e del «voi» gesuani secondo il glossatore gnostico con quella originale del testo di Giovanni. Origene dapprima nota:

«a questo punto, vedi un po' se non sia arbitraria e contro la coerenza del testo l'interpretazione di Eracleone, che intende il “voi” in luogo di “voi giudei” e “voi gentili” (Οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ ἔθνικοι)»<sup>186</sup>.

Poi riferisce quanto difficilmente sorprende:

«Eracleone invece pensa che “le parole: ‘Noi adoriamo’ si riferiscano a colui che è nell'Eone e a quelli venuti con lui. Costoro, infatti, egli dice, conoscevano chi adoravano, e adoravano secondo verità...”»<sup>187</sup>.

Che cosa è successo? Il “noi” per Giovanni erano i giudei credenti nel Cristo-Logos, il “noi” di Eracleone sono gli spirituali credenti nel Cristo pleromatico; il “voi” di Giovanni erano i samaritani, il “voi” di Eracleone diventano i giudei e i gentili assieme<sup>188</sup>. Il passaggio dell'elemento giudaico dal “noi” al “voi”, da marcatore dell'*in-group* a stigma dell'*out-group*, è operato dall'ulteriorità del principio di differenziazione soteriologica degli gnostici rispetto all'appartenenza etnica a Israele, ma è mediato esegeticamente dalla distinzione triadica della *Predicazione di Pietro*. Tramite questa l'opposizione etno-topografica giovannea (il monte Garizim sacro ai samaritani contro la Gerusalemme dei giudei) si precisa come differenziazione di «gruppi religiosi»: i greci-ilici adoratori della creazione da un lato, e i giudei-psichici adoratori del creatore dall'altro. Entrambi i gruppi sono soggetti alla medesima riprovazione per la loro comune ignoranza del «Padre della

<sup>184</sup> Del testo eracleoniano, composto forse a Roma tra il secondo e il terzo quarto del II sec. e.v., sopravvivono una cinquantina di frammenti, quarantotto dei quali testimoniati soltanto dal commentario di Origene

<sup>185</sup> ORIGENE, *Comm. Jo.* XIII 17, 104.

<sup>186</sup> *Comm. Jo.* XIII 17, 102 (trad. it. di E. CORSINI, *Commentario al Vangelo di Giovanni di Origene*, UTET, Torino 1968, p. 480). Il corsivo è mio.

<sup>187</sup> *Comm. Jo.* XIII 19, 114 (trad. it. p. 482).

<sup>188</sup> Origene ha buon gioco a stranirsi, chiedendosi «che senso ha dire “Voi giudei” [...] a una samaritana?» (*Comm. Jo.* XIII, 17, 102); meno nel giudicare incongrua l'associazione dei samaritani alle genti (*ibidem*), dato che è probabile che giudei come Gesù e l'autore di *Giovanni* li considerassero di fatto tali. In 2 *Reg.* 17, 24-41 si spiega la loro origine con la deportazione in Samaria da parte del re di Assiria di cinque popolazioni pagane rimaste idolatriche: non a caso il numero cinque ritorna nelle parole messe in bocca a Gesù nel dialogo con la samaritana («infatti hai avuto cinque mariti»; *Jo.* 4, 18).



Verità»<sup>189</sup> di contro ai detentori autentici della verità: il Salvatore gnostico e i suoi congiunti pleromatici, Non c'è dubbio, inoltre, che alla «torsione ermeneutica» cui è sottoposta la teologia del quarto vangelo non si perviene se non previa riduzione della tripartizione petrina alla distinzione binaria fondamentale a questa sottesa: retta credenza *versus* ignoranza di Dio<sup>190</sup>. Ai fini del nostro discorso, però, va detto che questa esegesi “spirituale” resta inchiodata al dato caratterizzante la sua fonte: non di popoli si parla, non di stirpi, ma, come nella *Predicazione di Pietro*, di gruppi religiosi ripartiti in base al differente *modus adorandi*. La divisione non assume caratterizzazione genetica né riceve un'accertabile declinazione etnica.

Se l'introduzione di una nuova e veritiera modalità di culto non istituisce necessariamente un nuovo popolo, è altrettanto vero che dall'individuazione di un γένος, culturalmente dichiarato, non consegue perciò stesso una sua collocazione (ed enumerazione) entro definite tassonomie etno-religiose. Prendiamo un passo del *Martyrium Polycarpi*, prodotto della «chiesa pellegrina» di Smirne e redatto poco dopo l'esecuzione dell'anziano vescovo della città (167 ca.); oppure uno dei frammenti superstiti dell'apologia indirizzata a Marco Aurelio da Melitone di Sardi (169-177 e.v.): in nessuno dei due casi la caratterizzazione su base religiosa della «razza» cristiana<sup>191</sup>, per quanto fondata sul concetto ormai tecnico di θεοσέβεια<sup>192</sup>, è collegata alle posizioni teologico-culturali dei suoi antagonisti (persecutori ebrei e pagani da un lato, imprecisati «sificofanti» dall'altro) e al più generale quadro religioso in cui è inserita (gli altri culti praticati nell'impero).

In conclusione si direbbe che, in tutta la documentazione letteraria superstita dei seguaci di Gesù di II sec. e.v., l'idea – e non la formula per ora assente – di “terza razza” come auto-designazione cristiana compare in una parte soltanto della tradizione manoscritta di un unico testo apologetico: la versione greca dell'*Apologia* di Aristide, riportata tra l'altro in forma indiretta da un solo testimone. Altrimenti detto: la nozione in oggetto non conosce larga diffusione e non pare riscuotere particolare successo. Da ciò si coglie meglio il senso di quella diatesi passiva o, alternativamente, di quella seconda persona plurale che, nell'opera di Tertulliano, caratterizza tutti i passi in cui compare la designazione dei cristiani come «*tertium genus*». Si comprenderà altresì la nettezza con cui egli vi si oppone.

<sup>189</sup> ORIGENE, *Comm. Jo.* XIII 16, 96. Cfr. M. CAMBE, *Kerygma Petri*, cit., p. 177; M. SIMONETTI, *Eracleone e Origene*, in «*Vetera Christianorum*», 1967, n. 4, pp. 30-34.

<sup>190</sup> M. CAMBE, *Kerygma Petri*, cit., pp. 178-179.

<sup>191</sup> In *Mart. Pol.* 3, 2 il martire è detto membro «della stirpe così timorata e pia dei cristiani (τοῦ θεοφιλοῦς καὶ θεοσεβοῦς γένους τῶν Χριστιανῶν)». MELITONE: in EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. eccl.* IV 26, 5 definisce i cristiani «la stirpe di coloro che adorano Dio (τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος)».

<sup>192</sup> J. LIEU, *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity*, T. & T. Clark, London 2002, p. 51. Così già G. BERTRAM, *θεοσέβεια*, in GLNT, vol. IV, coll. 483 ss.

### 2.4.5. Tertulliano e la fine del *tertium genus*

«Certo siamo definiti come una terza razza (*tertium genus dicimur*). Siamo forse cinopenni, sciapodi o antipodi di sotterra? Se avete una qualche ragione da rendere a proposito, diteci quali sono la prima e la seconda razza, quindi sarà assodata la terza...»<sup>193</sup>.

Nell'*Ad Nationes* (Cartagine, 197 ca.) l'aneddoto sull'«esperimento» condotto da Psammetico per scoprire le origini del linguaggio e delle umane stirpi<sup>194</sup> fa seguito a questa sdegnosa sollecitazione al solo fine di fornire all'apologeta un'irrilevante concessione retorica:

«Ammettiamo [dall'esito del leggendario esperimento di cui sopra] che i Frigi siano il primo popolo; tuttavia i cristiani non sono terzi (*non tamen tertii Christiani*). Quante razze sono venute dopo i Frigi? Badate bene, tuttavia, che quelli che voi chiamate "terza razza" (*ne quos tertium genus dicitis*) non tengano in realtà il primo posto, se è vero che non c'è popolo che non sia cristiano. Perciò, qualsiasi sia la prima razza, è tuttavia cristiana: è con una sciocchezza ridicola che ci dite ultimi e ci chiamate terzi (*ridicula dementia novissimos dicitis et tertio nominatis*). Ma è in base alla nostra religione che siamo annoverati come terza razza (*tertium genus deputamur*), non per un'origine etnica, sì che ci sono i Romani, i Giudei e quindi i cristiani. E i Greci? Se sono annoverati fra i culti superstiziosi dei Romani, dato che Roma ha afflitto anche gli dei della Grecia, dove vengono annoverati gli Egiziani, che appartengono ad una religione loro specifica e superstiziosa? Inoltre, se sono così mostruosi coloro che occupano il terzo posto, come si dovranno considerare quelli che li precedono al primo e al secondo?»<sup>195</sup>.

Il ragionamento di Tertulliano mira allo smontaggio di una categoria che egli fa intendere essere categorizzazione di parte pagana estranea alle modalità di auto-designazione cristiane. Ci si occuperà prima di questo secondo corno della questione, per poi passare a esaminare i due tempi di una strategia argomentativa che liquida una nozione equivoca.

#### 2.4.5.1. Il sopruso e l'uso della «terza razza»

Almeno due delle deduzioni che Harnack trae dall'analisi dei quattro passi tertulliani sul *tertium genus*<sup>196</sup> sono condivisibili *in toto*. La designazione dei cristiani come «*tertium genus*» da parte dei non-cristiani sembra essere cosa abituale («*Plane dicitur*») nella Cartagine di fine II - inizio III sec. e.v; la formula, inoltre, si riferisce al modo di concepire

<sup>193</sup> TERTULLIANO, *Nat.* I 8, 1 (trad. it. di P. PODOLAK, *Ai Pagani*, in *Opere apologetiche*, cit., p. 379).

<sup>194</sup> *Nat.* I 8, 2-8.

<sup>195</sup> *Nat.* I 8, 9-13 (trad. it. p. 381). Verso la fine del primo libro allude così alle disordinate pratiche sessuali imputate ai pagani: «Anche voi avete una terza razza, anche se non per un terzo rituale religioso (*Habetis et vos tertium genus, etsi non de tertio ritu*), di certo in base ad un terzo sesso» (*Nat.* I 20, 4; trad. it. p. 411).

<sup>196</sup> A. VON HARNACK, *Missione*, cit., pp. 204-211. Oltre ai tre citati qui, si aggiunga *Scorp.* 10, 10.

e onorare la divinità<sup>197</sup>, per cui si annoverano come «*genus primum*» i romani – e con essi tutti i popoli “politeisti” le cui divinità sono in vario modo integrate nel sistema religioso dell’impero –, come «*genus alterum*» i giudei, come «*genus tertium*», appunto, i cristiani.

Più complessa è invece la questione della genesi, della forma originaria e della fortuna di questa classificazione, nonché della sua adozione cristiana. Stando alla documentazione disponibile, quel che si può dire è a mio giudizio che:

- a) in ambito pagano, almeno fino alla seconda metà del II sec. e.v., non c’è traccia non solo della nozione in oggetto, ma più in generale dello schema tassonomico da questa presupposto. Lo stesso Celso non sembra attribuire alcuna esemplarità etnologica ai due «*γένη*» giudaico e cristiano, non ponendoli affatto, da questo punto di vista, nel «più acuto contrasto»<sup>198</sup> con gli altri popoli. Per l’esplicitazione del tema occorre andare alla fine del secolo, stando alla testimonianza indiretta di Tertulliano – la triade è romani / giudei / cristiani<sup>199</sup>;
- b) in campo giudaico ci si può richiamare alla collocazione di Israele quale terza forza nel panorama etnologico antico alla luce dei passi di Filone e Flavio Giuseppe menzionati nel precedente paragrafo. La formula conosce un successivo uso rabbinico<sup>200</sup>;
- c) in ambito cristiano, già nella prima metà del II sec. e.v., tenendo fede al testo greco dell’*Apologia* di Aristide, si registra una significativa etnologizzazione (popoli politeisti / popolo giudaico / popolo cristiano) della tripartizione teologico-culturale del *Kerygma Petri* (religiosità greca / giudaica / cristiana). Contestata da Tertulliano, la ricezione del *tertium genus* sarà assai scarsa.

L’idea entra nel terzo secolo e resiste entro quella specifica tradizione apologetico-protrettica che ha il suo *acmé* letterario in un «antico testo cristiano mai menzionato dagli autori antichi e medievali»<sup>201</sup>, il misterioso *A Diogneto*. Qui la formula petrina resta assente e il numero tre nemmeno mai compare. I cristiani sono tuttavia un «*γένος*» – benché, come si vedrà nel capitolo seguente, un «popolo» affatto particolare<sup>202</sup> – e la loro «religione» veritiera è presentata in opposizione al politeismo greco e alla «superstizione» giudaica:

<sup>197</sup> *Nat.* I 8, 1: «*de superstitione tertium genus deputamur, non de natione*»; *Nat.* I 20, 4: «*tertium genus [...] de tertio ritu*».

<sup>198</sup> Così A. VON HARNACK, *Missione*, cit., p. 211.

<sup>199</sup> Siamo poco informati sul futuro prossimo di questa tricotomia, ma la terzietà cristiana sarà giudicata perversa da PORFIRIO, *Chr. fr.* 1 (Harnack); in EUSEBIO DI CESAREA, *Prep. ev.* I 2, 1 ss., e quella “galilaica” contrastata politicamente da GIULIANO, *Ep.* 84, 430d.

<sup>200</sup> Cfr. J. LIEU, *Neither Jew*, cit., p. 59, che segue L. BAECK, *Das dritte Geschlecht*, in *Jewish Studies in Memory of G.A. Kohut*, a cura di S. BARON e A. MARX, The Alexander Kohut Memorial Foundation, New York 1935, pp. 40-46.

<sup>201</sup> E. NORELLI, *A Diogneto*, Edizioni Paoline, Milano 1991, p. 11.

<sup>202</sup> Questa peculiarità ha in parte fuorviato sia M. SIMON, *Verus Israel*, cit., p. 136, sia H.-I. MARROU, *À Diognète*, Cerf, Paris 1951, pp. 131-132.

«Ti vedo, eccellente Diogneto, animato da una viva sollecitudine di istruirti circa la religione dei cristiani (τὴν θεοσεβειαν τῶν Χριστιανῶν) [...] Ti chiedi in quale Dio confidino e quale culto gli rendano, per essere portati tutti indistintamente a disdegnare il mondo, a disprezzare la morte e a non far conto, da una parte, degli dei riconosciuti dai greci (ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων), né, dall'altra, osservare la superstizione dei giudei (τὴν Ἰουδαίων δεισιδαιμονίαν). Ancora, ti chiedi di qual genere sia l'amore che hanno gli uni per gli altri, e perché mai questa nuova stirpe (καὶνὸν τοῦτο γένος) o pratica di vita abbia preso a esistere ora e non prima»<sup>203</sup>.

La triade, pur non esplicitata, c'è ed è una triade di popoli<sup>204</sup>, privi di legami storico-genetici ma posti in una precisa relazione gli uni con gli altri. Ad avvicinare greci e giudei è la culturalità in ultimo idolatrica di entrambi<sup>205</sup>, a distinguere il monoteismo "imperfetto" dei secondi da quello "perfetto" dei cristiani è il carattere non rivelato di quello<sup>206</sup>, a collegare il nuovo popolo a Dio e a separarlo dagli altri è l'attivazione di una comunicazione esclusiva di un piano di salvezza, la cui manifestazione è ricondotta per intero all'evento cristico<sup>207</sup>.

Tuttavia, come prima non ogni triade era necessariamente una triade di popoli, così non ogni triade di popoli presuppone i cristiani al terzo posto. All'inizio del terzo secolo, nel suo *Commento a Daniele*, Ippolito identifica Susanna con la Chiesa, suo marito Ioachim col Cristo e i due vecchioni con i «due popoli (δύο λαῶν) che cospirano contro di lei», cioè giudei e gentili tutti<sup>208</sup>, ma la sua esegesi biblica resta lontana dall'ideologia del *tertium genus*. Intorno al 240 e.v., invece, un ignoto scrittore forse africano, in un'opera volta a spiegare il conteggio per la determinazione della data pasquale, dichiara per la prima e ultima volta esplicitamente: noi cristiani «siamo la terza stirpe di uomini (*sumus tertium genus hominum*)»<sup>209</sup>. Il contesto è sempre danielico, lo scenario è quello dei tre giovani nella fornace ardente<sup>210</sup>, ma il nesso instaurato dall'autore tra i fanciulli miracolati e la proclamata terzietà cristiana è tutt'altro che chiaro. C'è chi ha ritenuto la cosa ininfluenza, fino ad asserire che anzi «la mancanza di precisione dimostra che l'espressione era corrente e facilmente comprensibile»<sup>211</sup>. Io mi limito a rilevare che essa si colloca tra il rigetto di Tertulliano e la sua scomparsa nella letteratura a seguire: la for-

<sup>203</sup> *Diogn.* 1, 1 (trad. it. di E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., p. 75).

<sup>204</sup> Diversamente M. RIZZI, *La cittadinanza paradossale*, cit., pp. 233-234, con argomentazioni che vogliono l'anonimo sulla stessa linea polemica di Tertulliano.

<sup>205</sup> *Diogn.* 3, 2-5; 4, 6.

<sup>206</sup> Il monoteismo giudaico è un'idea mortale (*Diogn.* 7, 1), sbocco veritiero di una convinzione umana (3, 2) irriducibile al movimento discensionale della «verità e della parola santa di Dio insediata nel cuore dei cristiani» (7, 2).

<sup>207</sup> *Diogn.* 8, 7-10; 9.

<sup>208</sup> IPPOLITO, *Comm. Dan.* I 14, 5-6.

<sup>209</sup> PSEUDO-CIPRIANO, *Pasch.* 17.

<sup>210</sup> *Dan.* 3.

<sup>211</sup> A. SCHNEIDER, *Le premier livre Ad Nationes de Tertullien*, Institut Suisse de Rome, Roma 1968, p. 188.

mula è lasciata cadere, per non essere più ripresa per tutto il restante terzo e poi quarto secolo. La prima ragione di questa limitata fortuna traspare dagli argomenti usati dal cartaginese per confutarla.

#### 2.4.5.2. Gli ultimi sono (semmai) i primi

Il nocciolo della critica tertulliana sta nel rovesciamento delle posizioni e delle gerarchie etniche: di per sé insensata, in una logica di successione temporale dei popoli, la collocazione cristiana al terzo posto («Quante razze sono venute dopo i frigi?»), occorre tuttavia meditare se, proprio in forza di questo criterio cronologico, i cristiani non siano in realtà i primi («che quelli che voi chiamate “terzi” non tengano in realtà il primo posto»), una volta realizzato che «non c'è popolo che non sia cristiano»<sup>212</sup>. Questa non è un'affermazione sulla rapida diffusione del cristianesimo entro i confini dell'impero<sup>213</sup>: posizionata in un nodo discorsivo, è il corollario etnologico di quell'assunto antropologico sull'«anima naturalmente cristiana» che, nel capitolo precedente, si è visto codificarsi in appello alla natura umana.

Collocata in una prospettiva teologico-storica, l'idea di *tertium genus* rivela tutte le sue aporie. Prima che l'ignoranza costituisse i pagani, muovendo Dio a quell'alleanza specifica che radunò i giudei, i cristiani già popolavano il mondo: «*princ[eps] locu[s] [...] gens prima*». Come ideologia funzionale a sistemare i cristiani tra le nazioni della terra, il *tertium genus* è così liquidato. Al volgere del II sec. e.v., molto prima che il «*non ulla gens non christiana*» potesse anche solo approssimarsi ad essere inteso nel senso della «presenza dei cristiani in ogni razza della terra», un modo ingegnoso per collegare il nuovo all'antico consente agli ultimi arrivati di spargliare il tavolo e porsi come una sorta di *Ur-Volk* entro un immaginario etnologico solidale con il vecchio principio assiologico: il “nuovo”, il “giovane” in quanto “ultimo arrivato”, è sempre lo “strano”, peggio il «*monstruos[us]*»<sup>214</sup>. La comparsa del “nuovo” non «perturba», non destabilizza ogni certezza etnica come farebbe un intimo segreto che dall'inconscio si apre la strada verso la coscienza collettiva dei popoli: piuttosto spaventa e angoscia come una cosa del tutto estranea e minacciosa. La sua fenomenologia, subito definita e disambiguata, si accompagna inevitabilmente al segno meno. Qui, invece, il popolo cristiano è il «ritorno di un rimosso», di sentimenti e di convinzioni religiose rimosse, e Tertulliano è colui che, svelando l'inganno del *tertium genus* e dando accesso al *primum*, spiega il rifiuto del cristianesimo originario come il «contrassegno della rimozione»<sup>215</sup>.

<sup>212</sup> TERTULLIANO, *Nat.* I 8, 9-10.

<sup>213</sup> Errore in cui incappa in *primis* A. VON HARNACK, *Missione*, cit., p. 529. Si veda invece P. PODOLAK, *Ai pagani*, cit., p. 381 nota 21.

<sup>214</sup> *Nat.* I 8, 13.

<sup>215</sup> S. FREUD, *Il perturbante*, in *Opere. 1917-1923. L'Io, l'Es e altri scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1977, vol. IX (ed. or. in Id., *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1947, vol. XII, pp. 229-268), pp. 110 e 106.

## 2.5. Il «popolo nuovo» (e primordiale)

### 2.5.1. Il nodo di Israele e la spada di Barnaba

«Questa divisione in tre non è che transitoria. Essa deve far posto, e di fatto lo farà presto, ad una suddivisione a due: gli ebrei da un lato, esclusi dall'eredità, e la gentilità dall'altro, assorbita, rinnovata e riabilitata dal cristianesimo. La nozione di *tertium genus* incrocia così quella di popolo nuovo»<sup>216</sup>.

E questa a sua volta, come abbiamo già intravisto, quella di «vero Israele». Il fatto che la nozione di «popolo nuovo» funzioni in qualche modo da collettore di altre rappresentazioni etniche dell'identità sociale dei credenti, da un lato, mi legittima a esaminare il ruolo che alcune formule non etnologiche hanno giocato nella formazione e nel consolidamento di un'autocomprensione etnologica della nuova fede; dall'altro mi impegna a sottoporle a un'analisi che riduca al minimo i rischi connessi ad un'attribuzione *ex post* di significati indebiti. I pericoli cui è esposta un'archeologia dell'*ethnic reasoning* cristiano sono mostrati da un passo – in questo senso esemplare – contenuto nella *Prima lettera di Clemente ai Corinzi* (Roma, 95-98 ca.):

«Ecco, il Signore prende per sé una nazione in mezzo alle nazioni, come un uomo prende le primizie dal suo campo; e uscirà da quella nazione il santo dei santi (ἅγια ἄγιων)». Se dunque siamo una porzione santa (ἅγια μερίς), facciamo tutto ciò che è di santificazione»<sup>217</sup>.

Se la fonte della citazione è ignota, la teologia del «resto *élite*»<sup>218</sup>, qui implicata, ha una sua forma riconoscibile e rende trasparente il senso del brano: lasciando verosimilmente agli angeli la giurisdizione sugli altri popoli<sup>219</sup>, il Signore rivendica come suo possesso Israele quale primizia tra le nazioni da cui trarrà, a sua volta, una «porzione santa (ἅγια μερίς)». Questo segmento del popolo di Dio è metafora sociale dei credenti in Cristo. Chi parla di un «popolo nuovo sorto da Israele»<sup>220</sup> sovrainterpreta il testo: Israele resta l'unico etnonimo su cui si appunta la degnazione divina, mentre i seguaci del Cristo figurano appunto come una sezione santa che lo rappresenta realmente e per intero, alla quale si riferiscono tutte le affermazioni profetiche e sulla quale ricadono tutti i benefici connessi all'elezione. A differenza del «resto superstito», in sé sussistente perché sopravvissuto alla distruzione fisica degli altri, il

<sup>216</sup> M. SIMON, *Verus Israel*, cit., p. 136.

<sup>217</sup> *1 Clem.* 29, 3 - 30, 1 (trad. it. di E. PRINZIVALLI e M. SIMONETTI, *Prima lettera di Clemente ai Corinzi*, in ID., *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori, Milano 2010, vol. I, p. 223).

<sup>218</sup> F. DREYFUS, *Reste d'Israël*, in *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, a cura di H. CAZELLES e A. FEUILLET, Letouzey & Ané, Paris 1985, vol. X, coll. 433-435.

<sup>219</sup> In linea con la tradizione accolta dal brano deuteronomico (*Deut.* 32, 8-9) riportato in *1 Clem.* 29,2.

<sup>220</sup> A. JAUBERT, *Clément de Rome. Épitre aux Corinthiens*, Cerf, Paris 1971, p. 149 nota 3.



«resto *élite*» di un popolo “eletto” non è un popolo, ma una parte dello stesso che si è guadagnata la possibilità di ereditarne i privilegi e di garantirne l'avvenire religioso<sup>221</sup>.

Questo esempio sta a mostrare che, ai fini di un'“eticizzazione” specifica del legame sociale dei credenti, molto dipende dal tipo di rapporto che si instaura con Israele. Le possibilità sono più d'una e alcune le abbiamo già visitate. La scelta di legare la propria etnicità a quella più consolidata del popolo ebraico può essere pensata o entro una prospettiva che le sussuma entrambe (la “barbarizzazione” di Taziano) o attraverso una strategia di appropriazione fondata sulla pretesa di una discendenza spirituale dai progenitori biologici dei giudei (lo “scippo” dell'etnonimo compiuto da Giustino). È anche possibile l'opzione inversa, vale a dire quella di minimizzare le proprie relazioni con Israele, omettendo di porre la propria specificità religiosa in connessione storico-genetica con esso (la tripartizione etnologica di Aristide). Oppure – ultima opzione – si può negare esplicitamente qualsiasi rapporto: l'idea di popolo nuovo muove da qui.

Si è già fatta menzione della *Lettera di Barnaba*, e di come questo sconosciuto didascalico cristiano (mal)tratti l'Israele storico e le sue istituzioni culturali attraverso un'operazione di allegorizzazione intensiva e tipologizzazione spinta della pagina biblica<sup>222</sup>. Entro l'unico disegno divino di salvezza svelato dall'avvento, dal ministero e dal sacrificio espiatorio del Figlio, il posto che il popolo ebraico non ha mai avuto al cospetto di Dio è stato assegnato a chi con Israele non ha nulla a che vedere:

«Infatti il Signore ha sopportato di consegnare la sua carne alla distruzione affinché noi fossimo purificati con la remissione dei peccati, cioè mediante l'asperzione del suo sangue. Su di lui alcune cose sono scritte per Israele, altre per noi (ἃ μὲν πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ἃ δὲ πρὸς ἡμᾶς)»<sup>223</sup>.

«Israele» sono qui i giudei di ieri insieme a quelli di oggi che non hanno riconosciuto il Messia. Israele, per Barnaba, non riveste alcun ruolo nella storia della salvezza, se non quello di contro-verità rispetto al piano soteriologico incarnatosi nel Cristo. A un Israele che ha spezzato l'alleanza insieme con le tavole su cui era impressa<sup>224</sup>, si contrappone un «noi» la cui alterità teologico-prophetica, oltre che etico-religiosa, non tarda ad assumere una configurazione etno-sociologica. Già durante il suo ministero, infatti, ammaestrando e mostrando la sua potenza alla nazione che amava e che lo inchiodò alla croce<sup>225</sup>, il Signore «predispose per sé un popolo nuovo (τὸν λαὸν τὸν καινὸν)»<sup>226</sup>, che ha rivendicato

<sup>221</sup> Si veda sempre F. DREYFUS, *Reste d'Israël*, cit., p. 435.

<sup>222</sup> Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1985, p. 25 nota 32.

<sup>223</sup> *Barn.* 5, 1-2 (trad. it. p. 88).

<sup>224</sup> *Barn.* 14.

<sup>225</sup> *Barn.* 5, 8 e 5, 1 e 11-14; 6, 7; 7, 5; 8, 2.

<sup>226</sup> *Barn.* 5, 7.



essere il «[su]o nuovo popolo (τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ)»<sup>227</sup> come realtà anche culturalmente distinta e guadagnata alla salvezza tramite l'offerta cruenta della propria carne: qui, veramente, un «popolo santo (λαὸν ἅγιον)»<sup>228</sup>. Se dunque, da un punto di vista religioso, il rapporto tra i due popoli non potrebbe essere meno equivoco, le criticità si appuntano sul dato storico-genetico; Barnaba ricorre a tre profezie genesiache per chiarire come debba essere intesa la priorità giudaica:

«“Due genti sono nel tuo ventre, due popoli nelle tue viscere, e un popolo sopravviverà l'altro: il maggiore servirà il minore”. Dovete capire chi è Isacco, chi Rebecca e in base a chi ha mostrato che questo popolo è più grande di quell'altro (ὅτι μείζων ὁ λαὸς οὗτος ἢ ἕκείνος)»<sup>229</sup>.

Operazione, questa prima, non difficilissima, che segue il procedimento paolino di *Galati* 4, 21-31, condotto su Isacco e Ismaele, e lo “eticizzazio” nel modo in cui faranno Ireneo prima e Tertulliano poi<sup>230</sup>. Il «popolo nuovo» prevale su Israele e si palesa più grande – «μείζων» in termini di status – agli occhi di Dio. Il popolo ebraico, defraudato della benedizione, resta pur sempre il fratello maggiore – «μείζων» in senso “anagrafico” –, come si evince dalla figurazione seguente, dove Manasse ed Efraim, i figli di Giuseppe, vengono posti al capezzale di Giacobbe:

«Egli allora portò Efraim e Manasse, volendo che fosse benedetto Manasse perché era più anziano. [...] Ma Giacobbe vide in spirito la figura del popolo futuro (τύπον πνεύματι τοῦ λαοῦ τοῦ μεταξὺ). Che dice allora? “E Giacobbe incrociò le mani e pose la destra sul capo di Efraim, che era il secondo e il più giovane, e lo benedisse. Allora Giuseppe disse a Giacobbe: “Sposta la tua mano sul capo di Manasse perché è il mio figlio primogenito”. E Giacobbe disse a Giuseppe: “Lo so, figlio, lo so; ma il maggiore servirà il minore, e questo sarà benedetto”. Guardate in base a quali personaggi ha indicato che questo popolo è il primo e l'erede dell'alleanza (το λαὸν τοῦτον εἶναι πρῶτον καὶ τῆς διαθήκης κληρονόμον)»<sup>231</sup>.

Il primato cui si fa riferimento è sempre dichiarato da una priorità di status (benedizione di Giacobbe e conseguente titolarità dell'alleanza), laddove l'eccezionale degnazione paterna del «secondo e più giovane» rovescia l'ordinaria gerarchia dinastica fondata sulla primogenitura. Segue, infine, la terza profezia sul nuovo popolo e con essa un'indicazione chiara sulla matrice etnica di riferimento:

«Se infine ciò fu ricordato anche per mezzo di Abramo, ne abbiamo una conoscenza perfetta. Che cosa dice dunque [Dio] ad Abramo, quando per

<sup>227</sup> Come vuole un detto gesuano non altrimenti noto (*Barn.* 7, 5) commentato in M. PESCE, *Le parole dimenticate di Gesù*, Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori, Milano 2004, p. 153 e nota *ad loc.* a p. 634.

<sup>228</sup> *Barn.* 14, 6.

<sup>229</sup> *Barn.* 13, 2-3 cita *Gen.* 25, 23 (trad. it. p. 111).

<sup>230</sup> IRENEO, *Haer.* IV 21, 2; TERTULLIANO, *Adv. Jud.* I 4-8.

<sup>231</sup> *Barn.* 13, 5-6 cita *Gen.* 48, 13-19 (trad. it. pp. 112 e 113).

aver creduto lui solo fu stabilito nella giustizia? “Ecco, Abramo, io ti ho fatto padre di tutte le genti che pure non circoncise credono in Dio”»<sup>232</sup>.

Legando al progenitore biologico di Israele il diritto di ereditare la promessa (e l'alleanza), la legittimazione del popolo nuovo è completa quanto l'estromissione dell'antico dalla storia sacra. La promessa è figlia della fede e precede l'ingiunzione del contrassegno carnale, ma il punto è che, a differenza del sottotesto paolino di *Romani* 4, questa precedenza confuta il segno d'elezione<sup>233</sup> e non già accredita come giustizia ciò che lo «σφραγίς» interviene poi a suggellare. Le conseguenze in termini di “etno-poiesi” sono trasparenti: Barnaba, nel costituire il «popolo dell'eredità (λαὸν κληρονομίας)»<sup>234</sup>, ignora del tutto i fedeli circoncisi provenienti dal giudaismo e il suo popolo nuovo, eredità abramitica pre-circoncisione, è composto di soli credenti *ex gentibus*.

L'obiettivo del didascalò è duplice: a) delegittimare Israele tramite svuotamento esegetico delle sue credenziali religiose e b) comprovare la novità cristiana con prove scritturali che la prefigurino. Il suo scritto non si pone realmente il problema che Marcel Simon ha posto in connessione con l'ideologia del popolo nuovo: chi viene prima di chi<sup>235</sup>? Israele, per Barnaba, non ha mai goduto di alcuno status religioso privilegiato e dunque porsi in anteriorità cronologica rispetto alla sua storia e alle sue scredate istituzioni culturali non è esigenza cui la sua polemica possa rispondere. Il problema sorge solo quando a Israele si riconosce ciò che qui è negato: una storia sacra. Solo in questo caso tradurre la discontinuità etnica del «popolo nuovo» nella posteriorità cronologica di un “popolo recente” significa lasciare ai giudei i «benefici dell'anteriorità» e presentarsi al mondo come quei parvenu sediziosi da cui il mondo stesso imparerà presto a diffidare – e, come *prava novitas*, a combattere. A fronte di un'esigenza che è insieme teologica e politica, invecchiare è vitale per una fede che non ha altrettante ragioni per inorgogliersi della sua giovinezza.

### 2.5.2. Ogni cosa a suo tempo: l'A Diogneto e il ritardo dell'etnogenesi cristiana

A dire il vero esiste una soluzione alternativa all'“incanutimento” forzoso del popolo e della sua fede, che muove da un'urgenza apologetica diversa e si propone di legittimare teologicamente il ritardo dell'etnogenesi cristiana. L'ideologia del popolo nuovo infatti non presta il fianco solo all'accusa di innovazione religiosa, in un mondo in cui l'antichità di tradizione sfuma in criterio veritativo, ma anche a quella più specificamente teologica, che tocca la teodicea<sup>236</sup>. Alla *quaestio* cronologica

<sup>232</sup> Barn. 13, 7 cita Gen. 17, 4-5 (trad. it. p. 113).

<sup>233</sup> Cfr. Barn. 9.

<sup>234</sup> Barn. 14, 4.

<sup>235</sup> M. SIMON, *Verus Israel*, cit., pp. 102 ss.

<sup>236</sup> Si veda la trattazione di quest'«altro aspetto, più teologico, dell'accusa» in H.-I. MARROU, *À Diognète*, cit., pp. 203 ss.

del “chi viene prima” si affianca l’interrogativo del “perché così tardi”, perché mai cioè

«questa nuova stirpe o pratica di vita (καὶνὸν τοῦτο γένος ἢ ἐπιτήδευμα) abbia preso a esistere ora e non prima»<sup>237</sup>.

La risposta che l’estensore anonimo dell’*A Diogneto*, libello apologetico-protettico di provenienza oscura e datazione incerta – Roma più probabile di Alessandria, prima età severiana come indicazione cronologica privilegiata – fornisce alla questione del «*cur tam sero*», ossia della presunta noncuranza divina per le sorti dell’umanità vissuta prima dell’incarnazione del Verbo, è diversa da quella elaborata Clemente o da Origene. Questi ricorrono all’argomento dell’economia di Dio manifestata «in ogni generazione» già nel tempo precedente Cristo<sup>238</sup>. Qui la difficoltà si supera altrimenti che «negando il fatto»<sup>239</sup>. Qui Dio è presentato in modo da sembrare realmente «noncurante e indifferente» e, che non lo fosse, si è potuto scoprire solo a posteriori, una volta realizzato il Suo «grande e inesprimibile»<sup>240</sup> disegno di salvezza:

«Dentro di sé [Dio] sapeva ogni cosa, avendola disposta insieme con suo Figlio. Per tutto il tempo precedente, però, permise che noi ci lasciassimo trasportare a nostro piacimento da impulsi disordinati, facendoci sviare dai piaceri e dai desideri: non certo perché si compiacesse dei nostri peccati, ma perché li sopportava, né perché approvasse il periodo passato dell’iniquità, ma perché organizzava il periodo presente della giustizia, affinché, dopo che in quel primo periodo le nostre stesse opere ci avevano dimostrati indegni della vita, ora ne fossimo resi degni dalla benevolenza di Dio, e affinché, dopo aver manifestato l’incapacità, da parte nostra, di entrare nel regno di Dio, ne divenissimo capaci grazie alla potenza di Dio. Ma quando la nostra iniquità fu giunta al colmo e fu manifestato compiutamente che la ricompensa che se ne poteva attendere era castigo e morte, e quando fu venuto il momento a partire dal quale Dio aveva prestabilito di manifestare la propria benevolenza e potenza [...] non ci odiò né ci respinse né ci serbò rancore, ma fu paziente, sopportò, nella sua misericordia prese su di sé i nostri peccati, consegnò lui stesso il proprio figlio in riscatto per noi»<sup>241</sup>.

È vero che a una tesi tipicamente alessandrina, che distende la rivelazione nel tempo e tende a minimizzare l’apporto salvifico dell’incarnazione, si oppone qui una spiegazione che insiste sulla pienezza dei tempi – sul «κατὰ χρόνον» in cui si iscrive l’evento cristico – e rifiuta l’opzione teologica di un compimento progressivo del «sapiente proposito» di Dio<sup>242</sup>. È altrettanto vero, però, che anche in questo caso la

<sup>237</sup> *Diogn.* 1, 1 (trad. it. p. 75).

<sup>238</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* VII 6-8, 4; ORIGENE, *Cels.* IV 7. Si veda E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., p. 111 nota 16.

<sup>239</sup> H.-I. MARROU, *À Diognète*, cit. p. 204.

<sup>240</sup> *Diogn.* 8, 9-10.

<sup>241</sup> *Diogn.* 9, 1-2 (trad. it. p. 113).

<sup>242</sup> È vero anche che la soluzione si nutre di trasparenti premesse paoline – la cui menzione infittisce gli apparati critici del testo –, in fondo alle quali, a mio giudizio,

spiegazione funziona solo “*etsi Israel non daretur*”, o meglio solo perché qui il giudaismo “è dato” conformemente alla tradizione riflessa nella *Predicazione di Pietro* e nell’*Apologia* di Aristide<sup>243</sup>: bene il monoteismo, male il culto idolatrico dell’unico Dio, i sacrifici e gli altri «scrupoli superstiziosi» di carattere alimentare, devozionale (sabati, digiuno, “neomenia”), culturale (circoncisione)<sup>244</sup>, che legittimano l’intenso sforzo profuso nell’assimilare la conoscenza giudaica di Dio alla stoltezza politeistica dei greci<sup>245</sup>. L’autore ignora del tutto il nesso storico tra il popolo giudaico e quello cristiano. Negando *qualunque* manifestazione della sapienza divina antecedente la parola del Figlio, egli non presume *alcuna* rivelazione ricevuta dagli ebrei e li esclude, al pari dei pagani, dalla comunicazione con Dio. Non solo, ma non accordando valore testimoniale ai libri sacri dei giudei, il problema dell’interpretazione allegorica dei precetti mosaici, che tanto affaticava Barnaba, è liquidato con la loro degradazione a risibili e irrilevanti invenzioni umane<sup>246</sup>.

L’affermazione di novità e “giovinezza” del popolo cristiano risulta inattaccabile solo se si esclude Israele dalla storia della salvezza, ponendolo ora in aperto contrasto (*Epistola di Barnaba*) ora in assenza di interazione con essa (*A Diogneto*). Teoricamente anche – la terza opzione è anche la più estrema – mettendolo in rapporto con un “dio straniero” e con la sua creazione malvagia: non ci è dato sapere tuttavia se Marcione parlasse di “popolo nuovo”, né come la sua chiesa replicasse al «*cur tam sero*» dei polemisti “ortodossi”<sup>247</sup>.

echeggia una specifica soteriologia giudaica di derivazione martiriale e d’area genericamente siro-palestinese: quella che lega il κατὰ τὸν dell’espiazione a quello dell’iniquità, l’atto salvifico vicario alla saturazione della misura del peccato e della relativa sopportazione divina: si pensi alla teologia della “morte efficace” di 2 *Maccabei* e del *Testamento di Mosè* e della “morte espiatoria” di 4 *Maccabei*. Si veda su questo S.K. WILLIAMS, *Jesus’ Death as Saving Event. The Background and Origin of a Concept*, Scholars Press, Missoula 1975.

<sup>243</sup> Testi il cui impiego diretto da parte dell’anonimo è incerto, ma i cui motivi raggiungono nell’*A Diogneto* il loro più avanzato stadio di elaborazione: così già E. MOLLAND, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes*, in Id., *Opuscula patristica*, Universitetsforlaget, Oslo 1970, pp. 82-86; poi E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., p. 48. Dell’esistenza di rapporti «particolarmente stretti» e diretti con le due apologie era persuaso H.-I. MARROU, *À Diognète*, cit., in particolare pp. 259-263; più cauto, invece, H.G. MEECHAM, *The Epistle to Diognetus*, Manchester University Press, Manchester 1949, pp. 62-64.

<sup>244</sup> *Diogn.* 3, 2-5; 4, 1-5

<sup>245</sup> *Diogn.* 1, 1; 3, 2-5; 4, 6.

<sup>246</sup> *Diogn.* 4, 1.

<sup>247</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Marc.* I 17, 4, ecc; IRENEO, *Haer.* II 4, 2; 5, 3-4, che però polemizza con le dottrine valentiniane. Secondo la notizia fornita in *Haer.* I 27, 3 e IV 27, 2, Marcione postulava una discesa di Cristo agli inferi per lasciarvi i giusti ed estrarvi i reprobri dell’economia demiurgica: sulla questione si veda E. NORELLI, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*, in «Rivista Biblica», 1986, n. 34, in particolare pp. 582-585.

Se viceversa a Israele, o a una parte di esso, per un segmento più o meno lungo della sua storia si è disposti a riconoscere un rapporto privilegiato con Dio e una conoscenza rivelata della sua Verità; se si intravede un disegno divino operante prima dell'evento cristico e si assegna al popolo ebraico, o a una porzione di esso, una centralità indiscussa in questo specifico eone; se infine si considera che questa posizione si impone assumendo presto i crismi dell'ortodossia, aumentano le ragioni per sottoscrivere l'affermazione di Simon di cui si diceva:

«È in queste condizioni che il cristianesimo, dopo essersi inorgoglito per la sua giovinezza, fu a poco a poco indotto a invecchiarsi»<sup>248</sup>.

Incanutire quanto e possibilmente più di Israele.

### 2.5.3. «Il curioso caso di Benjamin Button», ovvero un popolo che nasce ed è già vecchio

L'ideologia giustinea del vero Israele stabilisce un'effettiva contemporaneità tra il popolo giudaico e quello cristiano. Tale colpo di mano teologico imprime una deviazione netta alla nozione di «popolo nuovo» proprio quando l'esegesi di Giustino sembra intradarsi nel medesimo cammino battuto da Barnaba. Se si limitasse lo sguardo ai capp. 119-120,1 del *Dialogo*, il pensiero di Giustino parrebbe infatti un doppione di quello del didascalo. Quando Dio ha ormai distolto il suo sguardo da un Israele testardamente idolatra, ecco «germogliare» per lui una nuova eredità:

«Dopo la morte di quel giusto noi siamo rifioriti come nuovo popolo (λαὸς ἕτερος), siamo germogliati come spighe nuove e rigogliose, come hanno detto i profeti: nazioni numerose in quel giorno troveranno rifugio nel Signore come popolo e planteranno le loro tende nel mezzo della terra tutta. Noi siamo non solo popolo, ma popolo santo (οὐ μόνον λαός, ἀλλὰ καὶ λαὸς ἅγιός ἐσμεν), come già abbiamo mostrato: Lo chiameranno popolo santo, redento dal Signore»<sup>249</sup>

«ἕτερος» nel senso insieme di “diverso” da Israele e «nuovo», il popolo santo è composto da più nazioni («ἔθνη πολλά») volti a Dio non tanto perché, convertitesi al Vero, hanno esse stesse scelto Dio<sup>250</sup>; ma perché Dio, riscattandole dal peccato per mezzo del sacrificio del Figlio, ha scelto loro. Giustino ci tiene a precisare che:

«Non siamo dunque un popolo degno di disprezzo, una qualche tribù barbara o chissà quale ceppo di Cari o Frigi, ma anche noi “il Signore ci ha scelti”, si è manifestato a coloro che non lo interrogavano»<sup>251</sup>.

Oracoli come questo sono terreno fertile per insediare un nuovo popolo nel grembo di Dio; non altrettanto per opporre questo stesso

<sup>248</sup> M. SIMON, *Verus Israel*, cit., p. 104.

<sup>249</sup> GIUSTINO, *Dial.* 119, 3 (trad. it. p. 339).

<sup>250</sup> Come nelle intenzioni della profezia zaccarianiana (*Zach.* 2, 15).

<sup>251</sup> GIUSTINO, *Dial.* 119, 4 cita *Isa.* 65,1 (trad. it. pp. 339-340).

«λαός» a Israele e determinare come e dove la «scelta» in questione, quale opzione sostitutiva di un'alleanza stralciata, trovi fondamento teologico e scritturale. Si spiega così il ricorso alle medesime profezie che hanno supportato Barnaba e ad altre dello stesso tenore, volte tutte a dimostrare come promessa e eredità possano sì incrociare la biologia, ma procedano esclusivamente per fede: ecco quindi *Gen. 17, 5* (la progenitura di molti popoli concessa ad Abramo), *Gen. 26, 4* (l'elezione di Isacco, ma non di Ismaele), *Gen. 28, 14* (la benedizione di Giacobbe e della sua progenie a discapito di Esaù e della sua), e, *dulcis in fundo*, *Gen. 49, 10* (la promessa del regno eterno come possesso esclusivo della discendenza di Giuda, Fares, Iesse, Davide)<sup>252</sup>. Fermiamoci un secondo, perché questo è il punto esatto in cui l'ideologia del vero Israele si innesta su quella del popolo nuovo per condurla dove l'allegorizzazione radicale della pagina biblica operata da Barnaba non ha interesse a spingersi. È il punto in cui il dato allegorico e la figurazione si intrecciano con la storia e ne risalgono il corso:

«Se poi prendi la benedizione di Giuda puoi verificare ciò che dico, perché la discendenza di Giacobbe si divide e continua attraverso Giuda, Fares, Iesse e Davide. Questo voleva simboleggiare che nella vostra razza alcuni sarebbero risultati figli di Abramo e dalla parte del Cristo, mentre altri sarebbero stati sì figli di Abramo, ma come la sabbia che è sul lido del mare, cioè sterile e infecunda»<sup>253</sup>.

Non c'è molto altro da aggiungere: nel momento in cui la logica teologica del vero Israele fa di una gentilità attuale e redenta («le nazioni numerose») la discendente diretta del suo opposto etnologico («nella vostra razza alcuni...»), è chiaro che il popolo nuovo non si accredita più soltanto come referente figurale degli eventi e destinatario autentico delle profezie. L'erede è qui anche l'avo. Il popolo nuovo, come il protagonista del racconto di Francis Scott Fitzgerald<sup>254</sup>, nasce già vecchio perché, rivendicandone la miglior parte, quella sacra, e gravando la genia carnale della rimanente, quella dannata, entra «fisicamente» nella storia del popolo ebraico e si inserisce in un segmento specifico della sua linea genetica (la stirpe di Giuda) che lo riporta fino al suo progenitore biologico (Abramo). Il «popolo nuovo» è ora antico quanto Israele, ma gli sviluppi del concetto mostrano che si può persino fare di più (e di meglio).

Non occorre attendere il quarto secolo, Eusebio di Cesarea e la formalizzazione della distinzione etno-religiosa tra ebrei (Εβραῖοι) e giudei (Ιουδαῖοι): i primi rimontanti ad Abramo, i secondi a Mosè, i primi progenitori diretti dei cristiani e cristiani essi stessi, praticanti una de-

<sup>252</sup> *Dial.* 119, 4-120, 3.

<sup>253</sup> *Dial.* 120, 2 (trad. it. p. 341).

<sup>254</sup> Mi riferisco a *The Curious Case of Benjamin Button*. Apparso sul *Collier's Weekly* nel maggio del 1922, fu pubblicato nello stesso anno per Scribner's nei *Tales of the Jazz Age*.



vozione «libera» che coincide con la religione evangelica<sup>255</sup>, i secondi parentesi storica che frammezza la destinazione universale della rivelazione, genia vincolata all'osservanza di una legge cerimoniale esclusiva, tardiva e circoscritta nel tempo (da Mosè a Cristo) e nello spazio (Giudea)<sup>256</sup>. Si è già mostrato come la polemica di Tertulliano rispetto alla «*ridicula dementia*» della «terza razza» muova da una rivendicazione di priorità cronologica del popolo cristiano in quanto antica e universale verità etnologica. Ora si tratta di far interagire alcune pagine-chiave dell'*Adversus Iudaeos* e dell'*Ad Nationes* per individuare il nodo esegetico e concettuale che stringe l'idea di popolo nuovo a quella, in apparenza antinomica, di popolo primordiale.

Nell'*Adversus Iudaeos*, libello anti giudaico composto entro il primo decennio del III e.v., la novità gentilica cristiana si legittima secondo una prassi ermeneutica consolidata: la promessa ad Abramo ne preannuncia il carattere di «*populus gentium*», laddove la profezia sui due figli di Rebecca convalida la caratterizzazione gentilica e la recenziarietà etnica dei cristiani rispetto ai giudei<sup>257</sup>. Il «privilegio di grazia» non sta «*in nominis appellatione*», poiché entrambi sono dichiarati da Dio «popolo» e «gente»; bensì «*in partus editione*», per cui

«colui che fosse stato il primo a uscire dal grembo sarebbe stato sottoposto al più giovane, cioè colui che sarebbe uscito dopo»<sup>258</sup>.

Non è dato sapere se all'epoca avesse già preso forma e, in tal caso, quale fosse l'interpretazione midrashica del passo più efficace in sede di polemica anti-cristiana<sup>259</sup>: posto di fronte alle analoghe argomentazioni di Giustino, a Trifone era stata negata la replica. Quanto al fittizio interlocutore giudaico di Tertulliano, per lui Esaù era già verosimilmente Roma, ma la Roma pagana, e il cristianesimo oppostogli dal suo avversario un'eresia (*mînûl*) dalla genesi recente. Risulta quindi difficile immaginare una risposta intonata al colpo di mano esegetico del cartaginese:

<sup>255</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Dem. ev.* I 2, 10 e *Praep. ev.* VII 6, 2-4.

<sup>256</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. ev.* VIII 1, 2; *Dem. ev.* I 2, 16.

<sup>257</sup> COSÌ TERTULLIANO, *Adv. Jud.* 1, 3: «dal grembo di Rebecca sarebbero usciti due popoli e due genti (*duo populi et duae gentes*), evidentemente quello dei Giudei, cioè di Israele, e quello delle genti, cioè il nostro (*et gentium, id est noster*)» (trad. it. di C. MORESCHINI, *Polemica con gli Ebrei*, in *Opere apologetiche*, cit., p. 509).

<sup>258</sup> *Adv. Jud.* 1, 4 (trad. it. pp. 507-509).

<sup>259</sup> A questa altezza di data è inimmaginabile l'equazione Esaù (Edom) = impero romano = Chiesa cristiana, che troviamo implicita in una pagina del *Talmud* palestinese (*Talmud Y, Nedarim* 38a 3, 8) e che concede ai seguaci della già religione imperiale il privilegio «peloso» della primogenitura. È altresì indocumentabile l'esegesi che, forse proprio in ragione delle difficoltà generate dall'accomodamento cristiano della profezia, ignora la dialettica Giacobbe-Esaù e legge il passo in riferimento alle dodici tribù di Israele. (*Gen. Rab.* 63): su queste e altre equazioni midrashiche si veda D. BOYARIN, *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di cristianesimo e giudaismo*, Il Melangolo, Genova 2008 (ed. or. Stanford University Press, Stanford 1999), pp. 3-4.



«Pertanto, siccome il popolo, ovverosia la gente dei giudei, è anteriore nel tempo e maggiore per la grazia (*gens Iudaeorum anterior sit tempore et maior per gratiam*) della prima degnazione di Dio nella Legge, mentre il nostro è inferiore per età e per i tempi (*noster vero minor aetate temporum*), giacché solo negli ultimi anni del mondo ha ottenuto la conoscenza della divina misericordia, senza dubbio secondo la dichiarazione della parola divina è inevitabile che il primo, il popolo più anziano, cioè quello giudaico, obbedisca al più giovane, e il popolo più giovane, cioè quello cristiano, superi il più anziano (*prior maior populus, id est Iudaicus, serviat necesse est minori et minor populus, id est Christianus, superet maiorem*)»<sup>260</sup>.

La recenziarietà del cristianesimo rispetto al giudaismo è rivendicata con forza, ma non bisogna attendere che il paragrafo successivo per vederla interagire con quell'idea di rivelazione progressiva che insedia la verità universale del cristianesimo nel contempo al termine («legge successiva», «nuova legge» e «nuova circoncisione») e all'inizio («generale e primordiale legge di Dio», «non scritta», «naturale», «principale») <sup>261</sup> del processo. Sullo sfondo c'è l'esigenza di ricondurre le origini della dottrina a quelle dell'umanità. In mezzo, tra Adamo e Cristo, c'è Mosè e la sua legislazione assegnata a un solo popolo e non [...] a tutte le genti, «data [...] in un periodo ben determinato [e] osservata e custodita solamente per un certo periodo di tempo», dunque già «vecchia (*veteris*)» <sup>262</sup> in ossequio a una teologia della storia chiara al punto da non richiedere di essere ripercorsa:

«Infatti come si può trovare giusto Noè, se non lo precedeva la giustizia della legge naturale? Per quale motivo Abramo fu considerato amico di Dio, se non in base alla sua equità e giustizia, derivata dalla legge naturale? Per quale motivo Melchisedech fu chiamato sacerdote del sommo Dio, se non ci furono, ancor prima del sacerdozio della Legge levitica, dei leviti che offrivano sacrifici a Dio?»<sup>263</sup>.

Noè, Abramo, Melchisedek, ma anche Lot e prima ancora Enoch, Abele, Adamo<sup>264</sup>. Nella polemica anti giudaica Tertulliano ha piuttosto interesse a mostrare i nessi di giustizia esistenti tra le due legislazioni (la nuova e la primordiale) e la soluzione di continuità costituita dalle prescrizioni mosaiche; una decina d'anni prima, nell'*Ad Nationes*, di contro a una *vox populi* che vuole il cristianesimo «ultimo» e «terzo», la nozione implicita di «anima naturalmente cristiana» serviva altresì da grimaldello argomentativo per assegnare al popolo nuovo il posto che gli si addice entro qualsivoglia schema di successione etnologica: il primo.

«Perciò, qualsiasi sia la prima razza, è tuttavia cristiana (*Itaque quaecumque gens prima, nihilominus christiana*)»<sup>265</sup>.

<sup>260</sup> TERTULLIANO, *Adv. Jud.* 1, 5 (trad. it. p. 509).

<sup>261</sup> Al termine: *Adv. Jud.* 2, 9; 3, 8-13. All'inizio: 2, 4-9.

<sup>262</sup> *Adv. Jud.* 2, 1; 2, 9; 3, 10.

<sup>263</sup> *Adv. Jud.* 2, 7 (trad. it. pp. 511 e 513).

<sup>264</sup> *Adv. Jud.*, 2, 14 e 12.

<sup>265</sup> TERTULLIANO, *Nat.* I 10 (trad. it. p. 381).

Il corollario è facilmente intuibile: se ogni uomo è primariamente cristiano, in virtù dell'adesione prolettica della sua anima a Dio<sup>266</sup>, il cristianesimo nasce col primo uomo. Tradotto in chiave etnologica: laddove la morale evangelica viene a coincidere con la «legge generale e primordiale di Dio» – «legge naturale» donata all'Adamo pre-lapsario e «quasi matrice»<sup>267</sup> di tutti i precetti divini contenuti nella posteriore legislazione mosaica, legge iscritta nella coscienza di ogni uomo –, il popolo cristiano, che quella morale osserva, invecchia e risale per intero la successione cronologica dei popoli. La «*gens christiana*» origina non da Cristo (come voleva Aristide), ma dall'antropogenesi stessa, costituendosi poi quale popolo primordiale che annovera tutti i giusti pre- e post-abramitici. La macchina antropologica di Tertulliano è programmata e lavora anche come macchina etnologica.

Più o meno negli stessi anni (195-197 e.v.), a un migliaio di chilometri a sud-est di Cartagine, il catecheta cristiano Tito Flavio Clemente (Alessandrino) scrive il suo *Protrettico* per esortare l'uomo di cultura greca a «sottomettersi al giogo»<sup>268</sup> salvifico della nuova religione. In *Protr.* 1, 6, 4 la questione è pur sempre quella relativa all'archeologia dei popoli e alle origini del genere umano. Si chiamino pure a testimonianza le capre per l'antichità dei frigi, i poeti per assegnare la palma agli arcadi, certi sognatori a vagheggiare sulla genesi ctonia degli egiziani! Resta comunque che

«nessuno tra costoro è anteriore a questo mondo; noi, al contrario, siamo anteriori alla creazione dell'universo, noi che, destinati ad esistere in Dio, siamo stati generati anteriormente da lui, noi le creature razionali del Logos di Dio, per il quale esistiamo dal principio, perché appunto: in principio era il Logos»<sup>269</sup>.

«In principio era il Logos» e chi era predestinato a vivere in esso era già presso di Lui quando il mondo fu creato. Se i cristiani, a differenza dei frigi e degli arcadi, costituiscono un γένος primordiale, partecipe di una vicenda divina che presiede alla costituzione del cosmo e alla creazione dell'uomo, è per via di un statuto antropologico particolare che prescinde dalla determinazione di un'eredità spirituale di Abramo e dalla teorizzazione di una genia di giusti da sempre vissuta in ossequio ai dettami di un'anima naturalmente cristiana. Questo statuto antropologico è più antico dell'uomo stesso perché coincide con il principio divino artefice della sua creazione. Ne deriva allora anche che i cristiani, sia come esseri umani sia come popolo, sono persino più antichi del primo uomo *naturaliter* cristiano: più vecchi di Adamo. Significa che la maestosa «macchina antro-etnologica» di Clemente sta lavorando

<sup>266</sup> Cfr. TERTULLIANO, *Test.* 1, 5-13; 5-6.

<sup>267</sup> TERTULLIANO, *Adv. Jud.* 2, 4.

<sup>268</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Protr.* 12, 121, 1.

<sup>269</sup> *Protr.* 1, 6, 4 (trad. it. di F. MIGLIORE, *Clemente Alessandrino. Protrettico ai greci*, Città Nuova, Roma 2004, p. 42).

do con del materiale senza tempo, più risalente del tempo e non solo dell'emissione di voce e della terra brulla con cui fu costituito il prototipo dell'umanità. Significa che ogni nuovo membro del popolo cristiano, una volta "nato", può figurarsi di interpretare una parte del genere al cospetto di Dio:

«Avvolto in una coperta bianca molto voluminosa, un vecchietto di circa settant'anni sedeva in una delle culle, che riusciva a contenerlo solo in parte. I capelli radi erano quasi bianchi, e sul mento gli pendeva una lunga barba color fumo, che ondeggiava assurdamente di qua e di là, alla brezza che entrava da una finestra. Il vecchio alzò su [Dio] due occhi sbiaditi e palesemente miopi, dai quali trapelava un interrogativo sbalordito. [...] Non c'era da sbagliarsi, [E]gli stava fissando un uomo di almeno settant'anni, un neonato settantenne, un piccino dai piedi che penzolavano dalle sponde della culla in cui stava riposando. Il "neonato" guardò placidamente dall'uno all'altra per un istante, e a un tratto parlò con la voce fessa di un vecchio. "Sei proprio mio padre?" domandò»<sup>270</sup>.

<sup>270</sup> F.S. FITZGERALD, *Il caso singolare di Benjamin Button*, in Id., *Racconti dell'età del jazz*, Mondadori, Milano 1968 (ed. or. Scribner's, New York 1922), pp. 261-262. Dio, nel mio adattamento, è menzionato tra parentesi quadre al posto del padre del "neonato", Mr. Roger Button.



## 3. Corpo civico cristiano

### 3.1. La città, le città e i loro abitanti

#### 3.1.1. Effetto Despina: la città fuori dalla prigione metonimica

«In due modi si raggiunge Despina: per nave o per cammello. La città si presenta differente a chi viene da terra e a chi dal mare»<sup>1</sup>.

Come la forma di Despina muta a seconda della direzione da cui la si accosta e dalle aspettative di chi l'avvicina, sempre ricevendo i suoi tratti dal deserto a cui si oppone, così l'idea di città nella prima età imperiale romana varia in base ai punti di vista da cui la si osserva e da cui dipendono anche i criteri che la definiscono rispetto a ciò che città non è. Si propongono qui cinque esempi.

Per un geografo in viaggio<sup>2</sup>, come per un *princeps* chiamato a pronunciarsi in materia di riconoscimento giuridico di benefici civici<sup>3</sup>, lo “specifico urbano” può risolversi nelle sue emergenze monumentali, nel suo assetto urbanistico, nelle componenti ingegneristiche e architettoniche che dichiarano l'evidenza fenomenologica della «città di pietre» rispetto alla riconoscibilità fisica di altri «addensamenti abitativi (*domi-*

<sup>1</sup> I. CALVINO, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 26.

<sup>2</sup> Pausania è perplesso all'idea di attribuire a Panopeo, centro della Focide, il «nome di città», dato che chi vi risiede «non possiede né uffici di governo, né ginnasio, né teatro, né agorà, né acque convogliate in una fontana, ma vive in abitazioni spoglie piuttosto simili a capanne di montagna sull'orlo di un burrone» (PAUSANIA, *Descr.* X 4, 1).

<sup>3</sup> La comunità frigia di Orcisto ha presentato a Costantino istanza per riottenere lo status perduto di città. Nel rescritto in cui l'imperatore comunica la sua decisione, tra gli elementi che hanno determinato l'accoglimento della richiesta figura il fatto che il sito urbano «presenta una grande abbondanza d'acqua che vi affluisce, così come bagni pubblici e privati, un foro adorno delle statue degli antichi principi...» (*Corpus inscriptionum latinarum* [CIL] III 352 = *Monumenta Asiae Minoris antiqua* [MAMA] VII 305).

*ilia coniuncta*)»<sup>4</sup>: lo spazio urbano come «mondo» edificato artificialmente dall'*homo faber*<sup>5</sup>.

Per un «tutore dello Stato» la città si specchia in quel vincolo politico-sociologico che stringe gli uomini in un sodalizio ordinato<sup>6</sup>, regolato dal diritto, che segnala la «città di uomini» di contro ai complessi inferiori di popolazione insediata: la città si identifica con la «popolazione urbana» che le «cose-del-mondo» realizza, conserva, riceve. È stato fatto notare<sup>7</sup> che l'antica coscienza dell'alternativa tra artifici e artefici, tra un'*urbs* che esclude gli uomini e una *civitas* che espunge le case e le cose, conosce un'antica conciliazione in quella pagina del *De officiis* di Cicerone in cui i sassi coabitano con gli uomini, i templi con le leggi, il foro e le strade con le consuetudini e le parentele<sup>8</sup>. Tuttavia c'è anche chi, come il geografo Franco Farinelli, getta uno sguardo radicale sulle modalità storiche con cui quest'alternativa si è data, suggerendo che non c'è quasi mai stata vera coabitazione<sup>9</sup>: a fronte della millenaria signoria del «modo di pensare» aristotelico, per cui la città vive nei suoi uomini e nel far vivere bene i suoi uomini<sup>10</sup>, un autentico «rovesciamento» di

<sup>4</sup> CICERONE, *Sest.* 42, 91.

<sup>5</sup> Per la distinzione «*homo faber*»/«*animal laborans*» si veda H ARENDT, *Vita Activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 1989 (ed. or. University of Chicago Press, Chicago 1958), p. 97.

<sup>6</sup> Scipione Africano, visitato in sogno dal nipote Emiliano, dall'alto della Via Lattea definisce le città come «*concilia coetusque hominum iure sociati*» (CICERONE, *Resp.* VI 13, 13).

<sup>7</sup> L. CRACCO RUGGINI, *La città imperiale*, in *Storia di Roma. Caratteri e morfologie*, a cura di E. GABBA e A. SCHIAVONE, Einaudi, Torino 1989, vol. IV, p. 202.

<sup>8</sup> «Molte cose i cittadini hanno in comune fra loro, come il foro, i templi, i portici, le strade, le leggi, i diritti, i tribunali, i suffragi; inoltre, la familiarità e le amicizie, i molteplici e scambievoli rapporti di interessi e di affari» (CICERONE, *Off.* I 17, 53; trad. it. di D. ARFELLI, *Cicerone. Dei doveri*, Arnoldo Mondadori, Milano 1994, p. 47). In ambito greco è documentata la coscienza dell'esistenza di un significato locale e di uno personale di *polis*, l'opposizione che dall'ambiguità del «πoλλαχῶς [...] πόλις] λέγει[εταί]» (ARISTOTELE, *Pol.* III 3, 1276a24) deriva tra territorio e popolazione urbana, con la sostanziale prevalenza del dato umano sulla topografia nella comprensione ordinaria del concetto: cfr. M. HANSEN, *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent*, Munksgaard, Copenhagen 1998, pp. 17-20 e 52-64. Nel notificare una *polis* è difficile dubitare che l'abitato conti meno degli abitanti, benché la grecità abbia solo eccezionalmente accarezzato l'idea di una *polis* senza territorio (ERODOTO VIII 61, 2; ESCHILO, *Pers.* 348-349; TUCIDIDE, VII 77, 7) e a quella parola sia talora ricorsa per designare un territorio non sottoposto a giurisdizione poliade (TUCIDIDE I, 108, 1; SENOFONTE, *Hell.* V 4, 49: cfr. sempre M. HANSEN, *Polis*, cit., p. 54).

<sup>9</sup> F. FARINELLI, *Geografia. Un'introduzione ai modelli di mondo*, Einaudi, Torino 2003, pp. 136-137.

<sup>10</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Pol.* III 1, 1274b40 («ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλεθός ἐστιν»), ma anche *Pol.* III 6, 1278b23, dove si dice che la ragione per cui gli uomini formano e mantengono le associazioni politiche sta nell'interesse comune a vivere meglio («ζῆν καλῶς»). Per uno schizzo di fenomenologia storica di questa definizione dell'urbano si veda sempre F. FARINELLI, *Geografia*, cit., pp. 136-137.

paradigma interverrebbe nel Settecento con la realizzazione della *Carte de France*. Di qui in poi, mentre la “città degli uomini” inizierebbe a segnare il passo, un arretrante racconto formale dell’urbano, calcato sulla definizione topografica della “città delle pietre”, si svolgerebbe nelle principali voci enciclopediche<sup>11</sup>, riverberandosi poi nella curiosa «rinuncia all’uomo» della prime fotografie urbane<sup>12</sup>. Dopo la Carta, dunque, solo più città-fantasma? Difficile concordare<sup>13</sup>, mentre è molto più agevole proseguire in un discorso che, dopo l’accento alle pietre e agli uomini, richiede di passare ai soldi, ai sogni e agli dei.

Per le casse dell’erario imperiale, e quindi per il funzionario preposto a porvi rimedio e per il curiale garante delle prestazioni fiscali, la città si oggettiva nella ricchezza dei suoi abitanti ed evoca la capacità dei suoi notabili di garantire «il buon funzionamento della comunità in quanto tentacolo di rastrellamento fiscale»<sup>14</sup>.

Sotto gli occhi di un provinciale entusiasta, quale può essere un retore retribuito per le sue prestazioni encomiastiche, la città trapassa nell’ideale cittadino, protagonista di un «mito politico»<sup>15</sup> che prende forma dal rapporto analogico che ogni micro-cellula urbana intrattiene col centro (l’*Urbs*) e dalla configurazione reticolare che la macro-cellula ha imposto al tutto (l’*orbis*)<sup>16</sup>.

Dal punto di vista di un antiquario, devoto agli dei indigeni e alle tradizioni patrie almeno quanto all’ordine garantito dalle istituzioni romane, fin dalla sua fondazione la città è una figura simbolica connessa alla sanzione divina che la fa essere, al complesso cerimoniale che la istituisce, allo schema cosmico che la sua planimetria riproduce fissando l’ordine generale del cielo in un luogo particolare della terra: «*urbs dicitur ab orbe, quod antiquae civitates in orbem fiebant*»<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> A partire dalla prima. Questa la definizione che apre la voce «ville» nel diciassettesimo tomo dell’*Encyclopédie*: «*Assemblage des plusieurs maisons disposées par rues, et fermées d’une clôture commune, qui est ordinairement de murs et des fossés. Mais pour définir une ville plus exactement, c’est une enceinte fermée de murailles, qui renferme plusieurs quartiers, des rues, des places publiques, et d’autres édifices*».

<sup>12</sup> A stupirsi era Walter Benjamin di fronte ai luoghi «vuoti» di umanità esibiti dalla Parigi ottocentesca immortalata da Eugène Atget: W. BENJAMIN, *L’opera d’arte nell’epoca della sua riproducibilità tecnica*, Einaudi, Torino 1966 (ed. or. in *Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1955, vol. I, pp. 366-405), p. 71.

<sup>13</sup> Basti vedere quanto Aristotele c’è già solo alla voce «*citée*» firmata Denis Diderot, e quanto ancora nell’*ethos* riappropriativo che ispira il decostruzionismo urbano!

<sup>14</sup> L. CRACCO RUGGINI, *La città imperiale*, cit., p. 224.

<sup>15</sup> L. PERNOT, *Éloges grecs de Rome*, Les Belles Lettres, Paris 1997, p. 40.

<sup>16</sup> Si veda ELIO ARISTIDE, *Or.* XXVI 61-64.

<sup>17</sup> VARRONE, *Ling. lat.* V 143. Cfr. J. RYKWERT, *L’idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*, Einaudi, Torino 1981 (ed. or. Faber & Faber, London 1976), pp. 38 ss. Il proprio della città è ricondotto al gesto u-topico costitutivo di ogni edificazione urbana quale atto di contestazione aperta al dato immediato della natura – il luogo in cui si edifica – sostituito dalla geometria esportabile di un contro-luogo – lo spazio edificato.



Teoricamente si potrebbe andare avanti ancora a lungo, insistendo nel «congelamento metonimico»<sup>18</sup> dell'urbano nelle sue parti, prima di compiere quella doverosa operazione di sintesi che ricondurrebbe tutte queste «facce» a quell'unico «prisma» civico che le esprime: prima, cioè, di comporre quel Gran Modello di città imperiale di I e II sec. e.v. comprendente le diverse miniature urbane in cui collocare il credente in Cristo e il suo messaggio di fede. Pregiati modelli del genere già esistono in letteratura<sup>19</sup>, ma in genere presuppongono ciò che qui invece è bene esplicitare: una definizione minima e concettualmente larga dell'urbano pre-industriale quale manufatto teorico che a sua volta includa il Modello imperiale romano e le sue sottospecie interne.

### 3.1.2. *Dovunque si trovi, una città è una città?*

Oggi definire la città è possibile forse solo adottando una prospettiva teorica aperta, che tenti di coniugare la ricezione di alcuni presupposti della sociologia storica di Philip Abrams<sup>20</sup> e della «nuova sociologia urbana» di Manuel Castells<sup>21</sup> con la conservazione critica di quella nozione di «specifico urbano» che sorregge l'approccio comparativo, l'articolazione tipologica e generalizzante proprie dell'analisi sociologica tradizionale e di quella storico-sociale della città<sup>22</sup>. Perché se appare difficilmente ricevibile l'assioma d'essenza, sul genere del noto asserto braudeliano per cui «dovunque si trovi, una città è una città»<sup>23</sup>, resta

<sup>18</sup> Cfr. A. APPADURAI *Putting Hierarchy in Its Place*, in «Cultural Anthropology», 1988, n. 3, pp. 36-40.

<sup>19</sup> Si vedano ad esempio quelli – concepiti invero sull'arco temporale più ampio del dominio mediterraneo romano (II sec. a.e.v. - V sec. e.v.) – delineati nei due saggi di L. CRACCO RUGGINI, *La città romana dell'età imperiale*, in *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*, a cura di P. ROSSI, Einaudi, Torino 1987, pp. 127-152, e *La città imperiale*, cit., pp. 201-268.

<sup>20</sup> Cfr. P. ABRAMS, *Città e sviluppo economico: teorie e problemi*, in *Città, storia, società*, a cura di Id. e E.A. WRINGLEY, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1978).

<sup>21</sup> Oltre a M. CASTELLS, *La question urbaine*, Maspero, Paris 1972, si veda anche Id., *The City and the Grassroots. A Cross-Cultural Theory of Urban Social Movements*, Edward Arnold, London 1983.

<sup>22</sup> Si può dire dal Marx di *Das Kapital* al Sombart di *Der moderne Kapitalismus*, da Weber alla «scuola di Chicago» a Gideon Sjoberg, passando per il Pirenne di *Medieval Cities* (H. PIRENNE, *Le città del Medioevo*, Laterza, Bari 1971; ed. or. Princeton University Press, Princeton 1925) e proseguendo fino alle formalizzazioni di M. FINLEY *L'economia*, cit., e F. BRAUDEL, *Capitalismo e civiltà materiale (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. Armand Colin, Paris 1967).

<sup>23</sup> Come ebbe a riconoscere lo stesso Braudel, il passaggio di *Capitalismo e civiltà materiale* in cui compare il concetto di «città in sé» (ivi, pp. 379-380) gli attirò «la critica elegante» di Philip Abrams: cfr. F. BRAUDEL, *Civiltà materiale, economia e capitalismo, Le strutture del quotidiano (secoli XV-XVIII)*, Einaudi, Torino 1982, vol. I (ed. or. Armand Colin, Paris 1979, vol. I), p. 451.

d'altra parte sfuggente il concetto «relativo» che Roberto Sabatino Lopez fondava su base psicologica: «una città è prima di tutto uno stato d'animo»<sup>24</sup>. Perché se è indubbio che «città è ciò che una società storica decide che la città sia»<sup>25</sup>, è anche vero che, proprio in quanto prodotto di questa decisione socio-storica,

- a) la città è;
- b) la città si fa riconoscere più come luogo di un'azione integrata a un ambiente più vasto che come entità sociale *sui generis*<sup>26</sup>;
- c) la città è individuata da una configurazione particolare e da un'espressione particolarmente nitida di quei processi inerenti al potere la cui analisi costituisce il filo conduttore di un discorso che ha al centro la "politicità" dell'urbano.

Il rapporto tra questi ultimi due elementi – intersistemicità e politicità – richiede di essere precisato alla luce della distinzione operata da Anthony Giddens tra la fenomenologia urbana della società capitalistica come «società di classe (*class society*)» e quella delle diverse società preindustriali in quanto «società divise in classi (*class-divided societies*)». Un'efficace metafora mumfordiana serviva a chiarire come solo in questa seconda tipologia di sistemi societari la città funzioni da «magazzino di accumulazione» delle «risorse autoritative» che producono e consolidano il potere dello Stato. In sintesi, è proprio in società come quelle in cui vivevano i primi seguaci di Gesù che la città è davvero e pienamente ciò che altrove è in parte, o solamente appare: un autentico «crogiuolo di potere»<sup>27</sup>.

Nei secoli I e II e.v. l'ordinamento politico generale che esprime le forze sociali il cui potere si concreta nelle città si chiama impero romano. Il *proprium* urbano nella prima età imperiale risiede nella specificità politica della città come «sede principale dei processi e delle decisioni politicamente rilevanti»<sup>28</sup> entro il sistema complessivo in cui è inserita e rispetto a cui costituisce la base per diversi livelli di integrazione politico-amministrativa<sup>29</sup>. Fin dalle origini della creazione "statuale" inaugurata da Solone e spazializzata dalla nuova «geometria» u-topica

<sup>24</sup> R.S. LOPEZ, *Le città dell'Europa post-carolingia*, in *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia*, CISAM, Spoleto 1955, p. 551. Il concetto è in Id., *Intervista sulla città medievale*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 3 ss.

<sup>25</sup> La citazione castellsiana è tratta da A. TOSI, *Verso un'analisi comparativa delle città*, in *Modelli di città*, cit., p. 44.

<sup>26</sup> Così P. ABRAMS, *Città e sviluppo*, cit., p. 16.

<sup>27</sup> A. GIDDENS, *A Contemporary Critique of Historical Materialism. Power, Property and the State*, Macmillan, London 1981, vol. I, pp. 91 ss., dove si cita L. MUMFORD, *University City*, in *City Invincible. A Symposium on Urbanization and Cultural Development in the Ancient Near East*, a cura di C.H. KRAELING e R.M. ADAMS, The University of Chicago Press, Chicago 1960, p. 7.

<sup>28</sup> P. ROSSI, *La città come istituzione politica*, *Modelli di città*, cit., p. 20.

<sup>29</sup> Così Antonio Tosi sintetizza il senso della correzione giddensiana alla caratterizzazione weberiana dell'autonomia politica delle città: A. Tosi, *Verso un'analisi comparativa*, cit., p. 41.

clistenica<sup>30</sup>, ossia sin dalla nascita della *polis* quale *inventio* «esclusivamente greca»<sup>31</sup>, tale specificità presuppone la costituzione di uno «spazio politico comune retto dalla legge»<sup>32</sup> e di una certa omogeneità del corpo sociale resa operativa dai diversi meccanismi della deliberazione pubblica. Poi, a partire dalla costituzione del dominio mediterraneo romano, lo scarto semantico inerente alla traduzione di *polis* in *civitas* si trova a essere diversamente restituito da differenti unità politico-amministrative che il potere modula secondo sottili gerarchie giuridiche. Nei secoli I e II e.v., per quanto avviato sia il processo di omologazione municipale dei vari statuti cittadini, si vive, si lavora e ci si muove ancora tra:

- a) città peregrine (*civitates peregrinae*), cioè straniere nel senso di “non romane”. Non applicano il diritto romano e hanno istituzioni caratterizzate da organismi propri<sup>33</sup>. Si dividono in tributarie, federate e libere, queste ultime due giuridicamente esterne rispetto al sistema amministrativo provinciale ed esenti da tributi;
- b) municipi (*municipia*). La struttura di governo cittadino tende a uniformarsi a quella di Roma, ma il dibattito sulla natura giuridica dello statuto municipale (romano e/o latino?), nonché sul rapporto tra dinamiche e tempi della romanizzazione e quelli di una eredità indigena sancita dal fatto di «usufrui[re] di proprie leggi e di un proprio diritto», resta aperto<sup>34</sup>;
- c) colonie (*coloniae*) di diritto latino e romano. Le prime conservano forme e strutture di governo proprie, le seconde figurano quasi come «riproduzioni in piccolo e ritratti» del popolo romano<sup>35</sup>;
- d) Roma.

Esistono poi ulteriori sottocategorie, realtà ibride che godono di privilegi (fiscali, amministrativi, ecc.) connessi a una particolare concessione statutaria o al conferimento di speciali onorificenze. Non si tratta qui di rendere conto di tutta la complessità con cui il potere romano stringe a sé le città sottoposte alla sua giurisdizione; piuttosto di mostrare come, ruotando sul perno della “centralità del politico”, si sia gradualmente pervenuti a una nozione di città imperiale di I e II sec. e.v. Questa:

<sup>30</sup> J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Einaudi, Torino 1970 (ed. or. Maspero, Paris 1965), pp. 141-161.

<sup>31</sup> G. PUGLIESE CARRATELLI, *Dalla “Polis” all’“Urbs”*, in *Principii e forme della città*, a cura di L. BENEVOLO, Libri Scheiwiller, Milano 1993, p. 3.

<sup>32</sup> D. LANZA e M. VEGETTI, *L’ideologia della città*, in *L’ideologia della città*, Napoli, Liguori 1977, p. 17.

<sup>33</sup> Cfr. S. GIORCELLI, *Epigrafia e storia di Roma*, Carocci, Roma 2004, p. 91.

<sup>34</sup> È nota la sconcertata perplessità di Gellio: «Tanta è la nostra ignoranza sui municipi, sul loro stato giuridico, sulla loro differenza dalle colonie...» (AULO GELLIO, *Noct. Att. XVI 13, 3*; trad. it. di G. BERNARDI-PERINI, *Aulo Gellio. Le notti attiche*, UTET, Torino 1992, vol. II, p. 1185).

<sup>35</sup> AULO GELLIO, *Noct. Att. XVI 13, 8*.

- a) forma socio-spaziale riconoscibile come luogo di osservazione privilegiato dei processi attraverso cui dinamiche di potere inerenti a più vasti sistemi di rapporti sociali indirizzano il farsi della costruzione sociale medesima;
- b) «complesso integrato di popolazione insediata»<sup>36</sup> che criteri politico-giuridici specifici – espressione di poteri socialmente definiti e storicamente determinati – distinguono dalle varie possibilità di strutturazione formale e materiale della «non città»<sup>37</sup> coeva (κώμαι, vici, castella, oppida, pagi, ecc.) entro un più ampio sistema di organizzazione sociale.

Si è garantita così una certa inequivocità di partenza al concetto che costituisce l'orizzonte semantico dell'intero capitolo. Ma ciò di cui si deve rendere conto è ora la reale sostanza politica del vincolo socio-giuridico che trattiene gli uomini entro ciascuna delle forme dell'urbano esposte: il legame da cui trae forza l'idea che la città, in quanto istituzione politica, si riflette nella «moltitudine dei [suoi] cittadini (ἡ γὰρ πόλις πολιτῶν τι πλῆθός ἐστιν)» meglio che nella «moltitudine dei [suoi] uomini (πόλις [...] πλῆθος ἀνθρώπων)»<sup>38</sup>.

### 3.1.3. Piena, imperfetta e scaduta: cenni di morfologia generale della cittadinanza antica

Ogni città presuppone l'esistenza di un certo numero di persone che godano di uno status particolare connesso a un istituto il cui possesso – acquisibile come alienabile – divide in due tronconi il corpo sociale. Che «città» e «cittadinanza» non siano sinonimi è una verità che Numa Denis Fustel de Coulanges riconduceva in generale alla situazione antica<sup>39</sup>; un'analisi più recente della loro connessione ha battuto la strada genealogica che più opportunamente separa l'esperienza storica (e storico-linguistica) greca da quella romana:

«Per collocare subito la questione in modo corretto, dirò che in Grecia il “cittadino” nasce dalla città, per la città e nella città, mentre a Roma vale il contrario, è dal cittadino e per il cittadino che nasce la città»<sup>40</sup>.

Da un lato, la soluzione della *polis* ha creato dei *πολίται* da altrimenti irrisolto antagonisti sociali, dall'altro il termine *civitas* sembra aver conosciuto una concrezione semantica tale per cui, da qualità distintiva

<sup>36</sup> L. GALLINO, «Città», in Id., *Dizionario di Sociologia*, UTET, Torino 1979, p. 103.

<sup>37</sup> Sotto questa etichetta negativa si raggruppano i «molteplici insediamenti che non erano riconosciuti come città» (L. CRACCO RUGGINI, *La città imperiale*, cit., pp. 214-225). A decidere per l'esclusione di questi agglomerati dalla dignità cittadina, e ad «attribuirli» al territorio di una qualche *civitas*, era evidentemente Roma.

<sup>38</sup> Il contrasto è tra ARISTOTELE, *Pol.* III 1, 1274b40 e la definizione di *polis* dello PSEUDO-PLATONE, *Def.* 415c.

<sup>39</sup> Cioè congiuntamente greco-romana: cfr. N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972 (ed. or. Durand, Paris 1864), p. 156.

<sup>40</sup> G. CRIFÒ, *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*, Laterza, Roma 2000, p. 25.

del *civis*, è passato a designare il corpo sociale da questi espresso<sup>41</sup>. Queste riflessioni non devono tuttavia distrarre dall'analisi di ciò che qui più propriamente interessa: chi notifica e che cosa porta con sé lo statuto di cittadino nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I e II sec. e.v.? In che modo la cittadinanza interagisce con altre forme di appartenenza?

Se prendiamo il caso greco, il "corpo civico" di una città ci appare per la massima parte composto da tutta la popolazione insediata di status libero (cioè non servile) che non sia stata giudizialmente degradata e che abbia almeno per padre (genitore biologico o legale) un cittadino della stessa; in minor parte, da non residenti giuridicamente omologhi ai cittadini insediati e da altri che hanno per qualche ragione ricevuto una cittadinanza che si aggiunge a quella d'origine. Se poi dal corpo civico, quello che in greco è l'insieme degli ἀστοί, si sottraggono ancora tutte le donne e i minori, si ottiene il "corpo politico": è l'insieme dei πολῖται, la minoranza dei cittadini di pieno diritto<sup>42</sup>. Con il termine "cittadino" ci si riferirà d'ora in poi solo a questi, a prescindere dalle variabili "costituzionali" che condizionano l'esercizio dei singoli statuti e distinguendoli dai titolari di prerogative virtuali, dai cittadini *lato sensu* come già il meteco Aristotele li aveva definiti in rapporto agli «emeriti»:

«Tutti costoro [gli schiavi e i meteci] sono nella condizione dei fanciulli che non hanno ancora raggiunto l'età necessaria per essere iscritti nella cittadinanza e dei vecchi che sono esonerati dai loro uffici, ma che pure bisogna chiamare in qualche modo cittadini (πῶς πολίτας), sebbene non in senso assoluto (οὐχ ἀπλῶς), in quanto si deve specificare per gli uni che sono cittadini "imperfetti" e per gli altri che sono cittadini "scaduti" o con altre specificazioni del genere»<sup>43</sup>.

Tranne che per i capitoli "donne" e "minori", la situazione a Roma è giuridicamente più complessa. Per l'acquisizione automatica della *civitas romana* è sufficiente che il padre goda del *conubium*<sup>44</sup>, mentre la registrazione di nuovi cittadini nelle liste censorie – prassi dalla fine del I sec. e.v. di esclusiva prerogativa imperiale – sembra seguire ritmi più accelerati, insistere su una geografia più ampia e sfruttare procedure *ad hoc*<sup>45</sup>. Quanto al rapporto cittadinanza-residenza, il quadro si offre a

<sup>41</sup> *Ibidem*. Crifò si rifà sia a M. BREAL, *Saggio di semantica*, Liguori, Napoli 1990 (ed. or. Hachette, Paris 1924), pp. 84 ss., sia a E. BENVENISTE, *Deux modèles linguistique de la cité*, in *Échanges et communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, a cura di J. POUILLON e P. MARANDA, Mouton, La Haye 1970, vol. I, pp. 589-596.

<sup>42</sup> C. VATIN, *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, Paris 1984, p. 27.

<sup>43</sup> ARISTOTELE, *Pol.* III 1, 1275a14-19 (trad. it. p. 229).

<sup>44</sup> Quando non è la madre cittadina a trasmettere il proprio *status* al figlio di padre ignoto.

<sup>45</sup> Oltre alla provenienza da una comunità di diritto romano (*origo*), almeno anche l'affrancamento (*manumissio*) e l'adozione (*adoptio*). Resta dibattuta la questione se

parti rovesciate almeno dalla fine della guerra sociale (90 a.e.v.): molti più romani fuori che dentro Roma<sup>46</sup>. Ne discendono almeno due corollari. Il primo è che, anche in questo caso, a dispetto dell'intervenuta omonimia tra "città" e "cittadinanza", quest'ultima non è vincolata alla residenza ed è conseguita secondo le disposizioni mutevoli ora del diritto romano ora della giurisdizione vigente in ogni singola città<sup>47</sup>. In secondo luogo, la screziata fenomenologia dello "straniero", antonimo concettuale del "cittadino" e figura per definizione esterna al corpo civico situata ora dentro (lo "straniero residente") ora fuori (lo "straniero esterno") ora dentro-fuori (lo "straniero occasionale", il migrante o comunque il forestiero non domiciliato) lo spazio fisico strutturato dalla città, non è giustapponibile a quella del "non cittadino".

Se la coerenza dei requisiti di accesso alle cittadinanze locali varia a seconda delle singole realtà giuridiche, l'alta desiderabilità di alcuni istituti si spiega con la titolarità dei diritti connessi alla detenzione dei relativi status. Ecco perché, per capire un po' meglio il significato e il valore dell'essere cittadini – e magari cittadini di un certo tipo –, all'identificazione delle principali tipologie di "corpo civico" è bene far seguire una rapida descrizione della "vita civica" da questi espressa: uno schizzo di quella particolare configurazione dell'esistenza pubblica che un dato ordinamento cittadino riserva a propri membri e che, nel sistema societario di I e II sec. e.v., si lascia solo in minima parte ricondurre a quella «partecipazione attiva e costante del potere collettivo» altrimenti conosciuta come «libertà degli antichi»<sup>48</sup>.

In provincia, il cittadino che non è magistrato ratifica molte più leggi di quante ne voti, le leggi stesse disciplinano di fatto questioni «pratiche e minute»<sup>49</sup> di interesse «strettamente locale»<sup>50</sup>, le attività pubbli-

anche tramite l'*adlectio* si conferisse una vera e propria cittadinanza romana, – come parrebbe suggerire un noto editto di Adriano (*Cod. justin.* 10, 40, 7pr.).

<sup>46</sup> Le ragioni della disponibilità romana alla concessione della cittadinanza sono essenzialmente politiche e sul loro segno assiologico ci si divide dai tempi di Giovenale e Aristide a quelli di Simone Weil e Raymond Aron: si veda al riguardo P. DESIDERI, *La romanizzazione dell'impero*, in *Storia di Roma. L'impero mediterraneo. I principi e il mondo*, a cura di G. CLEMENTE, F. COARELLI, E. GABBA, Einaudi, Torino 1991, vol. II, t. 2, pp. 595 ss.

<sup>47</sup> Cfr. F. JACQUES e J. SCHEID, *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*, Laterza, Roma-Bari 1999 (ed. or. Puf, Paris 1990, vol. I), p. 267.

<sup>48</sup> La prima citazione è da I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 2000 (ed. or. Oxford University Press, London 1969), p. 15. La formula conclusiva allude evidentemente all'oggetto del discorso di B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, Torino 2001 (ed. or. in *Collection complète des ouvrages publiés sur le gouvernement représentatif et la constitution actuelle de la France*, Béchet, Paris 1820, vol. IV, pp. 238-274), p. 6.

<sup>49</sup> A. SARTRE-FAURIAT e M. SARTRE, *Notables en conflit dans le monde grec sous l'Haut-Empire*, in «Cahiers d'Histoire» 2000, n. 45, pp. 507-532.

<sup>50</sup> M. FINLEY, *La politica nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1983), p. 78.



che in genere sono più costose che rilevanti, e a nessuno è più concesso, coi «calzari senatorii sopra la propria testa»<sup>51</sup>, di deliberare di guerra e di pace, di stipulare trattati e quant'altro. D'altra parte, al permanere di alcuni basilari diritti – partecipazione alle assemblee popolari e, secondo criteri di accesso variabili ma in genere conservativi, idoneità alla direzione della cittadinanza tramite conseguimento delle magistrature civiche – e delle chance politiche a questi connesse – l'assunzione di cariche locali resta il principale trampolino d'accesso alla *civitas romana pleno iure* –, si affiancano importanti riconoscimenti sociali, possibilità patronali, specifici oneri militari e religiosi che meno immediatamente si associano all'esperienza storica di una libertà oggi ingodibile e di una sovranità irriducibile a quella espressa dalla statualità moderna<sup>52</sup>.

Quanto detto vale, beninteso, per i peregrini. Per alcune persone, famiglie, clan e intere collettività politiche occorre integrare quanto detto con onori e oneri relativi ai tre status di cittadino

- a) municipale. Il processo di uniformazione giuridica delle collettività indigene accresce un po' ovunque, ma con ritmi diversi, il numero dei municipali. Giuridicamente oscuri quanto lo statuto delle loro residenze, l'etimo (*munia capere*) pare vincolare costoro agli oneri militari e all'impossibilità di disporre del diritto elettorale attivo e passivo dei cittadini romani *pleno iure*<sup>53</sup>;
- b) latino<sup>54</sup>. Vanta *patria potestas*, *ius conubii*, *ius commercii*, *ius migrandi*, nonché – in origine solo per i magistrati – ottenimento della cittadinanza romana allo spirare della carica;
- c) romano. Solo costui gode della piena capacità giuridica, riflessa in una serie di garanzie legali e giudiziarie (*intercessio* e *provocatio ad Caesarem*), benefici fiscali, matrimoniali, commerciali, successori che

<sup>51</sup> PLUTARCO, *Mor.* 17, 813.

<sup>52</sup> Cfr. M. PANI, *Prefazione*, in Id., *Storia romana e storia moderna. Fasi in prospettiva*, Edipuglia, Bari 2005, p. 7. Per il cittadino delle *peregrinae* gli spazi entro cui esercitare "attivamente" il proprio statuto si esauriscono qui. Chi abbia interesse per la psicologia sociale e/o per il comportamento politico delle élites locali può discutere a oltranza sulla loro effettiva consistenza, dividendosi sul carattere più o meno "artificiale" della vita civica provinciale, sul valore medio di nostalgia del passato e di *ennui* del presente dei patriziati greci: cfr. E. Lo Cascio, *Le città dell'impero e le loro élites nella testimonianza di Plutarco*, in *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X convegno plutarco (Fisciano-Paestum 27-29 ottobre 2005)*, a cura di P. VOLPE CACCIATORE e F. FERRARI, D'Auria, Napoli 2007, pp. 173-186; *contra* A.H.M. JONES, *The Greeks under the Roman Empire*, in «Dumbarton Oaks Papers» 1963, n. 17, pp. 3-19. Si veda anche P. DESIDERI, *La vita politica cittadina nell'impero. Lettura dei Praecepta gerendae rei publicae e dell'An seni res publica gerenda sit*, in «Athenaeum» 1986, n. 64, pp. 371-381.

<sup>53</sup> Consentendo dunque – ma qui il dubbio ancora una volta si addensa – di identificarli come *cives sine suffragio*. Si vedano le definizioni di *municeps* di Festo 126L; AULO GELLIO, *Noct. Att.* XVI 13, 1-7; ULPIANO: in *Dig.* L 1, 1,1. Sull'argomento si veda M. HUMBERT, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, École Française de Rome, Roma 1978, pp. 5-43.

<sup>54</sup> Che è statuto personale o collettivo a seconda del partito preso nel relativo dibattito: cfr. F. JACQUES e J. SCHEID, *Roma e il suo impero*, cit., p. 298.



disegnano la privilegiata posizione civile e penale di chi è sottoposto al diritto prodotto dai dominatori. Se con il ridimensionamento e la professionalizzazione dell'esercito gli obblighi militari perdono di concretezza, per chi non detiene l'onorabilità senatoria o equestre i diritti politici si risolvono in dotazioni inessenziali di status entro un sistema lontano dalla *libertas* repubblicana vagheggiata da Constant, dalla *fictio* democratica di Polibio e ultra-democratica di Elio Aristide<sup>55</sup>.

### 3.1.4. "Cives mei": una, due, sei cittadinanze nella «*communis patria Roma*»

Questo frettoloso abbozzo di una morfologia generale della cittadinanza è propedeutico al discorso che, in un certo senso, compendia tutta la complessità della questione dell'identità civica nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I e II sec. e.v. Si sta parlando del problema relativo alla composizione di tipologie diverse di cittadinanza e alla tensione esistente tra situazioni diverse di integrazione in un ordinamento civico e modalità altrettanto variabili di adesione a forme e strutture altre di appartenenza. Vedremo poi come la verifica della pluralità di modi in cui si può essere cittadini immetta nella problematica inerente alla pluralità di forme che l'estraneità assume rispetto al corpo sociale in cui è diversamente inclusa.

Teoricamente, ancora nel I sec. a.e.v., il diritto giurisprudenziale romano «non consente di avere due cittadinanze»<sup>56</sup>. Cicerone, richiamando alla natura divina di una legislazione mirabile, celebra l'accortezza giuridica degli antenati facendo emergere il nesso tra «il più saldo fondamento della nostra libertà» e la possibilità, concessa a ciascuno, di conservare o rinunciare al proprio diritto di cittadinanza<sup>57</sup>. A Roma, dunque, le *civitates* non dovrebbero sommarsi, ma chi scrive è consapevole che ciò che Roma vieta altri concedono:

«Così noi vediamo che nelle città greche, ad Atene per esempio, vengono iscritti dei cittadini Rodiesi, Spartani e altri provenienti da ogni altra città, e che le stesse persone sono cittadini di molti stati. E proprio io ho visto qualcuno dei nostri concittadini [...] sedere ad Atene tra i giudici e i membri dell'Areopago, iscritti in una tribù determinata, assegnati a una sezione determinata»<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> Cfr. POLIBIO VI 11, 11; 14, 9-12; ELIO ARISTIDE, *Or.* XXVI 38; 60; 90; ecc. Sul primo si veda l'analisi del «preteso equilibrio dei poteri nella costituzione mista» in F. DE MARTINO, *Il modello della città-stato*, in *Storia di Roma*, cit., vol. IV, pp. 438 ss. Per Aristide cfr. P. DESIDERI, *Scrittura pubblica e scritture nascoste. Introduzione* a F. FONTANELLA, *A Roma*, cit., p. 8.

<sup>56</sup> Cfr. CICERONE, *Caecin.* 100; *Balb.* 11, 28 ss., benché le affermazioni si spieghino in relazione al *ius ex(s)ilii*, per cui l'esule volontario, fuggito a una pena e trovato rifugio altrove, perde irrimediabilmente la cittadinanza romana nel momento in cui viene integrato nel corpo civico della nuova residenza.

<sup>57</sup> *Balb.* 13, 31.

<sup>58</sup> *Balb.* 12, 30 (trad. it. di G. BELLARDI, *Orazione in difesa di Lucio Cornelio Balbo*, in *Le Orazioni di M. Tullio Cicerone. Dal 57 al 52 a.C.*, a cura di Id., UTET, Torino 1975, vol. III, pp. 695 e 697).

Una realtà, quest'ultima dei romani assisi tra gli areopagiti, che si segnala entro la generale prevalenza del dato onorario<sup>59</sup>. Non di rado si verificavano abusi, legati principalmente all'antica pratica della compravendita dei diritti politici; sovente poi la sovrapposizione di cittadinanza generava oneri contrastanti verso città diverse e ne seguivano conflitti che l'amministrazione romana era chiamata a ricomporre. A questi sgradevoli grattacapi si vanno poi ad aggiungere gli autentici scompensi di sistema, le forti tensioni sociali, le contraddizioni giuridiche e i contenziosi fiscali apertisi allorché anche i provinciali iniziano a essere accolti nel corpo politico romano e via via nella cabina di comando dell'impero (senato e magistrature). Si può parlare ora di doppia cittadinanza? Stando alla giurisprudenza no, nel senso che, come già succedeva per i cittadini romani ammessi alle cittadinanze locali coloniali o municipali (*adlecti*)<sup>60</sup>, o per gli italici "romanizzati" dal 90 a.e.v., ora anche a tutti i peregrini *civitate donati* il diritto dei dominatori impone Roma come «patria comune» superiore a qualsiasi altra<sup>61</sup>: la patria giuridica («*patria civitatis*» o «*iuris*»), "contenendo" quella naturale («*patria naturae*» o «*loci*»), risulta maggiore, richiede di essere prediletta e di fatto avvertita come la sola<sup>62</sup>.

Tuttavia, se si mette da parte il «mosaico raggelante» dei *Digesta*<sup>63</sup>, oltrepassando la «barriera cognitiva» che la scienza giuridica ha interposto tra se stessa e il mondo, e ci si cala nella concretezza delle situazioni storiche che il potere è chiamato a normare, si scopre tutto l'interesse di Roma a che il neocittadino rimanesse giuridicamente legato alla realtà

<sup>59</sup> Non si spiegano altrimenti casi analoghi a quello del cittadino romano Lucio Emilio Recto, che in età adrianea dichiarava di aver goduto di ben sei cittadinanze *adlectae* (*Inscriptiones latinae selectae* [ILS] 6953). Si tratta di un atto che, come già aveva intuito l'allora giovane allievo del Mommsen, Ettore De Ruggiero, le singole realtà cittadine compivano senza che Roma potesse «momentaneamente» intervenire (citato in S. MAZZARINO, *Storia e diritto nello studio delle società classiche*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Olschki, Firenze 1966, p. 43).

<sup>60</sup> Cfr. P. DONATI GIACOMINI e G. POMA, *Cittadini e non cittadini nel mondo romano. Guida ai testi e ai documenti*, CLUEB, Bologna 1996, p. 27.

<sup>61</sup> «*Roma communis nostra patria est*» sentenza MODESTINO (in *Dig.* L 1, 33), quando la *Constitutio* del 212 e.v. ha già giustapposto l'*urbs* all'*orbis*. Ma tra Cicerone e Caracalla, tra la concessione agli italici e quella ai provinciali tutti, il principio forense si radica come luogo comune ideologico ed è risolto in formula prima da CALLISTRATO (in *Dig.* XLVIII 22, 18pr.) e poi da ULPIANO (in *Dig.* IV 6, 5, 1). C'è chi ha mostrato le conseguenze pratiche e i contenuti istituzionali precisi della  *fictio*  giuridica dell'«ubiquità di Roma», unico luogo al mondo in cui i cittadini di altre città non possono essere considerati assenti dalla loro patria, al massimo *vice absentium*: Y. Thomas, *Origine et commune patrie. Étude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 ap. J.-C.)*, École Française de Rome, Roma 1996, pp. 9-14.

<sup>62</sup> Cfr. CICERONE, *Leg.* II 2, 5. Sulla questione cfr. già A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Citizenship*, Clarendon Press, Oxford 1939, pp. 134-135.

<sup>63</sup> A. SCHLAVONE, *Ius*, cit., p. 37.

indigena di provenienza<sup>64</sup>, preservasse i diritti politici inerenti alla sua cittadinanza “germana” e continuasse «a prendere parte alla vita politica e sociale della sua città d’origine»<sup>65</sup>. Percorrendo quindi il piano delle percezioni ideologiche e degli schemi cognitivi che la giurisprudenza non ha interesse a riprodurre, ci si imbatte in quella che qualcuno ha definito una diversa «consapevolezza di appartenenza alla romanità», a seconda che ci si trovi nell’Occidente più estesamente municipalizzato e “acculturato” o nell’Oriente per propensione “acculturante” e decisamente meno gremito di cittadini romani. Nell’Africa d’età severiana può essere già giustificato il «solecismo» di un Tertulliano<sup>66</sup>, per il quale i membri tutti dell’umanità non cristiana («*vestri*»), sono indifferentemente «*cives*» e «*Romani*»; altrettanto eloquente è tuttavia il modo in cui, mezzo secolo prima, l’asiatico Elio Aristide, proprio colui che trascrive in caratteri greci («ἄστὺ κοινόν») la dottrina forense della *communis patria Roma*<sup>67</sup>, si serve della seconda persona plurale per asserire che:

«operata questa distinzione [romani-non romani], in ogni città ci sono molti che sono concittadini vostri non meno che di coloro che appartengono alla loro stessa razza (πολλοὶ μὲν ἐν ἐκάστη πόλει πολῖται ὑμέτεροι οὐχ ἦττον ἢ τῶν ὁμοφύλων)»<sup>68</sup>.

La sostanziale approssimazione del mondo all’impero vale tanto per l’ecumenismo politico del retore smirneo che per le esigenze polemiche del cristiano. Eppure, dando del «voi» ai suoi concittadini giuridici, il neocittadino Elio impone visivamente il dato isopolitico che la giurisprudenza romana si astiene dal registrare<sup>69</sup>: la doppia cittadinanza esiste di fatto, se i due legami possono essere vissuti su un piano di parità («οὐχ ἦττον ἢ...»).

Infine, ciò su cui l’epidittica politica della “Seconda sofistica” rumorosamente tace coincide con quanto avevano già inteso normalizzare le

<sup>64</sup> «*Salvo iure gentis*» recita per ben tre volte la preziosa *Tabula Banasitana*, pubblicata per la prima volta da W. SESTON e M. EUZENNAT, *Un dossier de la chancellerie romaine: La Tabula Banasitana. Etude de diplomatique*, in «Comptes rendus de l’Académie des inscriptions et belles-lettres», 1971, n. 115/3, pp. 468-490. Si tratta di un’iscrizione di età aureliana riprodotte due lettere imperiali che accordano la cittadinanza romana a diversi membri di una tribù della Mauritania Tingitana (attuale Marocco). Quella clausola, vigente anche dopo l’emanazione della costituzione di Caracalla, segnala che il diritto locale privato non viene automaticamente soppresso con la concessione ai peregrini della cittadinanza romana: i nuovi cittadini, se lo desiderano, possono mantenerlo per regolare i propri rapporti entro la comunità d’origine.

<sup>65</sup> M. TALAMANCA, *Lineamenti di storia del diritto romano*, Giuffrè, Milano 1989, p. 517.

<sup>66</sup> COSÌ A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Citizenship*, cit., p. 260.

<sup>67</sup> Ivi, p. 202. Cfr. ARISTIDE, *Or.* XXVI 61.

<sup>68</sup> *Or.* XXVI 64 (trad. mia).

<sup>69</sup> E che invece ritroviamo, ad esempio, in una serie di iscrizioni licie pressoché coeve alla performance aristidea: «ὁ δεῖνα Ῥωμαῖος καὶ Ξάντιος» (*Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes* [IGRR] III 526); «Ῥωμαῖον καὶ Παταρέα καὶ Ξάντιον» (IGRR III 603); ecc.

«diverse ma convergenti operazioni culturali» svolte dalla trattatistica politica di Dione di Prusa e Plutarco<sup>70</sup>, e che, a maggior ragione, non si può pretendere di cogliere nei codici ideologici della pubblicistica del potere. Mi riferisco alla tensione esistente tra l'interesse e l'attrazione esercitati dall'appartenenza che garantisce certificazione civile, promozione giuridica e avanzamento di status e la persistente adesione a un complesso di istituzioni, costumi, convinzioni la cui espressione può tradire un'irrisolta estraneità rispetto al quadro normativo, ideologico e valoriale dominante. Sto parlando dell'estraneità che, generata dal suo interno, matura rispetto a Roma stessa e che si manifesta in genere più sommessamente che nella rivolta di popolo: la si intercetta quando, ad esempio, alla doppia cittadinanza *de facto*, esperita e praticata dalle élite straniere dell'impero, si contrappongono le molte iscrizioni romane in cui peregrini provenienti da ogni dove, e stanziatisi per le più svariate ragioni nella capitale, sembrano testimoniare di un'identità inchiodata alla "città", alla "patria", alla "regione" di provenienza<sup>71</sup>. Penso anche all'estraneità che un filosofo stoico, massimamente *engagé*, può meditare a partire da alcuni sviluppi della sua dottrina, o all'estraneità che un esegeta giudeo, per quanto socialmente inserito, riconosce come verità emergente dal suo testo sacro. Ecco allora che la domanda sulla compatibilità di forme diverse di cittadinanza si rovescia nella questione inerente ai differenti volti in cui l'estraneità si presenta (e si costruisce) nelle città in cui si è nati, si risiede, in vari modi e a vari livelli si appartiene.

### **3.2. Stranieri che restano. Forme di "estraneità prossima" nel mondo mediterraneo e mediorientale antico**

#### *3.2.1. «Nessuno che sia meritevole di fiducia è straniero»?*

È quasi superfluo dire che la frase di Elio Aristide – «Nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è considerato uno straniero (ξένος δ' οὐδεὶς ὅστις ἀρχῆς ἢ πίστεως ἄξιος)» –<sup>72</sup> esprime un'idea nobile di cittadinanza che non ha alcuna aderenza al vero. Nell'impero romano, quello reale che non di rado scompare dalla pagina trasognata del retore asiatico, la categoria di "straniero" resta trasversale alla nozione – comunque la si declini – di merito<sup>73</sup>. I molti stranieri che lo popolano sono persone troppo diverse per un'indagine che non vuol

<sup>70</sup> P. DESIDERI, *Intellettuali greci e impero romano: una vicenda attuale*, in *Storia romana e storia moderna*, cit., p. 54. Cfr. anche R. PERNOT, *Plutarco e Dione di Prusa*, in *Plutarco e la cultura*, cit., in particolare pp. 112-114.

<sup>71</sup> D. NOY, *Foreigners at Rome. Citizens and Strangers*, Duckworth, London 2000.

<sup>72</sup> ARISTIDE, *Or.* XXVI 60 (trad. it. p. 51).

<sup>73</sup> In età aureliana con evidenza ancora maggiore rispetto a mezzo secolo più tardi, quando la costituzione antoniniana, escludendo a quanto pare solo i deditizi (persone e gruppi imputati di una totale incapacità giuridica) dal corpo civico della capitale, favorirà una modesta approssimazione al criterio posto nell'*A Roma*.

essere una monografia sul tema e che chiama pertanto a un'opzione di metodo chiara e funzionale ai suoi scopi. Di quale tipologia di straniero si intende dunque parlare? Qui soltanto dello «straniero che resta»<sup>74</sup>.

La categoria in oggetto corrisponde bene a quella che, all'inizio del secolo scorso, Georg Simmel distingueva sia dalla forma senza tempo del «migrante (*der Wandernde*)», «che oggi viene e domani va», sia da quella figura dell'estraneità irrelata che l'intelligenza berlinese di allora riusciva forse a rappresentarsi solo con l'«abitante di Sirio (*der Bewohner des Sirius*)», ma che un immaginario condiviso nell'impero romano non avrebbe esitato a ricondurre all'inumanità del barbaro<sup>75</sup>. Docente mai stabilizzato da un ateneo già venato di antisemitismo, intellettuale insofferente verso i protocolli accademici e i codici consolidati della scrittura scientifica, c'è chi ha visto la qualifica simmeliana di *Ausserordentlicher Professor* specchiarsi nella forma sociale di

«colui che oggi viene e domani rimane – per così dire il migrante potenziale che, nonostante non abbia ancora proseguito, non ha ancora del tutto superato il limite tra venire e andare»<sup>76</sup>.

Per quanto «inorganicamente aggiunto», questo straniero è un membro organico del gruppo la cui spazialità insieme condivide e attraversa e la cui identità sociale allo stesso tempo determina e minaccia. Con la sua posizione che implica contemporaneamente un “via” e un “qui”, un “di fuori” e un “di fronte”, questo straniero dalla presenza assente è certo una figura del «perturbante»<sup>77</sup>. Ne recuperiamo la topologia, prima ancora che la determinazione sociologica – vocazione commerciale, obiettività e imparzialità politica, esteriorità rispetto agli legami specifici delle appartenenze sociali e predisposizione ad assumere lo statuto dell'inumano –, evitando di designarlo con la formula forse impropria di «straniero interno» e procedendo alla sua identificazione empirica nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I-II sec. e.v.

<sup>74</sup> M.-F. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Les Belles Lettres, Paris 1984, p. 18.

<sup>75</sup> G. SIMMEL, *Lo straniero*, cit., pp. 9-10 e 19. Cfr. anche V. COTESTA, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Laterza, Roma 2002, p. 15.

<sup>76</sup> G. SIMMEL, *Lo straniero*, cit., p. 9. Il paragone è opera di L.A. COSER, *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, Harcourt, New York 1971, pp. 208-215. L'*Exkurs* stesso si presenta un po' «straniero» alla lettura: così G. FILORAMO, *Civitas peregrina. Radici cristiane dell'idea di straniero*. Morcelliana, Brescia 1999, p. 98.

<sup>77</sup> Passando per il Derrida che specula su Freud (J. DERRIDA, *Speculare - su "Freud"*, Raffaello Cortina, Milano 2000 [ed. or. in *La carte postale: de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, pp. 275-437], p. 74), Umberto Curi mostra come una fruttifera riflessione sull'estraneità non possa muovere che dalla presa d'atto della sua «inquietante prossimità» e della sua coabitazione entro la natura a-dialettica della «nostra stessa identità». Costitutivamente «assoggettata alla tensione tra appropriazione ed espropriazione», essa è come evocata dal gioco del rochetto (“via [fort]!... “qui [da]!”... “via [fort]!”... “qui [da]!” ecc.) nel famoso esempio familiare di *Al di là del principio di piacere*: si veda U. CURI, *Lo straniero*, cit., pp. 13-16.

Anche guardando all'impero come a una mera estensione geografica della città di Roma, si faticherebbe non poco a sovrapporre la «sintesi intellettuale»<sup>78</sup> simmeliana alla figura giuridica del peregrino: a riconoscere in questa tipologia di "straniero che resta" tutti coloro che non godono della *civitas pleno iure* e che neppure sono figli minorenni, mogli e schiavi di cittadini romani. La prima ragione è molto semplice: la maggior parte di questi stranieri non ha mai espatriato, non si è mai mossa da quella «cerchia spazialmente determinata» cui «appartiene fin dall'inizio»<sup>79</sup> e nella quale semmai è stata Roma a giungere e insediarsi. In secondo luogo, non diversamente dai *cives latini* e dai municipali, col tempo i notabili delle province si costituiscono sempre più come un "di dentro" e un "di fronte" in relazione al (macro)corpo civico generale, più che come un "di fuori" e un "di fronte": lo svolgimento complessivo della vicenda politico-istituzionale e ideologico-culturale di Roma mostra come questo rapporto – per dirla ancora con Simmel – vada progressivamente basandosi sulla consapevole uguaglianza di specifiche differenze rispetto a ciò che è puramente generale, piuttosto che sulla riconosciuta comunanza della qualità generalissima della mera umanità<sup>80</sup>. Tutto ciò spiega perché lo straniero e l'estraneità in questione richiedono di essere cercate dove meglio si mostrano e più facilmente le si incontra, ovvero

- a) entro il confine spaziale e giurisdizionale delle singole città;
- b) in rapporto alla "megalopoli" che un determinato modo di pensare e di vivere coestende al mondo intero.

### 3.2.2. *Stranieri di città, ovvero le tre figurazioni urbane del «fort:da»*

#### 3.2.2.1. *Incolae e πάροικοι*

«Permesso! Permesso! Cittadini, compaesani, abitanti del centro e dei dintorni, stranieri tutti (*cives, populares, incolae, accolae, advenae omnes*), fatemi spazio perché possa fuggire, spiazzatevi, lasciate libere le piazze!»<sup>81</sup>.

Nel territorio di pertinenza di una città romana di I-II sec. e.v., entro una compagine sociale che può ancora riassumersi in quella apostrofata dal Congrione plautino, lo straniero di Simmel, in quanto forestiero immigrato, "lontano": "vicino", ricorda più un *incola* che un generico *peregrinus*, o un allogeno solo temporaneamente residente (*inquilinus*), o uno tra i tanti forestieri di passaggio in città

<sup>78</sup> S. TABBONI, *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, Franco Angeli, Milano 1986, p. 37.

<sup>79</sup> G. SIMMEL, *Lo straniero*, cit., pp. 9-10.

<sup>80</sup> Ivi, p. 15.

<sup>81</sup> PLAUTO, *Aul.* 3, 406-407 (trad. it. di G. FARANDA, *Plauto. Miles gloriosus, Aulularia*, Arnoldo Mondadori, Milano 1999, p. 195).



(«*advenae omnes*»). In un ambito urbano greco lo si riconosce nella figura del πάροικος in modo assai più distinto che in un παρεπίδημος in transito o nello stesso ξένος<sup>82</sup>. Esaminiamo entrambe le categorie in oggetto.

Nel caso dell'*incolatus*, una tradizione assai influente in dottrina<sup>83</sup> ha fondato pressoché tutte le proprie argomentazioni su questa definizione di Sesto Pomponio:

«*Incola*” è colui che ha spostato il proprio domicilio in un’altra regione; è colui che i greci chiamano πάροικος. “*Incolae*” sono non soltanto coloro che soggiornano in città, ma anche coloro che possiedono un campo al confine di una qualche città, tale per cui vi si ritirano come se si trattasse di una dimora<sup>84</sup>.

Si tratterebbe di uno statuto giuridico limitato a comunità di diritto romano o latino. Dopo alcuni anni di ininterrotto soggiorno, al forestiero che sia o stabilmente residente in un centro urbano (*incola muranus*), o proprietario di un fondo nel territorio a giurisdizione cittadina (*incola extramuranus*), è conferita una serie di diritti/doveri, nonché, a seconda del rango, un certo margine di partecipazione alla vita pubblica della città ospite<sup>85</sup>. La distinzione tra le due sotto-tipologie di incolato è oggi discussa<sup>86</sup>. Ciò che si tende a riconoscere è che, da un lato, la comparsa dell’istituto, forse in età medio-repubblicana, presuppone la differenziazione concettuale, prima ancora che giuridica, tra *domi-*

<sup>82</sup> Straniero la cui “lontananza” è meno topologicamente “vicina”, posto che la sua semantica conserva la valenza politica fondamentale che, in età classica, designava «il *polites* di una determinata *polis* rispetto al *polites* di un’altra *polis*» (M. MOGGI, *Straniero due volte*, cit., p. 53). Nel suo saggio celebre Freud segnala ξένος come termine greco semanticamente più vicino a quella particolare sfumatura dello spaventoso espressa dal tedesco «*unheimlich*» (S. FREUD, *Il perturbante*, cit., p. 83). Curi scrive un libro per dimostrare che il greco classico è la sola lingua in cui «è possibile incontrare un termine che corrisponde esattamente alla polisemia di *unheimlich*» e che quel termine è appunto ξένος (U. CURI, *Lo straniero*, cit., p. 55). Qui si vuole suggerire che il πάροικος, preso non come segno linguistico ma come forma sociale discreta dell’estraneità, per il suo stabile radicarsi in una condizione di “esterna frontalità” o “frontale esteriorità” con l’indigeno, può evocare quel genere di sentimento in modo più pieno dello ξένος.

<sup>83</sup> E. DE RUGGIERO, *La patria nel diritto pubblico romano*, Magliione & Strini, Roma 1921, p. 174; U. LAFFI, *Adtributio e contributio. Problemi del sistema politico-amministrativo dello Stato romano*, Nistri-Lischi, Pisa 1966, p. 207.

<sup>84</sup> POMPONIO: in *Dig. L. 16, 239, 2*. Si veda anche la definizione agostiniana per cui «*Incolae dicuntur qui habitant in patria non sua*» (AGOSTINO, *Enarrat. Ps. 55, 9*).

<sup>85</sup> R. COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, *Étranger dans la cité romaine: introduction à l'étude, in Étrangers dans la cité romaine. "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire. Actes du colloque de Valenciennes (14-15 octobre 2005)*, a cura di Id. e C.G. SCHWENTZEL, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2007, pp. 13 ss.

<sup>86</sup> Cfr. O. LICANDRO, *Domicilium e incolae tra repubblica e principato*, in *Étrangers dans la cité*, cit., in particolare pp. 58-66.



*cilium* e *domus*<sup>87</sup>; dall'altro, il legame tra la figura dell'*incola* urbano e il mondo del commercio e degli affari pare «diretto ed evidente»<sup>88</sup>.

Anche la corrispondenza pomponiana tra l'*incola* latino e il *πάροικος* greco è ora passata al vaglio da chi sospetta della sovrapposizione tra equivalenze linguistiche e simmetrie normative, riconoscendovi una possibile forzatura interpretativa del giurista, dettata dall'esigenza di armonizzare il quadro legale delle diverse realtà dell'impero<sup>89</sup>. Qui non interessa tanto stabilire se, stando al diritto, l'*incola* conosca o meno un omologo greco, e dove eventualmente identificarlo<sup>90</sup>. La decisione diventa ancor meno dirimente una volta accertata, a questa data, l'estrema plasticità del termine *πάροικος* e l'indeterminatezza giuridica del suo contenuto<sup>91</sup>. Guardando alla sostanza del problema inerente all'identificazione di concrete manifestazioni socio-storiche di un'estraneità simmeliana del tipo «di fuori» e «di fronte» – o «*fort(sein):da(sein)*»<sup>92</sup> –, ci si limita a segnalare che:

- a) nel mondo mediterraneo e mediorientale antico di I-II e.v. allo straniero inurbato è in vario modo riconosciuta una personalità giuridica – diritti/doveri, garanzie/divieti, ambiti e condizioni di inclusione/esclusione –, funzionale alla separazione formale tra il «grano puro» e la «crusca», ma anche alla distinzione tra questi e la «pula incommestibile» di chi è del tutto estraneo, per essenza nemico e antropologicamente inferiore<sup>93</sup>;
- b) entro la relazione generale tra straniero e gruppo ospitante, la proporzione tra elementi di somiglianza e differenziazione varia a seconda delle situazioni, da un massimo a un minimo di inte-

<sup>87</sup> Ivi, pp. 43-76. Più nello specifico in Id., «*Domicilium*»: emersione di un istituto, in «Rivista di Diritto Romano», 2003, n. 3, pp. 1-23.

<sup>88</sup> R. COMPATANGELO-SOUSSIGNAN, *Étranger dans la cité*, cit., p. 15. Ciò rafforza l' analogia col *Fremde* simmeliano e, in questo, anche sombartiano: cfr. W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967 (ed. or. Duncker & Humblot, Leipzig 1902), pp. 279-285 e 297-302.

<sup>89</sup> Su questo si veda sempre O. LICANDRO, *Domicilium e incolae*, cit., pp. 49 ss.

<sup>90</sup> Una volta venuta meno la distinzione, valida in genere per l'età classica e ellenistica, tra il *μέτοικος* e il *πάροικος*: cioè tra l'«immigrato» urbano riconosciuto giuridicamente ad Atene sin dal V sec. a.e.v., escluso dalla proprietà fondiaria e per questo votato in massima parte ad attività commerciali e artigianali, e il «vicino» d'origine autoctona, installato di preferenza nella *chora* in condizioni di marginalità e dipendenza rispetto alla città a cui è associato. Il primo è figura equivalente al *κάτοικος* di alcune città dell'Asia minore: cfr. D. WHITEHEAD, *The Ideology of the Athenian Metec*, Cambridge Philological Society, Cambridge 1977; il secondo è detto *πέροικος* a Sparta, in Tessaglia e poco altrove: P. GAUTIER, *Météques, périèques et paroikoi: bilan et points d'interrogation*, in *L'étranger dans le monde grec*, Presses Universitaires de Nancy, Nancy 1988, a cura di R. LONIS, vol. I, pp. 23-46.

<sup>91</sup> Cfr. R. FELDMEIER, *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und 1. Petrusbrief*, Mohr, Tübingen 1992, pp. 12-15.

<sup>92</sup> J. DERRIDA, *Speculare*, cit., p. 74.

<sup>93</sup> L'impianto metaforico viene da ARISTOFANE., *Ach.* 502-508.

grazione, ma la forma sociale resta inalterata e contiene entrambe le polarità<sup>94</sup>;

- c) accanto alle unità etniche concepite come appendici giurisdizionali e fiscali di un città<sup>95</sup>, le singole giurisdizioni cittadine possono poi concedere ad alcuni gruppi di domiciliati la possibilità di strutturare l'estraneità in forme giuridiche proprie.

Quest'ultima considerazione allude all'inabitazione nelle città dell'impero di una terza forma sociale in cui si oggettiva la nozione di "estraneità prossima" ai tempi della costituzione delle soggettività cristiane: è quell'istituto che in genere si associa ad alcune situazioni della diaspora ebraica e che le fonti antiche chiamano *πολίτευμα*.

### 3.2.2.2. Il *πολίτευμα*: una città nella città?

Rinviano la sua finale in -ma alla dinamica e poi all'esito del *πολιτεύειν* quale agire politico<sup>96</sup>, una delle prime attestazioni di *πολίτευμα* a designare una forma giuridica si trova nella costituzione imposta da Tolomeo Soter a Cirene nel 321 a.e.v.<sup>97</sup> e non ha nulla a che vedere con gli stranieri: designa il corpo politico degli aventi diritto, detentore delle prerogative di governo e selezionato in modo esclusivo in base a un criterio di fatto timocratico. Capita anche che in una "democrazia", come quella stabilita da Alessandro a Chio, il *πολίτευμα* coincida col *δῆμος*<sup>98</sup> quale gruppo in cui riposa il potere politico. Altrove il lemma ha già preso a significare il governo della città, nonché, a seconda dell'ordinamento vigente, la classe dirigente che questo potere di fatto detiene, passando poi a indicare la forma di governo quale assetto costituzionale descritto dall'autorità sovrana<sup>99</sup>. *Πολίτευμα*, infine, è tra i termini che hanno eccezionalmente varcato le porte di quel significato di «potere pubblico separato sia dal governante sia dai sudditi», la cui personalità giuridica superiore e distinta dalla somma delle stesse istituzioni politiche la modernità chiama "Stato"<sup>100</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. S. TABBONI, *Vicinanza*, cit., p. 41.

<sup>95</sup> Quale può essere una realtà indigena che Roma ha sottoposto al controllo di un municipio o di una colonia romana («*adtributa*» alla città), ma pur sempre popolata di *πάροικοι* o *κάτοικοι*.

<sup>96</sup> Le "politiche", nel senso dei "provvedimenti governativi, è il significato di *πολίτευμα* in PLATONE, *Leg.* XII, 945d5; DEMOSTENE, *Cor.* 109: ecc..

<sup>97</sup> *Supplementum Epigraphicum Graecum* [SEG] 9, n. 1.

<sup>98</sup> *SEG* 1, n. 283.

<sup>99</sup> Governo delle città: ARISTOTELE, *Pol.* III 6, 1278b10-11; 1279a26; classe di governo: *Pol.* III 13, 1283b31; IV 6, 1293a16; IV 13, 1297b10; V 1, 1301b24; forma di governo-assetto costituzionale: POLIBIO III 2, 6; 8, 2-3; IV 25, 7; V 9, 9; VI 3, 11; ecc., ma già ARISTOTELE, *Pol.* III 6, 1278b11: «*πολίτευμα δ' ἐστὶν ἢ πολιτεία*»; III 7, 1279a25-26: «*πολιτεία μὲν καὶ πολίτευμα σημαίνει ταῦτόν*».

<sup>100</sup> POLIBIO I 13, 12 e, in metafora, FILONE, *Spec.* II 45. La definizione è di Q. SKINNER, *Le origini del pensiero politico moderno. L'età della Riforma*, Il Mulino, Bologna 1989 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1978, vol. II), vol. II, p. 506. Sulla que-

Prossima al *πολίτευμα*-corpo politico, ma estranea alle sue vicissitudini semantiche, è però una seconda categoria di *πολίτευμα*<sup>101</sup>. Questa è sì inerente a un gruppo organizzato di persone residenti in città, distinto dal suo corpo politico, come può essere a) un'associazione festiva di donne, b) un altrimenti detto «σύνοδος» o «κοινόν» culturale, c) un collegio di soldati e d) finalmente

«una corporazione riconosciuta e formalmente costituita di forestieri che godono del diritto di domicilio in una città straniera e formano un separato, semi-autonomo corpo civico, una città entro la città»<sup>102</sup>.

Ecco apparire, “di fronte” e “di fuori” al corpo dei cittadini, un suo sosia formale quale nitida oggettivazione sociologica del “*fort:da*”. C'è chi distingue ulteriormente tra i *πολιτεύματα* di concittadini e quelli più genericamente etnici<sup>103</sup>, ma la precisazione che qui interessa è un'altra: laddove nella documentazione compare, il termine *πολίτης* non designa *mai* né il membro di un *πολίτευμα* – il che significa che non vi si riferisce *mai* come istituzione “para-civica” – né lo statuto ordinario dei suoi componenti in rapporto alla città di residenza: esso è sempre usato in relazione a quella città, straniera e lontana, in cui i soggetti costituenti l'associazione hanno la loro cittadinanza originaria<sup>104</sup>.

Arrivati a questo punto, non si può tacere della duplice questione che concerne il molto visitato *πολίτευμα* giudaico di Alessandria e il meno discusso *πολίτευμα* giudaico di Berenice. Partiamo dal primo:

«Quando il lavoro [di traduzione in greco della Bibbia ebraica] fu concluso, Demetrio raccolse il popolo dei Giudei (τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων) nel luogo ove era stata compiuta la traduzione, ne diede lettura a tutti alla presenza dei traduttori che ricevettero una grande accoglienza anche da parte della folla in quanto avevano cooperato a un grande bene. [...] Non appena la lettura dei rotoli fu terminata, i sacerdoti e i più anziani tra i traduttori, alcuni rappresentanti del “politeu-

stione si vedano, tra gli altri, M. HANSEN, *Polis*, cit., pp. 84 ss.; G. SARTORI, *Democratic Theory*, Wayne, Detroit 1962, p. 251; A. VINCENT, *Theories of the State*, Blackwell, Oxford 1987, p. 10; P. CARTLEDGE, *Comparatively Equal*, in *Demokratia. A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, a cura di J. OBER e C. HEDRICK, Princeton University Press, Princeton 1996, p. 176.

<sup>101</sup> G. LÜDERITZ, *What is the Politeuma?*, in *Studies in Early Jewish Epigraphy*, a cura di J.W. VAN HENTEN e P.W. VAN DER HOST, Brill, Leiden 1994, p. 185.

<sup>102</sup> M. SMALLWOOD, *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*, Brill, Leiden 1976, p. 225. La stessa espressione di «città nella città» si legge già in A.N. SHERWIN-WHITE, *Roman Citizenship*, cit., p. 185.

<sup>103</sup> Sempre G. LÜDERITZ, *What is the Politeuma*, cit., pp. 193-202.

<sup>104</sup> Ivi, pp. 194-195 e 202-204. Questo asserto, formulato già da C. ZUCKERMAN, *Hellenistic Politeumata and the Jews: A Reconsideration*, in «Scripta classica Israelica» 1985-1988, nn. 8-10, p. 175 nota 6, e ripreso poi da J.M.G. BARCLAY, *Diaspora*, cit., pp. 74-75, chiarisce il carattere privato di un istituto assimilabile ad altre soluzioni associative coeve: in quanto tale non funziona da suddivisione civica – come un δῆμος, una φυλή, una *tribus* – né tantomeno dispone di un corpo civico proprio.

ma” e i capi del popolo (οἱ ἱερεῖς καὶ τῶν ἐρμηνέων οἱ πρεσβύτεροι καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ πολιτεύματος οἱ τε ἡγούμενοι τοῦ πλήθους) si alzarono in piedi e dissero...»<sup>105</sup>.

Gert Lüderitz ha mostrato come questo ambiguo passo della *Lettera di Aristeia*, più che alludere a una cerchia elitaria di giudei legalmente distinta dalla massa cospicua dei figli di Abramo («τὸ πλήθος τῶν Ἰουδαίων») <sup>106</sup>, o testimoniare di uno status giuridico-politico intermedio tra i cittadini greci e i nativi egiziani di cui beneficerebbe tutta la collettività giudaica della città <sup>107</sup>, confermi il dato attestato almeno un secolo dopo dal cosiddetto “Papiro Boulé”: «πολίτευμα τῶν Ἀλεξανδρείων» è designazione tecnica del corpo politico di Alessandria <sup>108</sup>.

Quanto alla città di Berenice in Cirenaica, il suo *πολίτευμα* di ebrei, menzionato tre volte in due diversi decreti onorari promulgati dal medesimo <sup>109</sup>, parrebbe celare sotto altro nome la stessa sostanza di altre istituzioni giudaiche dell’epoca: ovvero una posizione legale verso la città ospite analoga a quella di altre associazioni opzionali di diritto privato e una struttura organizzativa, una terminologia gerarchica (ἄρχων), meccanismi di funzionamento assimilabili a quelle di altre formazioni conciliari ebraiche (βουλή, γεροουσία <sup>110</sup>, ecc.) istituite sia nelle realtà urbane della diaspora sia in Giudea <sup>111</sup>. C’è un dato, in conclusione, che il giudaismo urbano di prima età imperiale non sembra smentire: nessun *πολίτευμα* “etnico” conosciuto ha mai funzionato da istituzione latrice di cittadinanza. Per quanto è dato sapere, dunque, nessuna collettività organizzata di stranieri immigrati ha mai goduto di una cittadinanza diversa da quella quella connessa alla città di provenienza.

<sup>105</sup> ARISTEA 308-310 (tr. it. pp. 165 e 167).

<sup>106</sup> Così già P. WENDLAND, *Observationes criticae in Aristeae epistulam*, in *Festschrift Johannes Vahlen zum siebzigsten Geburtstag gewidmet von seinem Schülern*, Reimer, Berlin 1900, p. 128; poi A. KASHER, *The Jews in Hellenistic and Roman Egypt. The Struggle for Equal Rights*, Mohr, Tübingen 1985, p. 210. Contrario a questa tesi era, tra gli altri, V.A. TCHERIKOVER, *Corpus Papyrorum Judaicarum (CPJ)*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1957, vol. I, p. 9 nota 24.

<sup>107</sup> Cfr. M. SMALLWOOD, *The Jews*, cit., pp. 227-230.

<sup>108</sup> Così G. LÜDERITZ, *What is the Politeuma*, cit., pp. 204-208. Per il testo integrale del papiro Boulé, datato tra la seconda metà del I sec. a.e.v. e la prima del I sec. e.v, si veda H.A. MUSURILLO, *The Acts of the Pagan Martyrs*, Clarendon Press, Oxford 1954, pp. 1-2.

<sup>109</sup> Le relative iscrizioni (SEG 16, n. 931; *Corpus inscriptionum graecarum* [CIG] III, 5361) sono datate entrambe al I sec. a.e.v.

<sup>110</sup> Filone, ad esempio, nomina la γεροουσία di trentotto membri dei giudei di Alessandria: FILONE, *Flacc.* 74.

<sup>111</sup> Laddove Lüderitz vi intravede una specificità istituzionale e politica che si situa in qualche modo alla giuntura tra le due categorie di *πολίτευματα* da lui stesso individuate (G. LÜDERITZ, *What is Politeuma*, cit., pp. 185 e 210-222), qui non si rileva alcuna «stretta somiglianza» con l’omonimo istituto designante il corpo politico, costituzionalmente stabilito, di una città greca.

### 3.2.3. «Cittadini del cielo e del mondo»: anime sagge, migranti ebrei, saggi ebrei.

Se in qualità di immigrato urbano è forse più emblematico che eccezionale, come straniero *tout court* il giudeo antico non deve certo attendere la catastrofe del 70 e.v. per rivendicare una sostanziale esclusiva: la consapevolezza di un proprio peculiare “essere-nel-mondo” gli deriva dalla nozione prettamente teologica di estraneità che un certo giudaismo grecofono, filosoficamente attrezzato, medita e consegna al sentimento religioso a venire. Qui non si sta parlando di qualcosa che il pensiero filosofico e religioso occidentale conosce già da tempo, cioè di un principio spirituale umano straniero *al* mondo, ma di uomini e donne che da stranieri sono supposti vivere *nel* mondo. La precisazione si rende inevitabile nel momento in cui si introducono le due grandi correnti ideologiche sullo straniero che hanno preceduto e ispirato la concettualizzazione cristiana: la «tradizione» ellenistica, «in senso lato, platonica» e quella giudaica<sup>112</sup>. L'analisi si focalizzerà su alcuni momenti nodali di entrambe per poi convergere sul punto in cui queste tradizioni si saldano<sup>113</sup>: lo spazio di comunicazione in cui nuove soggettività emergono dalle regole di formazione di un nuovo discorso “politico-logico”.

#### 3.2.3.1. L'albergo dell'anima, la casa di Antonino e la patria dell'uomo: la tradizione platonica sullo straniero

Già nella mitopoiesi del *Fedro* la nozione «sicuramente orfica»<sup>114</sup> di un'anima per natura divina, la cui vicenda si compone di un ciclo variabile di incarnazioni prima di compiersi nel ritorno alla sua sede celeste, è connessa a un'idea forte di estraneità al mondo: l'anima che «ha perduto le ali» si insedia solo *pro tempore* in un corpo terrestre («σῶμα γήϊνον»), in quel solido – dapprima inanimato – che la ospita a seguito della sua caduta dalle altezze divine e da cui essa anela fuggire<sup>115</sup>. Meno ovvio, invece, è come un certo pensiero stoico di età imperiale – tre nomi su tutti: Seneca, Epitteto, Marco Aurelio

<sup>112</sup> G. FILORAMO, *Civitas peregrina*, cit., pp. 24-43.

<sup>113</sup> Per una *Wirkungsgeschichte* del tema si rimanda a R. FELDMEIER, *Die Christen*, cit., pp. 23-73.

<sup>114</sup> M. VEGETTI, *L'etica*, cit., p. 84.

<sup>115</sup> PLATONE, *Phaedr.* 245c-249b. Entro una ricostruzione psicopolitica della genealogia dell'*homo theoreticus* e della sua *ars moriendi*, Peter Sloterdijk presenta così la fondazione platonica della «civiltà oltre-politica del ricordo»: «la conoscenza diventa il modo in cui l'anima noetica ricorda se stessa e la propria origine ultraterrena. Pensare si presenta come il veicolo per fare ritorno nell'archivio celeste. In tal modo il singolo non cerca più la propria salvezza in un luogo posto nel ricordo dei posteri. In avvenire la salvezza verrà raggiunta soltanto mediante la riunificazione anamnesticca con il mondo ultraterreno, iniziata già in vita e completata nella morte» (P. SLOTERDIJK, *Stato di morte*, cit., p. 85).

– abbia sostanziato il legame tra questo esilio terreno e la necessità di volgere al meglio la propria esistenza<sup>116</sup>, accentuando i caratteri di responsabilità morale e doverosità sociale inerenti al temporaneo soggiorno. Figliato dalla rivoluzione “epistemo-tanatologica” e postpolitica del platonismo, è questo il portato della matrice originaria della *Stoà* quale «scienza (ἐπιστήμη)» e «arte di vita (τέχνη περὶ βίον)»<sup>117</sup>, della sua idea di *logos* come principio spirituale razionale e normativo, della sua definizione di etica come dominio complessivo in cui l’agire umano è diretto verso la realizzazione della sua vera essenza, della sua traduzione del «vivere secondo natura (κατὰ φύσιν ζῆν)» in un’esistenza morale condotta conformemente all’ordine che ovunque regna.

Non è indifferente che l’impulso al retto operare richieda di essere soddisfatto entro la cornice mentale e spaziale in cui si è da sempre preferibilmente posto il sentimento sociale stoico. Questa non è certo la città dell’«animale poliade (πολιτικὸν ζῶον)» di Aristotele, cui già il semita Zenone aveva faticato a riconoscersi e che esprime un ambito di socialità troppo ristretto per la solidarietà innata dell’«animale socia[ev]ole (κοινωνικὸν ζῶον)»<sup>118</sup>; tantomeno il sodalizio epicureo quale ripiegamento amicale da opporre al dissolvimento del vincolo poliade, che ancor più offende la naturale predisposizione umana all’affezione verso i simili. Bensì il mondo intero quale

«grande *polis* comprendente gli uomini e gli dei, mantenuta unita e sicura, come succede per gli stati della terra, per mezzo di una legge, la legge razionale che vincola tutti in maniera eguale»<sup>119</sup>.

Che la cosmopolis universale non coincida con nessuna delle «case (οἰκία)»<sup>120</sup> giuridico-politiche di cui si compone, e nemmeno si lasci ridurre alla parzialità di un impero storicamente impostosi, è qualcosa che Marco Aurelio, da sovrano sovente in guerra per l’Urbe, ha colto forse meglio e con maggior pena di chiunque altro<sup>121</sup>. Di certo più

<sup>116</sup> Cfr. PLATONE, *Resp.* 7, 519c-d.

<sup>117</sup> EPITTETO, *Diatr.* IV 1, 118; I 15, 1.

<sup>118</sup> CRISIPPO: in STOBEO, *Ecl.* II 7, 10 = *Stoicorum veterum fragmenta* [SVF] *Chrysippi fragmenta moralia. Fragmenta successorum Chrysippi*, a cura di J. VON ARMIN, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1923, vol. III, 686; EPITTETO, *Diatr.* III 13, 5. Per il «*sociale animal*» senecano: SENECA, *Clem.* I 3, 2; *Ben.* VII 1, 7; *Ep.* 95, 52; ecc.

<sup>119</sup> M. POHLENZ, *La Stoà*, cit., vol. I, p. 276.

<sup>120</sup> MARCO AURELIO III 11.

<sup>121</sup> Già ai tempi di Cicerone, in realtà, si cominciava a ricondurre questa legge divina, naturale e immanente, principio di giustizia che fonda la «trasfigurazione giusnaturalistica» del *ius civilis* (A. SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 261), alla nozione recente di *ius gentium*, senza esaurirla nel diritto positivo dei dominatori: cfr. CICERONE, *Har. resp.* 14, 32; *Off.* III 5, 23; 17, 69. Per la distinzione del *ius gentium* dal *ius naturale* occorre attendere i giuristi di età severiana, PAOLO: in *Dig.* I 1, 11, ma soprattutto ULPIANO: in *Dig.* I 1, 4; L 17, 32, FIORENTINO: in *Dig.* I 5, 4, 1, TRIFONINO: in *Dig.* XII 6, 64. Si veda sempre A. SCHIAVONE, *Ius*, cit., pp. 391 ss.



degli intellettuali scipionici, di Varrone e di altri eruditi di età tardo-repubblicana e augustea, nei quali, in genere, la lezione pragmatica di Panezio sembrava aver contribuito a fondere sentimento stoico del mondo e sentimento romano dello stato<sup>122</sup>. Forse anche meglio di Seneca, che quella «*maior res publica*» faceva intendere di aver meglio servito solo una volta sollevato da tutti gli uffici pubblici, e certo più dolorosamente di Epitteto, l'ex schiavo frigio, bandito da Roma, nelle cui *Diatrìbe* non sorprende rilevare il tema “cosmopolitico” congiunto a una personale accentuazione del principio egualitario e filantropico<sup>123</sup>. A livello generale sembra di poter dire che in questo pensiero stoico di età imperiale, nel quadro cioè di una più ampia conciliazione filosofica delle scuole preparata dal «revisionismo stoico»<sup>124</sup> di maestri di *romanitas* quali Panezio di Rodi e Posidonio d'Apamea, solo il maturo incontro tra una psicologia e un'antropologia di carattere platonico – l'autentico spirito umano come principio irriducibile alla materialità del corpo, con l'atteggiamento dualistico che ne consegue – e un insegnamento fisico ed etico più tradizionalmente riconducibile alla dottrina del Portico – il monismo bio-cosmologico, il nesso tra la nozione di οἰκείωσις personale e il sentimento di naturale inclinazione verso i propri simili, un'idea estesa di socialità intraspecifica – ha reso possibile la comparsa di una forma-soggetto costruita su questa particolare modalità di relazione tra “estraneità” e “cittadinanza”. L'*animus* di Seneca, il δαίμων di Epitteto e il νοῦς di Marco Aurelio, da un lato, in virtù della loro origine divina e per effetto della loro emancipazione dagli strati inferiori della vita psichica, si avvertono estranei a quel «luogo basso e angusto», a quel «marciume materico [...] [di] acqua, polvere, ossa e fetore» che per breve tempo li «ospita»<sup>125</sup>. Dall'altro, in forza della comune partecipazione al *logos* che tutto informa e tutto avvince, sentono di appartenere organicamente a quella «megalopoli»<sup>126</sup> i cui confini coincidono con quelli del mondo. Al netto delle predilezioni di ciascuno sulla destinazione finale dei rispettivi principi, il dato comune da sottolineare è il seguente: che l'anima «peregrina» sia destinata a salire individualmente al cielo (Seneca) o a essere riassorbita in seno alla ragione universale (Epitteto e Marco Aurelio), il “cittadino” stoico non abbandona mai il mondo in cui è stato «introdotto» perché, al pari di tutti, vi «opera[sse] da uomo»<sup>127</sup>. Se pure il suo principio si invola, la sua appartenenza rimane inchiodata alla terra.

<sup>122</sup> M. POHLENZ, *La Stoa*, cit., vol. II, p. 3.

<sup>123</sup> SENECA *Ot.* 4; EPITTETO, *Diatr.* I 9, 1; II 10, 3; 10, 23; IV 1, 126; V 10, 17.

<sup>124</sup> L'espressione è di M. Vegetti, *L'etica*, cit., p. 259.

<sup>125</sup> Cfr. SENECA, *Ep.* 120, 15; MARCO AURELIO IX 36; SENECA, *Ep.* 120, 14: «*nec domum esse hoc corpus, sed hospitium, et quidem breve hospitium*».

<sup>126</sup> MARCO AURELIO XII 36.

<sup>127</sup> EPITTETO, *Diatr.* III 24, 53.



### 3.2.3.2. L'abitare impossibile dei figli di Abramo: la tradizione giudaica sullo straniero

Rispetto a quest'opzione più speculativa della situazione identitaria del "fort:da", trattare del *topos* dell'"ebreo errante" ha senso solo in rapporto a ciò che solleva i figli di Abramo dal suolo cui resta attaccato anche lo spirito stoico più elevato: quell'idea di una proprietà divina della terra che prende le mosse da una concezione trascendente dell'Altissimo e da una rappresentazione verticale della distanza ontologica tra uomo e Dio, dunque da un gesto teologico opposto al monismo della *Stoa*. Più che del peregrinare storico di Israele, importa allora il ricordo del primo traumatico espatrio che il giudaismo postesilico ha "trasferito" sul viaggio archetipico del suo capostipite<sup>128</sup>, e poi le conseguenze che da questo genealogico migrare sono tratte in merito alla situazione giudaica nel mondo. Si tratta di volgersi all'analisi delle configurazioni teologiche dell'estraneità prossima del popolo santo.

«Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri (LXX: πάροικον ἔσται τὸ σπέμα σου) in un paese non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni»<sup>129</sup>.

È possibile che in questa parola divina sia già presupposta la connessione tra l'annunciata παροικία del seme abramitico in Egitto e la nozione d'inerenza ontologica della terra – di qualsiasi terra, come di ogni realtà vivente – al dominio del sacro<sup>130</sup>. Forse già nella formula donativa di *Genesi* 12 – «alla tua discendenza io darò questo paese» –, con cui dall'alto si ingiungeva di piantare le tende in Canaan<sup>131</sup>, era adombrato il senso universale della condizione personale che Abramo esplicherà a Hebron, in terra ittita:

«Io sono straniero e di passaggio (LXX: πάροικος καὶ παρεπίδημος) tra di voi»<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> «Mito di fondazione» a uso dei reduci e autentico «messaggio promozionale» per chiunque volesse tornare dalla Caldea in Palestina: così M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 283-287.

<sup>129</sup> *Gen.* 15, 13.

<sup>130</sup> R. CANTALAMESSA, *Polis, patria e nazione nel sentimento della grecità e del primitivo cristianesimo*, in «Vita e Pensiero» 1972, n. 54, p. 73; K.L. e M.A. SCHMIDT, *πάροικος*, in GLNT, vol. IX, coll. 807-808.

<sup>131</sup> *Gen.* 12, 7. Il corsivo è mio.

<sup>132</sup> *Gen.* 23, 4. Quest'ultimo termine (παρεπίδημος) ricorre nei LXX ancora solo una volta (*Ps.* 38, 13) e sempre a formare un'endiadi col primo. In relazione a quello che Baslez definirebbe lo «straniero che passa» (M.-F. BASLEZ, *L'étranger*, cit., p. 18, che poi è il simmeliano «*Wandernde, der heute kommt und morgen geht*»), va detto che un antichista si trova raramente in condizione di poter distinguere tra residenti temporanei e permanenti: allora come oggi una morte inattesa poteva inchiodare per sempre chiunque a una tappa qualsiasi del suo viaggio, il lavoro poteva altrimenti costringere a restare da dove si immaginava di tornare (e viceversa), le occasioni della vita potevano indurre le persone a modificare i propri progetti (D. NOY, *Foreigners*, cit.,

Se παρρεπίδημος dà un senso di impermanenza estraneo all'accezione stanziale di *tôšāb* (da *yāšab*, "risiedere"), πάροικος corrisponde bene, qui come altrove, all'ebraico *gēr*, termine che riflette sempre<sup>133</sup> lo statuto precario che di norma designa lo straniero accolto in Israele. Figura socialmente subalterna, il *gēr* è però protetto da alcune garanzie legali, è in vario modo coinvolto nella vita sociale e religiosa del popolo santo e in minima parte sottoposto alla sua legislazione culturale<sup>134</sup>: si può dunque riconoscere nello status densamente giuridico del *gēr* biblico un'ulteriore forma antica del *Fremde* simmeliano<sup>135</sup>.

Antiche tradizioni del *Genesi* potrebbero quindi già suggerire questo teologema dell'allogenia di Israele rispetto a ogni terra, inclusa quella che è tenuto a occupare. Non c'è dubbio, d'altra parte, che una tale comprensione dell'estraneità conoscerà nel *Levitico* concrete ricadute legali in un particolare diritto di riscatto: la terra non si può vendere per sempre perché appartiene a Dio e Israele è straniero e ospite davanti a lui<sup>136</sup>. Si veda il ragionamento che Davide svolge nel *Primo libro delle Cronache* sul significato delle offerte rese al tempio:

«Ora tutto proviene da te; noi dopo averlo ricevuto dalla tua mano, te l'abbiamo ridato. Noi siamo stranieri davanti a te e pellegrini (TM: *gērīm w' tōšābīm* LXX: πάροικοι ἔσμεν [...] καὶ παροικοῦντες) come tutti i nostri padri»<sup>137</sup>.

Se ogni aspetto del creato appartiene a Dio, il dono a lui non è che restituzione di quanto già suo. Connessa a quell'economia del debito

pp. 3-4). Tuttavia il fatto che qui non si stia approntando un lavoro di storia sociale sulla mobilità nel mondo mediterraneo antico – come quelli curati da M. SORDI, *Emigrazione e immigrazione nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1994, e C. MOATTI, *La mobilité des personnes en Méditerranée de l'antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, École Française de Rome, Roma 2004 –, ma piuttosto producendo una sintetica ricognizione morfologica dell'estraneità nella prima età imperiale romana, autorizza a insistere sulla distinzione posta nel brano già segnalato dell'*Aulularia* di Plauto: *incola/advena*. Cfr. anche CICERONE, *Verr.* IV 58, 130 (*cives/incolae/advenae*), e soprattutto la *lex Ursonensis*, che riferisce di «*incolae*», «*adventores*» e «*hospites*» come di categorie giuridicamente distinte (*Fontes Iuris Romani Anteiustiniani* [FIRA] I, n. 21 cap. 126). In generale, è sufficiente rilevare che anche il greco letterario distingue tra πάροικος e παρρεπίδημος, e che tassonomie similari compaiono a livello epigrafico (K.L. e M.A SCHMIDT, *πάροικος*, cit., col. 795), per far sì che dal dato linguistico emerga una figura concettualmente diversa da quella del forestiero domiciliato trattata in precedenza.

<sup>133</sup> Anche quando descrive una condizione "israelitica": *Gen.* 12, 10; 15, 13; 17, 8; 23, 4; ecc.; *Exod.* 2, 22; *Lev.* 25, 35; *Deut.* 23, 8; 26, 5 (*wayāgār*); ecc.

<sup>134</sup> D. KELLERMANN, *gūr*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento* [GLAT], a cura di A. CATASTINI e R. CONTINI, Paideia, Brescia 1988 (ed. or. Kohlhammer, Stuttgart 1973), vol. I, coll. 2008-2010; K.L. e M.A SCHMIDT, *πάροικος*, cit., pp. 801-807.

<sup>135</sup> Il ruolo dell'abitante di Sirio è qui giocato dallo *zār*, (LXX: ἀλλότριος ο ἀλλογενής), o dal *nākrī* (LXX: ἀλλότριος, più raramente ξένος).

<sup>136</sup> *Lev.* 25, 23 (TM: *gērīm w' tōšābīm* LXX: προσήλυτοι καὶ πάροικοι).

<sup>137</sup> *1 Chr.* 29, 14-15.

che fonda l'offerta primiziale distinguendola dal «sacrificio-dono»<sup>138</sup>, e in cui si materializza quella «potenza costitutiva di negazione» che svelerebbe la religione come metodica «istituzionalizza[zione del]l'uomo contro se stesso»<sup>139</sup>, l'accezione teologica del termine è pienamente conquistata. L'estensore del *Salmo* 119 (8) può dunque recuperarla nel domandar grazia:

«Io sono straniero sulla terra (TM: *gēr 'ānonî bā'āreš*; LXX: *πάροικος ἐγὼ εἶμι ἐν τῇ γῆ*), non mi nascondere i tuoi comandi»<sup>140</sup>.

Tuttavia il momento in cui la *παροικία* conosce la sua più esplicita e compiuta teorizzazione come regola costitutiva di vita di Israele è anche il medesimo in cui questa condizione si universalizza. La situazione ebraica nel mondo diventa lo stigma visibile di un'estraneità comune al genere umano, una più generale modalità di confrontarsi con l'impossibilità strutturale a *habitare* il – cioè ad “appropriarsi” del – proprio ambiente. Il medium esegetico è ancora l'Abramo di *Gen.* 15, 13, ma l'er meneuta è Filone:

«La stirpe degli uomini ha la sua dimora nel paese di un altro, perché in realtà tutto ciò che è sotto il cielo appartiene a Dio (*Dei sunt possessio*), e tutti i viventi che vi dimorano sarebbe più giusto dire che vi soggiornano da stranieri invece di abitare in paese proprio (*proprie peregrinari potius veraciter dicenda sunt, quam habitare in propria regione*), che per natura non hanno»<sup>141</sup>.

L'originale greco manca, ma si può congetturare qualcosa di molto vicino a *παροικέω*<sup>142</sup> per rendere l'idea che tutti gli uomini sono *ovunque* per natura stranieri, perché i loro piedi *ovunque* calcano la proprietà di Dio<sup>143</sup>. Tuttavia la profezia genesiaca, associando al soggiorno estero schiavitù e sofferenza prolungate, sembra suggerire qualcosa di più, sollecitando l'esegeta a penetrare meglio la pagina sacra. Ed ecco che alla prima nozione di estraneità, squisitamente ebraica, complici una ragione e un sentimento religiosi ora più pro-

<sup>138</sup> Sul contributo specificatamente cristiano alla costituzione di soggettività segnate da questa antropologia economica si veda la recente e pregevole messa a punto di E. STIMILLI, *Il debito del vivente. Asceti e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011. Per la distinzione tra le due macro-tipologie oblativie, si rimanda classicamente ad A. BRELICH, *Introduzione alla storia delle religioni*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1966, pp. 43-48.

<sup>139</sup> M. GAUCHET, *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*, Einaudi, Torino 1992 (ed. or. Gallimard, Paris 1985), p. 6.

<sup>140</sup> Ps. 119 (8), 19.

<sup>141</sup> FILONE, QG III 10.

<sup>142</sup> Così R. MARCUS, *Philo. Questions and Answers on Genesis*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1961, p. 193.

<sup>143</sup> Altrove il teologema è messo a punto a partire da *Lev.* 25, 23: «gli uni in rapporto agli altri», gli uomini devono essere considerati «autoctoni e eupatridi (αὐτοχθόνων καὶ εὐπατριδῶν)», ma davanti a Dio, «l'unico (vero) cittadino (τὸν μόνον πολίτην)», sono «stranieri e ospiti (ἐπιπλῦτων καὶ παροίκων)» (FILONE, *Cher.* 120-121).

pense all'idea di immortalità dell'anima<sup>144</sup>, Filone il filosofo connette il dato platonico: dentro le «tombe corporee», dentro i «cadaveri» per natura «malvagi»<sup>145</sup> di questi stranieri abita lo stesso principio immortale di Platone e Posidonio, di Cicerone e Seneca, di Epitteto e Marco Aurelio, parimenti trasmigrato dal cielo in un terra che non gli appartiene. Se i corpi non hanno patria, le anime, queste strutture “necro-fore” («νεκροφορεῖν»)<sup>146</sup>, attendono con ansia di riguarla:

«Infatti l'anima del saggio, quando viene dall'alto dell'etere ed entra nel (corpo) mortale, ed è seminata nel campo del corpo, vive veramente da straniera in una terra non sua (*veraciter peregrinatur in terra non sua*), perché la natura terrena del corpo è affatto straniera (*aliena*) a un puro intelletto e, spingendolo verso il basso in (condizione di) schiavitù, lo sottopone a ogni tormento, finché il salvatore non porta in giudizio e condanna la genia di coloro che sono prigionieri dei vizi; ed è così infatti che (l'intelletto) riguadagna la libertà»<sup>147</sup>.

È la descrizione dell'incontro di due nature “aliene”, provenienti, come Georg Simmel e l'abitante di Sirio, da mondi diversi. Il valore della saldatura discorsiva filoniana può essere tuttavia colto solo se si apprezza la significativa differenza di partenza tra il dato di matrice stoico-platonica – l'uomo ha per patria il mondo, l'anima ha per ostello il corpo – e quello di provenienza giudaica – l'uomo, anima e corpo assieme, non ha patria alcuna – della nozione di un'estraneità essenziale dei viventi. Si apprezza così anche la novità che essa apporta quando, seguendo a spiegare la profezia sulla destinazione *post mortem* di Abra-mo<sup>148</sup>, delinea l'immagine che fa da teatro al dramma collettivo che si aprirà a breve, alla fine del paragrafo seguente:

«[La profezia] allude chiaramente all'incorruttibilità dell'anima, che si porta fuori dall'abitacolo del corpo mortale e ritorna per così dire nella metropoli (*in metropolim patriae*), da cui era prima emigrata per soggiornare qui»<sup>149</sup>.

### 3.2.3.3. La «grande città», ovvero la metropoli come ascensore del saggio

Comprendere dove sia finita questa metropoli è importante quanto tracciare l'itinerario che ve l'ha condotta. La “patria civica”, la «μητρό-πολις», sposta la propria sede a seconda della posizione del

<sup>144</sup> Cfr. P. Sacchi, *Storia del Secondo Tempio*, cit., pp. 202-214.

<sup>145</sup> Il gioco σῆμα-σῶμα di FILONE, *Leg.* I 108 e III 69-74 è lo stesso che nel *Cratilo* Socrate attribuisce ai «seguaci di Orfeo» (PLATONE, *Crat.* 400c).

<sup>146</sup> FILONE, *Leg.* III 69.

<sup>147</sup> QG III 10.

<sup>148</sup> «Quanto a te, andrai in pace presso i tuoi padri; sarai sepolto dopo una vecchiaia felice» (*Gen.* 15, 15).

<sup>149</sup> FILONE, QG III 11.

principio che la informa. Ciò che la divinità immanente dello stoicismo d'età imperiale erige in terra, la trascendenza di YHWH innalza in un fuori e in un sopra dalla realtà sensibile, perché è in quel fuori e in quel sopra che Egli risiede. Rispetto alla sua ubicazione stoica, dunque, la città si schioda dal suolo e sale là dove è salito *logos creatore*, pensiero di un divino qui «spiccatamente» personale<sup>150</sup>. In termini filoniani il *logos* è nient'altro che «il sigillo archetipo che noi diciamo essere il mondo intellegibile (νοητὸν [...] κόσμον)», il luogo non-luogo di questa città ideale<sup>151</sup>. Rispetto alla sua collocazione originaria, però, essa per farsi sensibile scende, come scende la lama del *logos divisore* che, percorrendo la materia informe, ne scandisce i domini ontologici conferendo vita, ordine e coesione al «mondo sensibile (αἰσθητὸς [κόσμος])» realizzato a partire dal secondo giorno<sup>152</sup>. Al suolo, infine, la città universale fa presa e si radica, in rapporto a quel *logos seminale* da cui germoglia ordinata l'infinita molteplicità del reale<sup>153</sup>.

Ebbene colui che vive in conformità a questa retta ragione della natura non può che essere “cosmopolita”. Le vicende umane ed ebraiche non sono certo avere di uomini che hanno abitato e abitano ancora «il mondo come città e patria»<sup>154</sup>: a partire dal protoplasta e passando per Mosè, non si contano i «greci e barbari» che sono stati e sono campioni di un modello contemplativo di vita che non conosce barriere etniche nel conferire la speciale cittadinanza dell'«ordinamento universale (κοινὸν πολιτεύμα)»<sup>155</sup>. Tutta gente cui la singola città, con la sua piccola costituzione, sta stretta sia come idea sia come realtà. Ma tanta eccellenza umana non può ignorare che

«in realtà ogni anima di saggio ha come patria il cielo e la terra gli è straniera (πατρίδα μὲν οὐρανόν, ξένην δὲ γῆν ἔλαχε); e considera sua la casa

<sup>150</sup> G. REALE, *Introduzione* a R. RADICE, *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*, Vita e Pensiero, Milano 1989 p. 12. Questo pensiero è stato generato nel giorno inannoverabile che Mosè chiama «uno» e non «primo», essendo consacrato alla realizzazione dell'unicità monadica degli archetipi (FILONE, *Opif.* 15). Tale “creazione protologica” è descritta in 26-35.

<sup>151</sup> FILONE, *Opif.* 25 (trad. it. di C. KRAUS REGGIANI, *La creazione del mondo*, in *Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 21).

<sup>152</sup> *Opif.* 36. Per la “creazione diairetica” si veda FILONE, *Her.* 133 ss.

<sup>153</sup> La “creazione fiturgica” (FILONE, *Plant.* 2 ss.) è la terza metafora creazionistica rintracciabile nell'“opera” dell'alessandrino.

<sup>154</sup> FILONE, *Conf.* 106. Il sapiente di Filone è figura socialmente più ostensibile di quel portento che fonda la dicotomia quasi zoologica dell'umanità stabilita dagli stoici greci (si veda ZENONE: in STOBEO, *Ecl.* II 7, 11 ss. = SVF I 216), in cui si astengono dall'identificarsi per primi gli stessi che la postulano e che lo «stoicismo urbanizzato» di Roma ha già provveduto a rimpiazzare con «l'immagine del saggio stilizzata nelle forme dell'austerità senatoria» (M. VEGETTI, *L'etica*, cit., p. 291): un modello incarnabile in più esemplari viventi, dunque, e non più solo ideale normativo asintotico della vita filosofica.

<sup>155</sup> FILONE, *Spec.* II 45. Per Adamo si veda *Opif.* 142; per Mosè: *Conf.* 106.

della sapienza ed estranea la casa del corpo, nel quale pensa di dimorare (παρεπιδημεῖν) solo per breve tempo»<sup>156</sup>.

Non quaggiù, dunque, nella «bella copia» dove la sua anima si aggira più da πάροικος che da colona, e dove anzi sperimenta, in relazione al corpo, un'estraneità totale che è incomparabile a quella del meteco verso la *polis*<sup>157</sup>: ma lassù, nel non-luogo mentale dove è impresso il «bel modello» della megalopoli terrena, il sapiente è atteso come nella sua vera patria<sup>158</sup>. Lo scarto che si consuma tra la metropoli aerea e la cosmopoli terrena si misura sulla distanza posta da un'ontologia dualista di chiara matrice platonica: di contro a chi si accontenta di vivere sulla terra nella pur nobilissima condizione di cosmopolita, c'è chi aspira a iscriversi nelle liste civiche «delle idee incorruttibili e incorporee»<sup>159</sup>. Il gap tra terra e cielo si riverbera nel differenziale teoretico e morale tra il cittadino del mondo e il «cittadin[o] del cielo e del mondo (οὐρανοῦ [...] καὶ κόσμου πολιτῶν)»<sup>160</sup>. È vero che il cosmo sensibile funziona come insegna la *Stoà* e che quello noetico risulta creato diversamente che nel *Timeo*<sup>161</sup>; il primo, tuttavia, è pur sempre foggiato dal secondo come Platone, precorrendo di molto l'ingegnere militare di Descartes e l'«urbanista re» di Le Corbusier, aveva mostrato si realizzano le città:

«Quando si fonda una città per soddisfare la smisurata ambizione di un re o di un qualche governante [...] capita a volte che si presenti un architetto provvisto di una specifica formazione, il quale - presa visione dei vantaggi offerti dal clima e dalla posizione del luogo - in un primo momento abbozza nella propria mente un piano di quasi tutte le parti che dovranno costituire la futura città: templi, ginnasi, pritanei, piazze, porti, darsene, stradine, costruzioni di mura, fondamenti di case private e ogni altro edificio pubblico. Poi, dopo aver fissato nella propria anima, come su un modello di cera, la delineazione di ogni singola parte, porta impressa in sé l'immagine della città creata dal suo pensiero. In seguito, grazie alla memoria innata in lui, egli rievoca le immagini e, mentre ne accentua ancor di più i caratteri, alla maniera di un valente artigiano, comincia a costruire la città fatta di pietre e di legname, con l'occhio della mente fisso al modello, adeguando le realtà materiali a ciascuna delle idee incorporee. Qualche cosa di analogo si deve appunto pensare riguardo a Dio e supporre che, quando concepì il disegno di fondare "la grande città", in una prima fase ne strutturò nella propria mente i modelli secondo cui sarebbe stata creata, componendo i quali portò a compimento prima il mondo intellegibile e poi, servendosi di esso come prototipo, quello sensibile»<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> FILONE, *Agr.* 65 (trad. it. di R. RADICE, *L'agricoltura*, in *Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 779).

<sup>157</sup> Cfr. FILONE, *Conf.* 77-78 (sulla differenza col colono) e 82 (sulla differenza col meteco).

<sup>158</sup> FILONE, *Opif.* 16.

<sup>159</sup> FILONE, *Gig.* 61.

<sup>160</sup> FILONE, *Contempl.* 90.

<sup>161</sup> Dio non emana da sé e «non [è] solo demiurgo, ma creatore» (FILONE, *Somm.* I 76).

<sup>162</sup> FILONE, *Opif.* 17-19 (trad. it. pp. 17 e 19).



### 3.3. Il paradosso civico dei credenti in Cristo

#### 3.3.1. «Familiari di Dio»: i cittadini<sup>163</sup> senza cielo apparente della Lettera agli Efesini

Quando un ignoto discepolo di Paolo di Tarso redige la *Lettera agli Efesini* sono passati più di quarant'anni dalla morte di Filone (ca. 40 e.v.) e circa venti dal suicidio coatto di Seneca (65 e.v.). Di qui alla nascita di Marco Aurelio (121 e.v.) ci separano ancora tre decenni. Per una pur misera contestualizzazione del passo che seguirà in citazione, occorre menzionare almeno altri due fatti storici. Il primo – va da sé – è la comparsa di quel polifonico movimento messianico che variamente riconosce in Gesù di Nazareth il Cristo di Dio; il secondo è la distruzione del tempio di Gerusalemme, atto che nel 70 e.v. conclude la repressione romana di un'improvvida rivolta giudaica. Si tenga a mente questa sciagura mentre si scorrono le righe di *Eph. 2, 11-20*, circolate dapprima in Asia minore e indirizzate, malgrado il prescritto, a un gruppo difficilmente localizzabile di credenti *ex gentibus*:

«Perciò ricordatevi che un tempo voi, pagani per nascita, chiamati incirconcisi da quelli che si dicono circoncisi perché tali sono nella carne per mano di uomo, ricordatevi che in quel tempo eravate senza Cristo, esclusi dalla cittadinanza di Israele, estranei ai patti della promessa (ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας), senza speranza e senza Dio in questo mondo. Ora, invece, in Cristo Gesù, voi che un tempo eravate i lontani siete diventati i vicini (νῦν [...] οἱ ποτε ὄντες μακρὰν ἐγενήθητε ἐγγύς) grazie al sangue di Cristo. [...] Così dunque voi non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio, edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti...»<sup>164</sup>.

È dall'inizio del paragrafo che il mittente discetta paolinamente<sup>165</sup> sul nesso tra misericordia di Dio, sacrificio di Cristo e avvento di una nuova epoca segnata dall'accesso degli incirconcisi alla salvezza mediante la

<sup>163</sup> Ho più di un'esitazione a considerare l'ecclesiologia paolina – e, a maggior ragione, quella di un inesistente “cristianesimo antico” inteso come sistema storico-concettuale unitario – come un campo semantico comune costruito in organica e univoca conformità con il sistema di significati del diritto pubblico delle città greche e strutturato secondo il medesimo rigore logico-giuridico. Proprio il concetto di ἐκκλησία sarà il primo a essere escluso da questa mia prospettiva – e perciò parziale – ricognizione del vocabolario politico di Paolo: troppe sono le difficoltà connesse alla tesi che vuole evincere dalla sua figura la prescrizione concettuale di una e una sola «forma giuridica particolare»: l'assemblea plenaria dei cittadini *pleno iure* di una *polis*. Cfr. su questo H.-U. WEIDEMANN, «Paolo alla ekklesia di Dio che è in Corinto». *Il concetto di Chiesa nell'interpretazione petersoniana della prima lettera ai Corinti*, in Erik Peterson. *La presenza teologica di un outsider*, a cura di G. CARONELLO, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, pp. 252-287.

<sup>164</sup> *Eph. 2, 11-13. 19-20.*

<sup>165</sup> Cfr. ad esempio *Rom. 5, 10-11* e *2 Cor. 15, 18-19.*



sola fede. È all'interno di questo discorso<sup>166</sup> che vanno compresi i tre elementi testuali che qui interessano:

- a) il riferimento a una – precedentemente esclusiva – «cittadinanza» di Israele;
- b) la rappresentazione spaziale del nuovo ordine salvifico introdotto dal sangue di Cristo;
- c) il richiamo a una passata estraneità dei «pagani per nascita» e al recente conseguimento di una particolare forma di cittadinanza.

Per comprendere il senso di quella «πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ» è bene partire dal suo sottotesto. Ci fu un tempo, quando il contrassegno della circoscisione notificava la scelta univoca da parte di Dio di uno specifico popolo, in cui i gentili erano esenti dall'insieme di privilegi e oneri connessi alla partecipazione etnica all'elezione:

«l'elezione a figli, la gloria, le alleanze, la legislazione, il culto, le promesse, i patriarchi»<sup>167</sup>.

L'alterità rispetto alle prerogative etniche di appartenenza («ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ») determinava l'estraneità alle clausole di un patto fondato su una promessa («ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας») e dunque l'inammissibilità alla salvezza. Qui πολιτεία non chiama direttamente in causa il “buon ordinamento politico” che Dio, tramite Mosè, avrebbe imposto a Israele, un assetto teocratico che non è più e che mai sarebbe parso desiderabile ai destinatari del testo<sup>168</sup>; tantomeno la “pia condotta di vita” legata all'osservanza della legge mosaica, che il paolinismo dell'autore non esita a mostrare quale aspetto caduco dell'alleanza<sup>169</sup>. È senz'altro il concetto di “cittadinanza” quello più consono a esprimere «la posizione religiosa privilegiata di Israele, quale destinatario della promessa»<sup>170</sup>.

<sup>166</sup> Più precisamente in rapporto all'idea paolina di «riconciliazione» in Cristo, tale da ricomporre separazione e inimicizia etnica in una nuova pacifica unità: *Eph.* 2, 14-18.

<sup>167</sup> *Rom.* 9, 4.

<sup>168</sup> Come in FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* III 84; IV 45; XIII 245. «*Staatswesen*» è la resa di J. GNILKA, *Der Epheserbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau 1971, p. 135; «*Commonwealth*» quella di F.F. BRUCE, *The Epistles to the Colossians, to Philemon, and the Ephesians*, Eerdmans, Grand Rapids 1984, p. 292; A.T. LINCOLN, *Ephesians*, Word Books, Dallas 1990, p. 137.

<sup>169</sup> Cioè lo ἰουδαϊσμός modello maccabaico: questo significato ha πολιτεία in *2 Macc.* 8, 17, in *4 Macc.* 3, 20; 8, 7; 17, 9 e forse anche in FILONE, *Flacc.* 53, dove la caratura giuridica della πολιτεία come ordine di vita disposto dalla legislazione avita si rafforza in virtù delle garanzie comunitarie probabilmente concesse da Roma ai giudei alessandrini: cfr. J.M.G. BARCLAY, *Diaspora*, cit., p. 75.

<sup>170</sup> Così H. STRATHMANN, πόλις, in GLNT, vol. X, col. 1326; M. BARTH, *Ephesians 1-3*, Doubleday, Garden City 1974, pp. 257-258; R. SCHNACKENBURG, *Ephesians. A Commentary*, T. & T. Clark, Edimburgh 1991 (ed. or. Benziger, Zürich 1982), pp. 109-110; M. BOUTTIER, *L'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, Labor et Fides, Genève 1991, p. 113; E. BEST, *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*, T. & T. Clark, Edimburgh 1998, p. 241; H.H. HOEHNER, *Ephesians. An Exegetical Commentary*, Baker, Grand Rapids 2002, pp. 356-357.

Proseguendo, ai termini temporali («allora [ποτε]» / «ora [νυν]») si associano quelli spaziali («lontano [μακρὸν]» / «vicino [ἐγγύς]»): se l'estraneità di prima configurava lontananza, il suo venir meno determina (dialetticamente) una vicinanza. Il punto da stabilire non è tanto se la vicinanza e la lontananza vadano intese in rapporto a Israele o a Dio: il v. 17, col suo richiamo a *Isaia* 57, 19, non lascia dubbi sul fatto che gli incircoscisi assumono ora una prossimità che era prima privilegio esclusivo dei giudei e che dunque è sulla distanza da Dio che ci si misura<sup>171</sup>. E infatti larga parte della critica sembra trarre l'ispirazione del passo integralmente da *Isaia* 57, 19<sup>172</sup>, laddove qualcuno prova semmai ad allargare ad altri enunciati scritturistici quel discorso sull'assimilazione del lontano al vicino cui far risalire la terminologia e lo schema teo-topologico di *Efesini*<sup>173</sup>. È tuttavia in Filone che, per la prima volta, questo vocabolario spaziale è usato in corrispondenza e in funzione di una precisa teologia della conversione. Il tema è quello dell'incorporazione del «proselito» nel popolo di Dio: l'accostamento orizzontale (etno-sociologico) del gentile affiliato alla πολιτεία giudaica, movimento enucleato nell'etimo stesso del termine προσήλυτος<sup>174</sup>, si compie contestualmente a un'approssimazione verticale del buon straniero a Dio, tale da assicurargli l'«appropriata ricompensa» di «un posto sicuro in cielo»<sup>175</sup>.

Il dispositivo messianico di *Efesini* interviene quindi ad alterare le regole di questo specifico discorso teo-sociologico. La vicinanza a Dio si guadagna ora diversamente che per integrazione sociale e incorporazione etnica a Israele, a seguito dell'intervenuta adesione – o meglio: “approssimazione” – alle clausole che ne decretavano l'appartenenza. La fede in Cristo le ha abrogate e il “corpo civico” prossimo all'Altissimo ha mutato profilo. Quel movimento orizzontale, che è la relazione storica in cui si costruisce il proselito, salta nel compiersi del passaggio per cui

«non siete più stranieri né ospiti, ma siete concittadini dei santi e familiari di Dio (οὐκέτι ἐστὲ ξένοι καὶ πάροικοι ἀλλὰ ἐστὲ συμπολίται τῶν ἁγίων καὶ οἰκείοι τοῦ θεοῦ)»<sup>176</sup>.

<sup>171</sup> Così *Eph.* 2, 17: «Egli è venuto perciò ad annunziare pace a voi che eravate lontani (τοῖς μακρὸν) e pace a coloro che erano vicini (τοῖς ἐγγύς)». Cita *Isa.* 57,19: «Pace, pace ai lontani e ai vicini, dice il Signore, io li guarirò».

<sup>172</sup> H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser*, Patmos, Düsseldorf 1957, pp. 121-122; M. BARTH, *Ephesians* 1-3, cit., p. 276; R. SCHNACKENBURG, *Ephesians*, cit., pp. 111; F. MUSSNER, *Der Brief an die Epheser*, Mohn, Gütersloh 1982, p. 73; ecc.

<sup>173</sup> A.T. LINCOLN, *Ephesians*, cit., pp. 138-139; H.H. HOEHNER, *Ephesians*, cit., p. 362: i passi individuati sono *Deut.* 28, 49; 29, 21; *1 Reg.* 8, 41; *Isa.* 5, 26; *Jer.* 5, 15. A Qumran si riscontra l'utilizzo della radice *qrh*, che descrive l'atto di “avvicinarsi”, per dire l'incorporazione del nuovo adepto nella comunità: cfr. *1QS* VI 16. 19. 22; VIII 18; IX 15; ecc..

<sup>174</sup> Che προσήλυτος è detto da προσέρχομαι (“avvicinarsi”) è chiarito in FILONE, *Spec.* I 51.

<sup>175</sup> Al contrario, l'«uomo di razza (ὁ εὐπατρίδης)» che abbia «falsificato il titolo della sua nobiltà» sarà precipitato all'inferno (FILONE, *Praem.* 15).

<sup>176</sup> *Eph.* 2, 19.

Dall'estraneità alla cittadinanza (e alla familiarità) senza passare per Israele. Ora che non ci sono più stranieri da avvicinare ad abramiti da separare, il proselito esce di scena e la sua presenza dialettica non è forse nemmeno adombrata nell'accostamento in negativo di *πάροικος* a *ξένος*<sup>177</sup>. Quel «[né] più stranieri né ospiti», piuttosto che convocare la dualità concettuale tra estraneità più o meno prossime, sembra configurare un'endiadi che incrementa nei termini un'unica idea (antica) e una sola realtà (caduca): l'*alterità* gentile in rapporto all'*identità* formatasi a partire dalla sua revoca<sup>178</sup>. Detto altrimenti: c'è una dialettica – lontano/vicino, cioè “*fort/da*” – che ripiega, e quindi una mediazione che scompare – il proselito, ossia “*fort→da*” –, in presenza di un'ambivalenza insuperabile da dichiarare, che è quella dell'identità della nuova (con)cittadinanza di fede in Dio («συμπολίται τῶν ἀγίων καὶ οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ») in rapporto allo spazio in cui si insedia. Che quest'identità sia del tipo “di fuori e di fronte”, “*fort:da*”, è quanto si cercherà di mostrare.

I dubbi sulla composizione di questa (con)cittadinanza sono sciolti dal testo del prescritto: «ai santi (τοῖς ἀγίοις) che sono [in Efeso], credenti in Gesù Cristo»<sup>179</sup>. Non i giudei *tout court*, già cittadini di un Israele alla cui integrazione i gentili non sono tenuti, né i soli credenti dal giudaismo<sup>180</sup>, né solo gli angeli, magari affiancati da apostoli e profeti cui è stato rivelato il «mistero»<sup>181</sup>, bensì tutti coloro che, coerentemente con l'opzione locale di fede dei destinatari del testo, hanno creduto nel «Signore nostro Gesù Cristo» sono i membri isopolitici di questo alternativo corpo civico. I «santi» sono i credenti tutti<sup>182</sup>.

<sup>177</sup> Nella sua accezione socio-giuridica originaria, *προσήλυτος* è di fatto sinonimo di *πάροικος* – lo straniero residente è tale ed è imputabile di certi diritti in quanto “venuto presso” Israele –, al punto che ancora i LXX non sembrano sempre distinguere tra le due traduzioni greche di *gēr*: cfr. K.G. KUHN, *προσήλυτος*, in GLNT, vol. XI, coll. 308-309.

<sup>178</sup> Così M. BARTH, *Ephesians 1-3*, cit., p. 269; A.T. LINCOLN, *Ephesians*, cit., p. 150. La distinzione pareva irrilevante già a M. DIBELIUS, *An die Kolosser, Epheser, an Philemon*, Mohr, Tübingen 1953, p. 71. Questa interpretazione beneficerebbe altresì dell'ipotesi che il sintagma in oggetto si spieghi più facilmente in rapporto alla tassonomia inerente al vocabolario etno-politico greco che a quello etno-religioso giudaico: così J. GNILKA, *Epheserbrief*, cit., p. 153, e E. FAUST, *Pax Christi et pax Caesaris*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993, pp. 103 ss. La formula non è infrequente nell'epigrafia civica d'Asia minore, come risulta da H. SCHÄFER, *Paroikoi* in *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* [RE], Druckenmüller, Stuttgart 1949, vol. XVIII, t. 4, coll. 1695 ss.

<sup>179</sup> *Eph.* 1, 1.

<sup>180</sup> Così O.D. PROCKSCH, *ἄγιος*, in GLNT, vol. I, col. 286; G.B. CAIRD, *Paul's Letters from Prison (Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon)*, Oxford University Press, London 1976, p. 60; R. PENNA, *La lettera agli Efesini*, EDB, Bologna 1988, p. 148; ecc..

<sup>181</sup> *Eph.* 3, 5. La prima è l'opzione di J. GNILKA, *Epheserbrief*, cit., p. 154; F. MUSSNER, *Epheser*, cit., pp. 89-91; R. SCHNACKENBURG, *Epheser*, cit., p. 121; la seconda è rappresentata da H. SCHLIER, *Epheser*, cit., pp. 140-141.

<sup>182</sup> «Cittadini di pieno diritto in senso cristiano sono tutti i battezzati. [...] Sono diventati “Santi”: “Santi” come lo sono gli angeli...» (E. PETERSON, *Ekklesia. Studien zum*

Ciò detto, per capire dove si colloca questa cittadinanza è piuttosto al secondo predicato del soggetto e alla sua determinazione attributiva che si deve guardare: «familiari di Dio (οἰκεῖοι τοῦ θεοῦ)». Di nuovo, in nessun autore meglio che in Filone si può cogliere il senso assegnato a questa formula: nei testi filoniani la familiarità (οἰκειώσις) con Dio descrive una relazione di intimità tra creatore e creatura che si può acquisire o perdere<sup>183</sup> e a cui si perviene separandosi dalle cose mortali per volgersi all'incorruttibile<sup>184</sup>. La familiarità è un altro modo di chiamare l'«amicizia (φιλία)» con Dio, dono che si confà al virtuoso e che gli procura l'adozione a figlio unico dell'Eterno<sup>185</sup>. Implicante un avvicinamento a Dio, la familiarità, segnalata da un rapporto di “frontalità” col divino, pari a quella assunta da Abramo dinnanzi a Colui che sta per fulminare Sodoma, è guadagnata al termine di un'ascesa: di un “ingresso” nel noetico che si risolve nell'unità con Dio e che l'esegeta intravede nella salita di Mosè al Sinai<sup>186</sup>.

Capiamo dunque che, in corrispondenza del punto più alto della sua parabola mistica, questo genere di cittadinanza si estranea dal sensibile, si aliena dal sociale e giunge a situarsi in un “di fronte” e un “di dentro” in rapporto a Dio: identità che arriva ad annullarsi nella mistica coincidenza con Dio (“*da→drin*”), questa è la condizione in cui vivono tutti coloro che pensano, si pensano e si conducono da cittadini del cielo. Filone distingue chiaramente tra «uomini della terra», gente vile che insegue i piaceri corporei, «uomini del cielo», categoria che annovera chi ama apprendere gli intellegibili, «uomini di Dio», club ancora più esclusivo cui appartengono

«i sacerdoti e i profeti, i quali non hanno giudicato buona cosa aver parte a quella specie di Stato che è l'universo ed essere cittadini del cosmo, ma, innalzandosi al di sopra di tutto ciò che è sensibile, sono emigrati nel mondo intellegibile, e lì hanno posto la loro dimora, iscrivendosi come cittadini allo Stato delle Idee incorruttibili e incorporee (ἐγγραφέντες ἀφθάρτων καὶ ἀσωμάτων ἰδεῶν πολιτεία)»<sup>187</sup>.

In definitiva, tutto – dal plausibile coinvolgimento angelico nella cittadinanza alle geometrie verticali dell'οἰκειώσις filoniana – sembra pre-

*altchristlichen Kirchenbegriff* [1926], in ID., *Ausgewählte Schriften: Sonderband*, Echter, Würzburg 2010, p. 41).

<sup>183</sup> Abramo (FILONE, *Cher.* 18) e Lia (*Post.* 135), prima moglie di Giacobbe, l'acquisiscono; Caino la perde (*Post.* 12).

<sup>184</sup> Cfr. *Post.* 135; *QE* II, 29.

<sup>185</sup> *Contempl.* 90; cfr. anche *Sobr.* 56.

<sup>186</sup> Si vedano rispettivamente *Cher.* 18: «lo star “di fronte” per familiarizzarsi è il senso delle parole riferite al sapientissimo Abramo, quando Mosè dice: “Egli stava ancora fermo di fronte al Signore”. E prova di questa familiarità (τεκμήριον τῆς οἰκειώσεως) è ciò che si dice subito dopo: “Si avvicinò e disse”» (trad. it. p. 327); *QE* II, 29: «Ma di colui che è risolto in natura di monade è detto che si approssima a Dio in una sorta di intimità familiare (*cognativa quadam familiaritate*)».

<sup>187</sup> *Gig.* 60-61 (trad. it. di C. MAZZARELLI, *I giganti*, in *Filone. Tutti gli scritti*, cit., p. 657).

disporre il lettore odierno di *Efesini* a uno scenario celeste che il testo però non dischiude: con un rapido *glissement* dai cittadini «familiari di Dio» alla loro «edifica[zione] (ἐποικοδομηθέντες [...] συνοικοδομείσθε)» in «costruzione (οἰκοδομή)» adibita a «dimora di Dio (κατοικητήριον τοῦ θεοῦ)», l'autore procede a "zavorrare" un discorso potenzialmente alato e a inchiodarlo al suolo della progettazione ecclesiale<sup>188</sup>. A chi legge resta il dubbio se l'idea di cittadinanza celeste, in cui presumeva di imbattersi, debba considerarsi implicita. Per meglio accreditare questa ipotesi, ci si sposterà altrove, a esaminare un passo assai discusso di quel documento quasi coevo canonizzato come *Prima lettera di Pietro*.

### 3.3.2. «Stranieri dispersi»: gli espatriati dal cielo sfuggente della *Prima lettera di Pietro*.

Siamo probabilmente a Roma<sup>189</sup>, sempre intorno al volgere del secolo (80-95 e.v.), quando un altro sconosciuto attribuisce a Pietro le seguenti parole tra quelle indirizzate ad «eletti (che vivono da) stranieri dispersi (παρεπιδήμους διασπορᾶς) nel Ponto, nella Galazia, nella Cappadocia, nell'Asia e nella Bitinia»<sup>190</sup>:

«Carissimi, io vi esorto come stranieri e pellegrini (ὡς παροίκους καὶ παρεπιδήμους) ad astenervi dai desideri della carne che fanno guerra all'anima. La vostra condotta tra i pagani sia irreprensibile, perché mentre vi calunniano come malfattori, al vedere le vostre buone opere giungano a glorificare Dio nel giorno del giudizio»<sup>191</sup>.

È nota la lettura che John H. Elliott proponeva di questo passo nella sua «esegesi sociologica» della *Prima lettera di Pietro*<sup>192</sup>. Il biblista americano, rimarcando la specificità semantica di ciascuno dei due termini («παροίκους καὶ παρεπιδήμους») e desumendo dalla significatività dei luoghi in cui ricorrono<sup>193</sup> l'importanza che una loro determinazione assume per la comprensione del nesso tra «situazione» (vitale) e «strategia» (discorsiva) del testo<sup>194</sup>, prende l'endiadi alla lettera: si tratta di «stranieri domiciliati» e «forestieri di passaggio» *reali*, la cui costitutiva

<sup>188</sup> Eph. 2, 20-22.

<sup>189</sup> È difficile, dopo il 70 e.v., identificare altrimenti la Βαβυλῶν menzionata nel po-scritto.

<sup>190</sup> 1 Pet. 1, 1 (trad. mia).

<sup>191</sup> 1 Pet. 2, 11-12.

<sup>192</sup> J.H. ELLIOTT, *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter, Its Situation and Strategy*, Fortress Press, Philadelphia 1981.

<sup>193</sup> Oltre a 1 Pet. 1, 1 e 2, 11, anche 1. 17: «E se pregando chiamate Padre colui che senza riguardi personali giudica secondo le sue opere, comportatevi con timore nel tempo della vostra permanenza da stranieri (τὸν τῆς παροικίας ὑμῶν χρόνον)» (trad. mia).

<sup>194</sup> Preoccupazione preannunciata dall'emergente orientamento sociale dell'esegesi di L. GOPPELT, *Der erste Petrusbrief*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, e N. BROX, *Der erste Petrusbrief*, Benziger, Zürich 1979.

marginalità politica, giuridica e sociale nelle varie società d'Asia Minore porrebbe le condizioni esistenziali tramite cui dedizione a fedeltà a Dio sono «testate, rimesse o affermate»<sup>195</sup>. Questa non è gente che si è resa straniera a seguito dell'affiliazione al movimento messianico, ma si trovava già prima in una situazione di vita che chiede ora di essere volta in opportunità per testimoniare l'alterità etico-religiosa connessa all'acquisita fede.

La realtà sociale, insegnavano Peter Berger e Thomas Luckmann<sup>196</sup>, produce l'«universo simbolico» che, a sua volta, registrandola la ricrea. Come la metaforizzazione religiosa dell'Israele πάροικος procede e trae la sua forza simbolica dall'esperienza concreta della diaspora, e dunque da una παροικία reale, allo stesso modo qui la costruzione di un'etica dell'estraneità configurerebbe un tentativo di risposta religiosa ai problemi posti dalla sfavorevole posizione sociale degli interlocutori. La strategia attivata dal testo rispetto alla sua situazione non si esaurirebbe però nella sanzione apostolica della separazione degli eletti. Nei versetti precedenti all'esortazione agli «stranieri», un'altra simbolizzazione socio-religiosa è attivata allo scopo di saldare il loro sentimento di coappartenenza: congiunta alla nozione di «popolo di Dio», la «casa di Dio (οἶκος θεοῦ)» che i credenti sono chiamati a costituire è innalzata come «home for the homeless», «casa spirituale (οἶκος πνευματικός)» atta ad accogliere dei credenti che sono simmelianamente *Fremden*<sup>197</sup>.

In forza di questo tipo di lettura, secondo cui il dato religioso presuppone il sociale di cui è funzione, Elliott respinge l'esegesi corrente di *1 Pietro 2*, 11<sup>198</sup>: figurandosi dei soggetti costituiti da e sulla direttrice escatologica cielo-terra, essa sottoporrebbe il passo a una pressione utopica estranea al suo orientamento sociale. Non è in cielo che questa estraneità è ricomposta, ma in terra, nella «casa di Dio». In questo modo, dietro enunciazioni formalmente antitetiche, un dato essenziale verrebbe ad

<sup>195</sup> J.H. ELLIOTT, *A Home*, cit., p. 35.

<sup>196</sup> P. BERGER e TH. LUCKMANN, *La realtà come costruzione sociale*, Il Mulino, Bologna 1969 (ed. or. Anchor Books, Garden City 1966).

<sup>197</sup> L'immagine etnica riceve tre declinazioni diverse nello spazio di un versetto: «stirpe eletta (γένος ἐκλεκτόν)», «nazione santa (ἔθνος ἅγιον)» e «popolo che [Dio] si è acquistato (λαός εἰς περιποίησιν)» (*1 Pet.* 2, 9). La figura della «casa di Dio» (*1 Pet.* 4, 17) si trova poco sopra: «Stringendovi a lui [Cristo], pietra viva, rigettata dagli uomini, ma scelta e preziosa davanti a Dio, anche voi venite impiegati come pietre vive per la costruzione di un edificio spirituale, per un sacerdozio santo (καὶ αὐτοὶ ὡς λίθοι ζῶντες οἰκοδομεῖσθε οἶκος πνευματικός εἰς ἱεράτευμα ἅγιον ἀνενέγκαι), per offrire sacrifici spirituali graditi a Dio, per mezzo di Gesù Cristo» (*1 Pet.* 2, 4-5).

<sup>198</sup> Cfr., tra gli altri, F.W. BEARE, *The First Epistle of Peter*, Blackwell, Oxford 1947, p. 109; K.H. SCHELKLE, *Le Lettere di Pietro, la Lettera di Giuda*, Paideia, Brescia 1981 (ed. or. Herder, Freiburg im Breisgau 1961), p. 130; W. SCHRAGE, *La Prima Lettera di Pietro*, in *Le Lettere cattoliche. Le Lettere di Giacomo, Pietro, Giovanni e Giuda*, a cura di H. BALZ e W. SCHRAGE, Paideia, Brescia 1978 (ed. or. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973), p. 158; V.P. FURNISH, *Elect Sojourners in Christ. An Approach to the Theology of 1 Peter*, in «Perkins Journal», 1975, n. 28, p. 10.



accomunare i destinatari “a maggior ragione stranieri” della *1 Pietro* ai “non più stranieri” di *Efesini*: alla pensabilità di un dimensionamento cosmico della cittadinanza si opporrebbe l’idea di una coappartenenza dei santi entro una forma sociale che si istituisce in terra e che è detta «οἶκος θεοῦ».

Il vero punto debole della tesi di Elliott sta nel suo presupposto esegetico di fondo ed è dovuto – credo – a un errore di metodo. L’assunto che i destinatari del testo siano immigrati e forestieri in transito reali<sup>199</sup> è indimostrabile. Se in quel «come stranieri e pellegrini» Elliott intravede qualcos’altro da una disposizione d’ordine religioso, è perché la sua «immaginazione sociologica»<sup>200</sup> lo porta a vedere sempre la realtà dietro le immagini, anche quando certe immagini si sono affrancate dai *realia* di riferimento: quando il senso di alcune parole, utilizzate in determinate situazioni, ha perso il contatto con la situazione denotata dal loro significato letterale. Πάροικος è giustappunto una di queste parole e non è forse un caso se, nell’estesa ricognizione terminologica, l’ermeneutica filoniana del termine sia liquidata da Elliott in dieci righe<sup>201</sup>, (mal)trattata come una stranezza da platonici, una bizzarra «segnatura» che disloca il concetto socio-giuridico di πάροικος nel cielo della teologia e in modo solidale con il consueto *modus operandi* dell’alessandrino sul testo.

Tuttavia, non solo la dislocazione in ambito teologico della denotazione del πάροικος – tutt’altro che accidentale in Filone – non è così eccentrica nelle scritture giudaiche in generale, ma il dato essenziale che l’analisi di Elliott trascura di registrare è che la distanza che passa tra la segnatura biblica e quella di Filone, ovvero tra un πάροικος che è tale perché a Dio solo appartiene il mondo e un πάροικος in terra perché cittadino in cielo, è la stessa percorsa da uno “straniero di prossimità” che va emancipando la propria natura dal legame inerente a una permanente situazione di vita. Prodotto di una giuntura discorsiva tra una concezione giudaica dell’estraneità e una nozione platonico-stoica dell’anima come principio immortale estraneo al mondo materiale, l’esito di questa complessa antropologia teologica è uno straniero che vive sulla terra separato da una patria celeste che attende di riguadagnare. Una figura che, generando dalla memoria di un esodo storico e continuamente incrociando l’esperienza concreta di radicamento di un po-

<sup>199</sup> Asserto in seguito sfumato perché circoscritto solo ad alcuni dei destinatari: si veda J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, Doubleday, New York 2000, pp. 459 e 481.

<sup>200</sup> Ivi, p. 5. Il concetto è tratto da C. WRIGHT MILLS, *The Sociological Imagination*, Oxford University Press, New York 1959.

<sup>201</sup> Il rimando fuggivo a FILONE, *Conf.* 77-81 e *Cher.* 119-121 è una finestra aperta e subito richiusa su un’interpretazione del πάροικος che si vuole solo «occasionalmente» presente nell’opera di Filone e che, tradendo un «framework filosofico di dualismo cosmico», contrasterebbe con il significato sociologico corrente nella società greco-romana coeva, con l’uso letterale ordinario dei LXX e del NT: si veda J.H. ELLIOTT, *A Home*, cit. pp. 24-34 e pp. 31-32. Nel più recente commentario la discussione su Filone è pur sempre risolta in meno di mezza pagina (Id., *1 Peter*, cit., p. 479).



polo in larga parte disperso, aveva già saputo incarnare le condizioni di Israele a prescindere dalla sua diaspora, per arrivare poi a guadagnare il vertice di un'umanità consapevole della sua origine, del suo fine e della sua costitutiva situazione di vita: un modello ideale per uomini reali, adatto a *rappresentare* la condizione di chi, per fede, sente di appartenere a un mondo altro rispetto a quello dalle cui lusinghe è chiamato ogni giorno a difendersi.

Se si sta tratteggiando il ritratto dei destinatari di *Efesini* e della *1 Pietro* è perché si ritiene che i rispettivi mittenti abbiano in mente una particolare variante di questa figura: una forma-soggetto che uno scritto autorevole, a entrambi noto, ha già accomodato agli schemi ideologici del nuovo messaggio di fede.

### 3.3.3. "Il cielo sopra Filippi". Città e cittadinanze celesti in Paolo di Tarso

#### 3.3.3.1. Questo luogo mi è noto, senza che vi sia mai stato ...

«Fatevi miei imitatori fratelli, e guardate a quelli che si comportano secondo l'esempio che avete in noi. Perché molti, ve l'ho già detto più volte e ora con le lacrime agli occhi ve lo ripeto, si comportano da nemici della croce di Cristo: la perdizione però sarà la loro fine, perché essi, che hanno come dio il loro ventre, si vantano di ciò di cui dovrebbero vergognarsi, tutti intenti alle cose della terra. Il nostro ordinamento [trad. mia] invece è nei cieli (ἡμῶν γὰρ τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει) e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che ha di sottomettere tutte le cose»<sup>202</sup>.

Tra il quinto e il sesto decennio del I sec. e.v., mentre Paolo di Tarso, il fondatore dell'ἐκκλησία filippese, si trova da qualche parte in catene, la nuova vita in Cristo dei suoi discepoli parrebbe turbata dai soliti giudaizzanti<sup>203</sup>: gente carnale e «mondana» che spaccia per salvezza ciò che il Golgota ha reso ormai «spazzatura»<sup>204</sup>. È questa un'inclinazione fatale verso la terra da cui deve guardarsi chi ha appreso ad alzare gli occhi per inquadrare la «meta» e visualizzare il «premio» destinato ai perfetti<sup>205</sup>, a tendere all'alto per accedere al senso di una nuova e superiore appartenenza.

Comunque si decida di tradurlo, il «πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς» di *Filippesi* 3, 20 va inteso come una sorta di "ordinamento comune messianico", che, come il concetto giuridico-politico greco richiede, è legato

<sup>202</sup> *Phil.* 3, 17-20.

<sup>203</sup> Sull'orientamento specifico di tale missione cfr. F. VOUGA, *L'Epistola ai Filippesi*, in *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia - redazione - teologia*, a cura di D. MARGUERAT, Claudiana, Torino 2004 (ed. or. Labor et Fides, Genève 2000), p. 256.

<sup>204</sup> *Phil.* 3, 8.

<sup>205</sup> *Phil.* 3, 12-14.

a uno spazio preciso, cioè la *polis* in quanto città, e riconosce un insieme definito di membri di pari diritto: i πολῖται. La possibilità concreta di una *polis* localizzata in quelli che sono qui giudaicamente «i cieli» sarà discussa a breve, mentre è chiaro che il corpo civico è costituito dai «santi» che hanno maturato i diritti alla cittadinanza-salvezza, a condizione che praticino il vangelo secondo l'insegnamento dell'apostolo<sup>206</sup>. Quest'ultima considerazione rimanda a un'ulteriore implicazione del concetto paolino, in sintonia con quella cadenza etico-religiosa di cui un certo giudaismo grecofono aveva caricato non già il πολίτευμα, ma la nozione – di fatto interscambiabile – di πολιτεία: un ordine santo di vita, che ora non risponde più all'istanza giuridica della Torah, ma all'aggiornamento (anomico?) della stessa attribuito al Cristo. Fa dunque bene chi rimanda innanzitutto a Filone per spiegare Paolo: tutte queste accezioni convergono a comporre una variante giudaico-ellenistica di πολίτευμα, designante quell'ordinamento ideale celeste le cui liste civiche traggono da quelle del mondo la parte migliore del genere umano<sup>207</sup>.

Non sarebbe quindi pertinente vedere nel passo in oggetto una forma sociale calcata sull'altra macro-tipologia di πολίτευμα, l'associazione privata di cittadini della medesima origine residenti in città a loro straniere<sup>208</sup>, e magari proprio sui πολιτεύματα giudaici come corrispettivo in negativo della soluzione riaggregativa messianica<sup>209</sup>. Tuttavia ancora più discutibile è la propensione della critica a trasformare l'impero romano in una copia dell'ordinamento celeste e l'ἐκκλησία filippese in una sorta di “antenna” terrena della metropoli uranica<sup>210</sup>. Prescindendo ora dall'indebita associazione del concetto greco di πολίτευμα a quello romano di *colonia*, la principale difficoltà di questo tipo di esegesi è data dalla sua inidoneità a spiegare come una tale colonia possa risiedere «ἐν οὐρανοῖς», posto che la logica interna a una tale figurazione giuridico-amministrativa vorrebbe il πολίτευμα situato piuttosto a Filippi – ossia: in terra – e la (μητρο)πόλις di provenienza più propriamente disposte

<sup>206</sup> Di qui la calzante traduzione con «Bürgerrecht» di E. PETERSON, *Ekklesia*, cit., p. 28, e la «citizenship» di H.J. CADBURY, *The Book of Acts in History*, Black, London 1955, p. 82; G.D. FEE, *Paul's Letter to the Philippians*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, pp. 378-379.

<sup>207</sup> COSÌ A.T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo*, Paideia, Brescia 1985 (ed. or. Cambridge University Press, Cambridge 1981), pp. 165-166.

<sup>208</sup> COSÌ C. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, Paideia, Brescia 1994 (ed. or. Editions Universitaires, Fribourg 1982), vol. II, pp. 408-409.

<sup>209</sup> Klijn, persuaso che l'opposizione al vangelo paolino provenga da giudei non credenti in Cristo, ravvisa in effetti un contrasto tra le forme giuridiche da essi attivate in terra e quella istituita in cielo dai «santi» suoi seguaci: A.F.J. KLIJN, *Paul's Opponent in Philippians 3*, in «Novum Testamentum», 1965, n. 7, p. 283.

<sup>210</sup> Cfr. ad esempio M. DIBELIUS, *And die Thessalonicher I, II. An die Philipper*, Mohr, Tübingen 1937, p. 93; E. STAUFFER, *Die Theologie des Neuen Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart 1948, p. 278 nota 518; G.F. HAWTHORNE, *Philippians*, Word Books, Waco 1983, p. 170; G.B. CAIRD, *New Testament Theology*, Clarendon Press, Oxford 1994, p. 276.

«nei cieli»<sup>211</sup>: ciò rende insostenibile, se non a prezzo di una visibile forzatura del senso dell'enunciato<sup>212</sup>, l'ipotesi che Paolo alluda per contrasto al particolare statuto della città macedone, rifondata nel 42 a.e.v. in colonia militare romana.

Va detto ancora che la collocazione in cielo dei membri componenti il *πολίτευμα*, sin qui data per certa, è respinta sia da chi si limita a vedere in esso «la costituzione e il modello celeste che questo gruppo segue e in base a cui vive sulla terra», sia da chi più semplicemente ravvisa «nei cieli» il luogo da cui si attende la seconda venuta del Cristo<sup>213</sup>. D'altra parte, se i credenti davvero provengono «dai cieli», come mai dall'evento salvifico della discesa del Messia in terra non consegue un'esplicita risalita in cielo di chi lo confessa<sup>214</sup>?

La risposta a questa obiezione chiama in causa la dimensione escatologico-messianica del passo, la sua tensione verso il fine (e la fine), piuttosto che una presunta allusione all'origine "civica" dei santi: perché è appunto nel tempo di un'attesa messianica, condivisa da mittente e destinatari, che si iscrive il testo e che vanno compresi la sua strategia discorsiva e il suo specifico impianto categoriale. I credenti non sono cittadini celesti perché provengono dal cielo – «questo luogo mi è noto, qui ci sono già stato» –, ma perché lì attendono di insediarsi, avendo per fede maturato il diritto ad abitare una patria altra rispetto a quella in cui ora vivono, di accedere a dei diritti di cittadinanza diversi, di comporre un corpo civico differente da quello filippese, di osservare norme distinte, quando non antitetiche a quelle che regolano la loro attuale interazione sociale. Il ruolo dell'apostolo non è quindi quello di chi scongiura la rimozione di un'«antica patria»<sup>215</sup>, prevenendo l'alienazione dei suoi compatrioti da qualcosa di originario e di familiare, ma di chi orienta verso una comune destinazione civica. Questa, disponendo una realtà celeste di appartenenza, "scenarizza" anche un modo di essere, pensare e condursi sulla terra entro quelle peculiari formazioni sociali che sono le *ἐκκλησίαι*. Se il *Bürgerrecht* si acquisisce alla partenza, la redazione

<sup>211</sup> Come osservato già da H. STRATHMANN, *πόλις*, cit., col. 1327; si veda anche A.T. LINCOLN, *Paradiso*, cit., pp. 170-171.

<sup>212</sup> Del tipo «in cielo è la nostra capitale (*Reichshauptstadt*)»: E. STAUFFER, *Theologie des NT*, cit., p. 134. Un'eco da *communis patria* risuona debolmente nella «*Heimatlant*» di J. GNILKA, *Der Philipperbrief*, Herder, Freiburg im Breisgau 1968, p. 206. Quanto all'assai citata parafrasi di Dibelius - «Noi abbiamo la nostra patria in cielo e siamo qui sulla terra una colonia di cittadini celesti» -, essa non solo sovraccarica il significato di *πολίτευμα*, ma tradisce la tendenza a eccedere di molto la lettera del testo paolino per calcarla su quell'immagine di universalismo romano che vi si vorrebbe presunta (J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épitre aux Philippiens*, Gabalda, Paris 2005, p. 275).

<sup>213</sup> Per la prima interpretazione si rimanda a ivi, pp. 273 e 275. Per la seconda a J.H. ELLIOTT, *A Home*, cit., p. 45.

<sup>214</sup> J.-N. ALETTI, *Philippiens*, cit., p. 275.

<sup>215</sup> Si tratta, come nel caso del virgolettato precedente, di citazioni dalla fine del secondo capitolo di S. FREUD, *Il perturbante*, cit., p. 106.

della lettera e la sua ricezione si pongono tra la maturazione di tale diritto e il suo compiuto godimento, in un tempo di mezzo in cui la vita va in ogni suo aspetto pensata e condotta come se questo iato fosse già stato colmato, «come se»<sup>216</sup> al cielo si appartenesse già e la terra mostrasse ovunque il suo volto di realtà straniera. Celeste non è quindi solo la legislazione a cui i credenti sulla terra si attengono, o la «raffigurazione mitica»<sup>217</sup> del luogo da cui discenderà la salvezza, ma lo spazio virtuale in cui essi idealmente si muovono.

### 3.3.3.2. La «Gerusalemme di lassù» e il popolamento dei cieli

Una dominante nota escatologica differenzia quindi la soggettività straniera paolina dal suo parente prossimo filoniano. Entro una prospettiva cosmologica comune – l'opposizione cielo/terra come topologia della diade cittadinanza/estraneità – e una condivisa insistenza sul «qui e ora» di questa paradossale realtà – l'esperienza di questa tensione come costitutiva situazione di vita –, la matrice platonica foggia l'appartenenza del primo su un'*origine* perduta da riguadagnare: su un'ontologia. L'attesa parusica costituisce invece la seconda in rapporto a un *approdo* salvifico da conseguire rescindendo i nessi inerenti alla propria situazione originaria: cioè a un'escatologia. È questa variazione sul tema che bisogna registrare per spiegarsi l'apparizione degli enunciati da cui si è partiti, cioè *Efesini* 2, 19 e *1 Pietro* 2, 11. Una volta acquisito ciò che è sotteso – il posizionamento celeste della cittadinanza – a quanto è in entrambi esplicito – a) la cessazione dell'estraneità gentilica con relativo conseguimento della cittadinanza dei santi; b) il richiamo all'estraneità dei credenti come sollecitazione a una santa condotta di vita – non resta che introdurre il discorso su ciò che costituisce il punto di fuga del paradosso civico cristiano e che finora figura da pezzo mancante: la città.

Il *πολίτευμα* di *Filippesi* presuppone una città di cui tuttavia non fa menzione. Volgerlo in «città» consentirebbe di guadagnare in plasticità, perdendo tuttavia in aderenza rispetto al senso richiesto dal contesto, perché si finirebbe per trascurare il differenziale semantico tra *polis* e *πολίτευμα*. Dall'atto di trascrizione linguistica la città non deve riuscire troppo sbalzata dallo sfondo in cui è posta: il che non vuol dire che lo sfondo stesso si presenti spoglio – un *πολίτευμα* senza città – o indistinto – un *πολίτευμα* che non lascia intravedere alcuna città.

«Ditemi, voi che volete essere sotto la legge: non sentite forse cosa dice la legge? Sta scritto infatti che Abramo ebbe due figli, uno dalla schiava e uno dalla donna libera. Ma quello dalla schiava è nato secondo la carne; quello dalla donna libera, in virtù della promessa. Ora, tali cose sono dette per allegoria: le due donne infatti rappresentano le due Alleanze;

<sup>216</sup> Cfr. *1 Cor.* 7, 29-31.

<sup>217</sup> R. BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in *Kerygma und Mythos*, a cura di H.-W. BARTSCH, Herber Reich, Hamburg-Bergsted 1967, vol. I, pp. 15-48.

una, quella del monte Sinai, che genera nella schiavitù, rappresentata da Agar – il Sinai è un monte dell'Arabia; essa corrisponde alla Gerusalemme attuale (τῆ νῦν Ἱερουσαλήμ), che di fatto è schiava insieme ai suoi figli. Invece la Gerusalemme di lassù (ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ) è libera ed è la nostra madre»<sup>218</sup>.

Un πολίτευμα vuole sempre una città (e viceversa). Per questo è difficile supporre che i registri della cittadinanza superna di *Filippesi* non corrispondano a quelli della «Gerusalemme di lassù» di *Galati*. È il caso di pensare a un unico oggetto «città celeste» da entrambe disposto: se una è la nozione di πολίτευμα nei cieli, una sarà anche la polis che «lassù» lo organizza.

In conclusione, incrociate tutte queste evidenze testuali, si rende evidente come, diversamente dal πάροικος filoniano, questa prima variante messianica approntata dai credenti in Cristo non sia connessa ad alcuna matrice noetica della megalopoli terrena, bensì leghi la sua appartenenza a una città che escatologicamente si oppone alla sua controparte storica. Contrariamente alle Sion celesti di una certa apocalittica giudaica a venire, l'esistenza di questa Gerusalemme «libera» non conferma la centralità religiosa della «schiava», sanzionando piuttosto la condanna connessa all'intervenuta revoca del privilegio. Prima che lo spettacolo della Sion celeste di *2 Baruc* rifulga sulle macerie della città giudaica assediata e vinta, prima che Ezra se la ritrovi a fianco «nel campo dove nessuna casa fu mai costruita», prima che un veggente di nome Giovanni contempli la «nuova Gerusalemme (Ἱερουσαλήμ καινήν)» scendere dal «nuovo cielo»<sup>219</sup>, c'è forse ancora il tempo perché un ignoto giudeo credente in Cristo si appropri dell'espropriazione di Abramo e additi la sua παροικία a modello.

### 3.3.4. La Lettera agli Ebrei: utopia messianica e principio eterotopico

La *Lettera agli Ebrei*, lunga omelia di origine, destinazione e datazione incerte<sup>220</sup>, presenta la più compiuta e sofisticata messa a punto del tema in questione a opera del movimento messianico di I sec. e.v. Il punto di partenza è ancora una volta Abramo, che, chiamato da Dio, obbedì ai Suoi comandi, partì senza sapere dove andare e

<sup>218</sup> *Gal.* 4, 21-26. L'opposizione «ἄνω»/«νῦν» visualizza bene il contrasto, insieme spaziale e temporale, tra le due realtà.

<sup>219</sup> Rispettivamente: *2 Bar.* 4, 1-7; *4 Ezra* 10, 27. 50-54; *Apoc.* 21, 1-2.

<sup>220</sup> La datazione oscilla tra il 60 e il 90 e.v.: cfr. lo *status quaestionis* in A. STROBEL, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997 (ed. or. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991), pp. 17-26; C.R. KOESTER, *Hebrews*, Doubleday, New York 2001, pp. 41-63. Quanto alla provenienza, molto sembra dipendere dall'interpretazione della qualificazione finale dei mittenti come «quelli dall'Italia (οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας)» (*Heb.* 13, 24): la critica si divide fra chi intende l'espressione come individuante il luogo d'origine di credenti ora insediatisi altrove e chi pensa all'«Italia» come indicazione di residenza dei mittenti. Nel secondo caso il documento sarebbe dunque di provenienza italiana (romana?); altre ipotesi sono Gerusalemme e Alessandria.

«per fede soggiornò nella terra promessa come in una regione straniera (παρώκησεν εἰς γῆν τῆς ἐπαγγελίας ὡς ἀλλοτρίαν), abitando sotto le tende (ἐν σκηναῖς κατοικήσας), come anche Isacco e Giacobbe, coeredi della medesima promessa. Egli aspettava infatti la città (πόλιν) dalle salde fondamenta, il cui architetto e costruttore è Dio stesso»<sup>221</sup>.

Poi, onorata anche la fede di Sara, l'autore riassume:

«Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sopra la terra (ὅτι ξένοι καὶ παρεπίδημοὶ εἰσιν ἐπὶ τῆς γῆς). Chi dice così, infatti, dimostra di essere alla ricerca di una patria (πατρίδα). Se avessero pensato a quella da cui erano usciti, avrebbero avuto possibilità di ritornarvi; ora invece essi aspirano a una migliore, cioè a quella celeste (τοῦτ' ἔστιν ἐπουρανίου). Per questo Dio non disdegna di chiamarsi loro Dio: ha preparato infatti per loro una città»<sup>222</sup>.

Si esplicita qui finalmente, nell'intima coerenza dei suoi nessi costitutivi, un pensiero teologico e si delinea al tempo stesso un discorso "politologico" sinora intravisti soltanto tramite congiunzione di enunciati dispersi. Abramo e Sara solo in parte, Isacco e Giacobbe vita natural durante, consumarono le loro longeve esistenze da πάροικοι in Canaan<sup>223</sup>; lì morirono e, come ospiti in terra d'altri, furono sepolti. Il vocabolario socio-giuridico biblico – i patriarchi come *gērîm* – e la memoria culturale ebraica convengono nel rappresentare la vita delle prime generazioni di Israele come quella di emigrati dalla propria terra e di immigrati in (e migranti entro) paesi altrui: stando alla prospettiva teologica accolta in *Ebrei* 11, 9, gli abramiti furono stranieri nella terra destinata come «posse-ssso perenne» alla loro discendenza<sup>224</sup>. Si è detto della possibilità che una certa tradizione biblica avesse già inteso l'allogenia di Israele come corollario diretto della nozione di proprietà divina della terra, e di come Filone abbia specchiato in essa l'universale condizione umana di estraneità al creato, integrandovi il dato platonico dell'alienazione dell'anima. Tuttavia si è sinora omesso il fatto che lo stesso alessandrino ha costruito un intero trattato, il *De migratione Abrahami*, sulla corrispondenza allegorica tra l'essere razionale e il migrante, cogliendo nell'itinerario del capostipite da Ur a Sichem – dalla cosmolatria caldaica al faticoso approdo alla trascendenza in Canaan – il progredire intellettuale ed etico del sapiente verso la pienezza della conoscenza e della virtù<sup>225</sup>: la Canaan in cui lo spirito contemplativo può solo precariamente alloggiare (παρούκειν) prefigura il mondo noetico in cui gli è dato stabilmente abitare (κατοικεῖν)<sup>226</sup>.

<sup>221</sup> *Heb.* 11, 9-10.

<sup>222</sup> *Heb.* 11, 13-16.

<sup>223</sup> Vita da stranieri: *Gen.* 17, 8; 23, 4; 35, 27; 37, 1; ecc.; morte e sepoltura da stranieri: *Gen.* 23; 25, 8-11; 35, 29; 50.

<sup>224</sup> *Gen.* 17, 8.

<sup>225</sup> R. RADICE, *La migrazione di Abramo*, in *Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 1125.

<sup>226</sup> Il mandato divino di *Gen.* 26, 2-3 è così decrittato nel *De confusione linguarum*: «Non scendere in Egitto», cioè nella passione, «Abiterai stabilmente (κατοικήσον)



In *Ebrei 11* si registra un'ulteriore variazione sul tema<sup>227</sup>. Se la condizione di estraneità degli abramiti sulla terra non va connessa a una situazione di vita separata dal paese d'origine, «da cui erano usciti»<sup>228</sup>, è perché Carran o Ur dei Caldei sono ai loro occhi patrie inferiori rispetto a «quella celeste» cui anelano e dalla cui visione, raminghi in Canaan, si congedano al momento della morte: “meno-patrie”, patrie di second'ordine, patrie irrilevanti, di fatto “non-patrie”. Il rapporto tra le due categorie di πατρίς – terrena: qualsiasi; celeste: l'unica –, spostato qui su un piano escatologico irriducibile al nesso archetipale-mimetico posto da Filone tra gli ordini di realtà, configura una gerarchia di valore analoga a quella che l'alessandrino istituisce tra i due ordinamenti: in entrambi i casi l'affiliazione alla superiore cittadinanza del cielo è conseguibile solo previo congedo da ogni inferiore appartenenza terrena. L'esistenza va pensata come un cammino di perfezione da condursi dimorando sotto le tende.

Il confronto con la dottrina forense della *communis patria Roma*, con il suo postulato di una *patria civitatis* prioritaria, anteponibile in termini di attaccamento e dedizione alla *patria naturae*<sup>229</sup>, è altrettanto indicativo. Roma istituisce una relazione inclusiva con le provenienze “naturali” dei suoi cittadini, concepita su una geografia politica unitaria, il territorio a giurisdizione romana, e su una temporalità comune. La tensione oppositiva delle patrie di *Ebrei 11* nasce, al contrario, da una precisa spazializzazione – terra/cielo – e temporalizzazione – storia/*eschaton* – dell'alternativa teologico-storica da queste espressa: se la salvezza viene dal cielo e si compirà alla fine dei tempi, è al cielo che si deve guardare, è a questa fine che «dobbiamo consacrare [ogni] interess[e]», è con l'esemplare estraneità dei patriarchi che bisogna misurarsi per costituirsi come soggetti *ad interim*, a cavallo tra i tempi e tra i mondi<sup>230</sup>.

In questo testo, prodigo di informazioni, la patria celeste attesa dagli abramiti è identificata senza ambiguità con una città celeste, progettata ed edificata per loro da Dio: la πατρίς ἐπουρανίος è una *polis*. Non sorprenderà a questo punto sapere che, sempre in Filone, «una grande città

nella terra che io ti dirò – ossia nella saggezza invisibile e incorporea –; soggiornerai (παροίκει) in questa terra”, cioè nella sostanza visibile e sensibile. Ciò vien detto al fine di mostrare che il sapiente “soggiorna” (παροίκει) nel corpo sensibile come in terra straniera, e invece “abita stabilmente” (κατοικεῖ) nelle virtù intelleggibili come se fossero la sua patria» (FILONE, *Conf.* 81; trad. it. di R. RADICE, *La fusione delle lingue, Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 1065).

<sup>227</sup> Sull'«estrema vicinanza» di questo testo al «mondo ideativo teosofico» e all'esegesi scritturale di Filone di Alessandria ha insistito A. STROBEL, *Ebrei*, cit., pp. 21-25; cfr. anche C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux. Introduction*, Gabalda, Paris 1952, vol. I, pp. 39-91.

<sup>228</sup> Cfr. *Heb.* 11, 15.

<sup>229</sup> Roma è la sola appartenenza, prospetta Cicerone, «per la quale dobbiamo morire e alla quale dedicarci interamente e in cui porre tutti i nostri interessi e quasi consacrare» (CICERONE, *Leg.* II 5; trad. it di L. FERRERO, *Le leggi*, in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo Stato, Le leggi, I doveri*, a cura di ID. e N. ZORZETTI, UTET, Torino 1974, vol. I, p. 471).

<sup>230</sup> Questo stile di vita è additato ad esempio in *Heb.* 12, 1-2.



popolosa, molto felice» è quanto lo stesso Dio ha in serbo per Abramo nell'ingiungergli di lasciare Carran<sup>231</sup>. Come il «πολίτευμα celeste» e la «Gerusalemme di lassù», queste due città restano inaccessibili all'uomo sensibile a partire dai suoi dispositivi sensoriali ordinari. A distinguerle sono, oltre alle rispettive nature – una noetica, l'altra escatologico-messianica –, i relativi corpi civici e le cittadinanze:

«Voi infatti non vi siete accostati (προσεληλύθατε) a qualche cosa di tangibile e a un fuoco ardente, né a oscurità, tenebra, tempesta [...]. Voi vi siete invece accostati al monte Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste (πόλει Θεοῦ ζώντος, Ἱερουσαλήμ ἐπουρανί) e a miriadi di angeli in adunanza festosa e all'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli, al Dio giudice di tutti e agli spiriti dei giusti portati alla perfezione, al mediatore della nuova alleanza, Gesù, e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele»<sup>232</sup>.

Alla santità di Dio non ci si approssima più tramite teofanie terrene e terrifiche “modello Sinai”, bensì «accostandosi» alla città escatologica in «festosa adunanza» culturale, ingrossando dei registri che notificano un corpo civico composito e apparentemente non semplice da precisare. Oltre al «Dio giudice di tutti», al «mediatore della nuova alleanza» e alle «miriadi di angeli», i destinatari del testo si aggiungono infatti degli oscuri «primogeniti (πρωτοτόκων)»<sup>233</sup> e ai più accertabili «spiriti dei giusti portati alla perfezione», cioè agli antenati antidiluviani, ai patriarchi e ai campioni più diversi di Israele<sup>234</sup>: tutti costoro attendono gli ultimi e più vasti guadagni dell'opera redentrice di Cristo per l'inseguimento definitivo nella città futura (πόλιν [...] τὴν μέλλουσάν), per riscuotere il credito di una promessa rimasta inevasa in vita, ma che un'ostinata testimonianza di fede aveva loro garantito.

### **3.4. Abitare le eterotopie: fenomenologia della cittadinanza escatologica di II secolo**

Il senso complessivo del discorso sin qui svolto richiede al contempo di essere riassunto e arricchito di alcune ipotesi. Per cominciare, il dato di fondo può essere espresso in termini solidali alla prospettiva storico-religiosa e antropologico-politica di Marcel Gauchet: alla luce cioè dalla discontinuità che il messaggio dei credenti in Cristo segna rispetto alla ri-orientazione rivoluzionaria del religioso coincidente con il presunto «periodo assiale (*Achsenzeit*)» della storia universale<sup>235</sup>.

<sup>231</sup> FILONE, *Leg.* III 83.

<sup>232</sup> *Heb.* 12, 18 e 22-24.

<sup>233</sup> Cfr. F.F. BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*, Eerdmans, Grand Rapids 1964, pp. 376-377. Il significato dell'espressione si presentava oscuro già a E. PETERSON, *Ekklesia*, cit., p. 27.

<sup>234</sup> *Heb.* 11, 4-7 (Abele, Enoch, Noè); 11, 8-22 (Abramo, Isacco, Giacobbe, Sara); 11, 23-38 (Mosè, Raab, Gedeone, Barak, Sansone, Iefte, Davide, Samuele, ecc.).

<sup>235</sup> Non si esiterà dunque ad attingere dall'impianto categoriale e dal vocabolario gauchetiani: si veda M. GAUCHET, *Il disincanto*, cit., pp. 45 ss.

In rapporto alla metamorfosi dell'alterità religiosa che fa da sfondo al sincronico rivolgimento spirituale mondiale, postulato e descritto da Karl Jaspers, la novità del sentimento di estraneità rappresentato e tematizzato dai primi seguaci di Gesù non dipende dall'aver trasferito il «punto di applicazione della divisione religiosa», che prima passava tra l'ordine umano (visibile) e il suo fondamento (invisibile), all'interno dell'uomo – principio di interiorità – e nel cuore stesso dell'essere – principio di trascendenza: cioè dall'aver disposto una via interiore d'accesso a quest'ordine altro e più alto di realtà e dall'aver elaborato una struttura ontologica a base dualista dove l'altro diviene il «Totalmente-Altro». Non consiste, in fondo, nemmeno nell'aver assimilato il mondo sensibile a una «forma inferiore e degradata del primo», o nell'aver «ristrutturato la norma di esistenza» per esigenze di comunicazione col «supremo centro di significato». Tutto questo configura una scena preesistente all'attivazione del dispositivo messianico dei seguaci di Gesù. La peculiarità che esso condivide con l'intera galassia spirituale gnostica sta piuttosto nell'aver radicalizzato «la pressione imperativa degli esseri su se stessi in funzione dell'ordine altro di realtà» nei termini di un'indisponibilità esistenziale e sociale alle forme ordinarie di appartenenza a questo mondo; consiste nell'aver costruito dei soggetti sull'assunzione coerente di questa antitesi e nell'averne orientato l'esistere per il periodo che immediatamente precede la sutura e la trasfigurazione messianica dei due mondi.

Una volta chiarito questo, risulta più agevole comprendere tre cose. La prima è che, per certi credenti in Cristo, πόλεις e κοσμόπολις del tempo sono transitabili e vivibili solo da stranieri. Se è vero che l'abitare è il «tratto fondamentale» dell'essere e che una città, come una casa, è abitabile solo nella misura in cui accorda uno spazio di senso<sup>236</sup>, si può dire che questi stranieri non abitino, piuttosto *alloggino* nei luoghi in essa edificati: mai si accomodano, cioè prendono posto negli spazi da questi disposti. Appartenente a un mondo organizzato attorno a un centro altro di riferimento ed estraneo allo spazio di significati irradiato dalla realtà che lo ospita, questo seguace di Gesù vive, nelle città del mondo come nella città-mondo, in un inabitabile altrove cosmico dell'*Umwelt* celeste in cui solo può dirsi “presso di sé”<sup>237</sup>.

In secondo luogo, la città celeste si presenta come un'*utopia* nel senso anche foucaultiano di uno *spazio* privo di un *luogo* reale<sup>238</sup>. È senz'altro

<sup>236</sup> Cfr. M. HEIDEGGER, *Costruire, abitare, pensare*, in Id., *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 96-108 (ed. or. in *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Tübingen 1954, pp. 145-162).

<sup>237</sup> Al solo pensare questo spazio egli vi si appressa, perché è «essenziale» all'atto stesso con cui questo straniero pensa al suo mondo lassù, e si pensa esistente quaggiù, il fatto che egli «abbracci l'intera distanza» che lo separa da esso, la «occupi» e la «percorra» (ivi, pp. 104-105).

<sup>238</sup> Si veda M. FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., pp. 19-32. In senso non foucaultiano, ma piuttosto dipendente dalla distinzione topologica introdotta da Jonathan Z. Smith tra «locative» e «utopian religions», il carattere utopico e non “atopico” di questo genere di altrove è stato recentemente riproposto da A. KLOSTERGAARD PETERSEN, *Attaining Divine Perfection through Different Forms of Imitation*, in «Numen», 2013, n. 60, p. 27.

uno spazio, perché tra le sue parti, sottomesse alla stessa regola, sussiste una distanza misurabile («στάδιον»)<sup>239</sup>, altrimenti l'angelo dell'*Apocalisse* non potrebbe misurarla tutta, perimetro, porte e mura, con la medesima canna d'oro<sup>240</sup>. Non è un luogo reale e non lo sarà finché non si farà insediare e conoscere dall'interno: Paolo la evoca e forse ha modo di scorgerla quando viene «rapito fino al terzo cielo», Giovanni la contempla e la descrive restandone fuori, Abramo e i suoi la vedono e la salutano da lontano, come loro tutti i credenti l'attendono senza poterla ancora concretamente *habitare*<sup>241</sup>. È un'utopia, infine, perché le è proprio il principio u-topico di contestazione del reale immediato e funziona da «messaggio di consolazione che trascende messianicamente ciò che oggi è precluso»<sup>242</sup>.

Ebbene – terza e ultima considerazione – dentro le città inabitabili gli spazi fisici e sociali occupati e costruiti dai credenti sono modellati a immagine e somiglianza di questo Altrove. Si tratta di «luoghi assolutamente altri», «eterotopie» appunto, nell'accezione ancora foucaultiana di luoghi concreti e localizzabili nella società in cui l'Altrove, ritrovandosi nel Qui, lo nega nel momento in cui rivela un altro possibile e alternativo orizzonte di senso. Nello spazio reale della società, l'eterotopia-ἑτεροτοπία introduce, in modo ben più disperato e inquietante, lo stesso principio di contestazione dell'esistente che fonda lo spazio (ancora) irreal, anestetizzante e consolatorio dell'utopia celeste<sup>243</sup>:

«Ci sono anche, e ciò probabilmente in ogni cultura come in ogni civiltà, dei luoghi reali, dei luoghi effettivi, dei luoghi che appaiono delineati nell'istituzione stessa della società, e che costituiscono una sorta di contro-luoghi, specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali che si trovano all'interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzabili. Questi luoghi, che sono assolutamente altro da tutti i luoghi che li riflettono e di cui parlano, li denominerò, in opposizione alle utopie, eterotopie»<sup>244</sup>.

### 3.4.1. Πάροιχοι e parrocchiani tra insidie mondane e tentazioni ontologiche

Quella che, alla luce di queste ultime acquisizioni teoriche, è per certi versi approssimabile a una lettura “eterotopologica” delle origini cristia-

<sup>239</sup> Cfr. F. FARINELLI, *Geografia*, cit., p. 11, ma il tema è ancora heideggeriano: cfr. M. HEIDEGGER, *Costruire*, cit., p. 103.

<sup>240</sup> *Apoc.* 21, 15.

<sup>241</sup> Cfr. *Gal.* 4, 26; *2 Cor.* 12, 2; *Apoc.* 21, 10; *Heb.* 11, 13 e 13, 14.

<sup>242</sup> S. VACCARO, *Introduzione* a M. FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., p. 15.

<sup>243</sup> È proprio di alcune eterotopie – Foucault fa l'esempio del cimitero in ivi. p. 28 – essere anche «eterocronie»: le ἑτεροτοπίαι, mettendo in scena la città celeste dove essa non è e al tempo in cui essa non è ancora, non rinviano solo a un contro-luogo, ma anche a un contro-tempo quali luogo e tempo assolutamente altri.

<sup>244</sup> M. FOUCAULT, *Spazi altri*, cit., pp. 23-24.

ne deve ripartire da Roma. Elaborata nello stesso ambiente che ha visto per la prima volta descrivere i credenti in Cristo come stranieri al mondo (*Prima lettera di Pietro*), la già menzionata *Prima lettera di Clemente ai Corinzi* è a sua volta il primo testo in cui un'ἐκκλησία locale applica a se stessa la metafora socio-religiosa in questione. Subito, nell'indirizzo:

«La chiesa di Dio che vive da straniera (ἡ παροικοῦσα) a Roma alla chiesa di Dio che vive da straniera (τῆ παροικούση) a Corinto»<sup>245</sup>.

Con identica formula, dieci o vent'anni dopo (107-117 e.v.), il vescovo di Smirne Policarpo saluta la chiesa di Filippi<sup>246</sup>. Mezzo secolo più tardi (167 ca.), ritroviamo la stessa espressione nella lettera con cui la chiesa smirnea informa quella di Filomelio del martirio dell'amato vescovo:

«La chiesa di Dio che risiede da straniera (ἡ παροικοῦσα) a Smirne alla chiesa di Dio che risiede da straniera (τῆ παροικούση) a Filomelio e a tutte le parrocchie in ogni luogo della chiesa santa e universale (πάσαις [...] τῆς ἀγίας καὶ καθολικῆς ἐκκλησίας παροικίαις)»<sup>247</sup>.

Nel segnalare lo slittamento semantico sotteso all'uso plurale del termine – παροικίαι come sinonimo di ἐκκλησίαι –, e il progressivo consolidamento di un'accezione tecnica così lontana dal suo significato di partenza<sup>248</sup>, si rileva al contempo che παροικία non ha ancora perso «la sua connotazione escatologica originaria»<sup>249</sup>. Non è ancora del tutto varcata la soglia storico-concettuale che, trasformando la παροικία in parrocchia, trasfigura anche l'immagine eterea dello straniero al mondo nella sagoma densamente mondana del parrocchiano. Si possono fornire almeno tre esempi di tenuta escatologica della παροικία, risalenti allo stesso periodo (metà - fine II sec. e.v.) in cui cominciano a porsi le basi per la sua “parrocchializzazione”.

Nel *Pastore di Erma*, un'apocalisse parenetica<sup>250</sup> uscita dagli ambienti del rigorismo etico-penitenziale romano, quella tensione escatologica che a molti è parsa pura *factio* funzionale alle urgenze pastorali del testo è, almeno sulla carta, molto alta. Siamo tra il 140 e il 150 e.v. e la prima parabola esposta dal Pastore inizia così:

<sup>245</sup> *1 Clem. Praef.* (trad. it. p. 181).

<sup>246</sup> POLICARPO, *Phil. Praef.*

<sup>247</sup> *Mart. Pol. Praef.* (trad. mia). Elliott insiste a identificare i credenti romani e corinzi della *Prima Clementis* con degli immigrati reali, rinunciando – a quanto pare – solo di fronte al carattere formulare che l'espressione assume nell'epistola di Policarpo (J.H. ELLIOTT, *1 Peter*, cit., pp. 482-483).

<sup>248</sup> Si veda il passaggio di una perduta lettera di Ireneo sulla questione pasquale, in cui si racconta di una serie di «presbiteri» a capo della chiesa romana che, benché non osservassero il quattordicesimo giorno, «non furono meno in pace con coloro che provenivano da parrocchie (τοις ἀπὸ τῶν παροικιών) nelle quali esso veniva osservato» (IRENEO: in EUSEBIO DI CESAREA, *Hist. ecl.* V 24, 14; trad. mia).

<sup>249</sup> R. CANTALAMESSA, *Polis*, cit., p. 74.

<sup>250</sup> Per la disputata questione sul genere letterario si veda M.B. DURANTE MANGONI, *Erma. Il Pastore*, EDB, Bologna 2003, pp. 13-17.

«Voi servi di Dio, dice, sapete di abitare in terra straniera (ὅτι ἐπὶ ξένης κατοικεῖτε): perché la vostra città è lontana da questa città; se dunque conoscete, dice, la vostra città, nella quale state per abitare, perché vi preparate qui campi e apparati sontuosi e costruzioni e abitazioni superflue? Chi prepara queste cose in questa città non attende di ritornare nella propria città»<sup>251</sup>.

L'appello alla "seconda conversione" maturato nei milieu profetici della chiesa petrina, rivolto a un contesto ecclesiale blandito dal secolo e reso escatologicamente tiepido dal ritardo della parusia, è un luogo retorico propizio perché si determinino le conseguenze pratiche – ovvero, socio-economiche, oltre che etiche – della coscienza di essere estranei al mondo: esiste, per il profeta, un principio di mutua esclusione tra il gesto cumulativo di beni mobili e immobili e la consapevolezza della precarietà che deriva dall'appartenenza alla patria celeste. La cura per il mondo, oggettivata in un *ethos* acquisitivo che si esprime nell'accumulo socialmente irresponsabile di sostanze materiali, smentisce la fede nella sua caducità, che chiama a disporre dello stretto necessario e a redistribuire tra i poveri l'eccedente. Il credente agiato è atteso a una scelta di campo definitiva che si gioca su un crinale più dolce di quello che separa ricchezza e povertà, ma che in ultimo decide dei referenti effettivi della sua estraneità/cittadinanza.

I termini economico-sociali dell'antitesi tra radicamento nel mondo e sua rinuncia configurano un classico tema da secondo secolo. L'«epoca notevolmente capitalistica dell'impero romano»<sup>252</sup> e la dilazione *sine die* dell'evento connesso alla sua conclusione storica lanciano una sfida esiziale all'aderenza di vita e di pensiero dei credenti all'orizzonte escatologico aperto dall'annuncio del Cristo. Gli effetti di una crescente "secolarizzazione" vengono problematizzati. Che l'impegno profuso nella *spazializzazione* geografica e sociale del messaggio non compensi ancora la mancata *temporalizzazione* del mittente<sup>253</sup> è qualcosa che una persistente raffigurazione topologica del conflitto tra i valori morali e sociali espressi dai due «eoni nemici»<sup>254</sup> testimonia con chiarezza. Essa si ritrova ancora, a cavallo del secolo (130-160), nel testo tramandato come *Seconda lettera di Clemente ai Corinzi*, proveniente da un luogo inaccertabile dell'allora geografia ecclesiastica:

«Perciò, fratelli, facciamo la volontà di Colui che ci ha chiamati e abbandoniamo la dimora di questo mondo (καταλείψαντες τὴν παροικίαν

<sup>251</sup> ERMA, *Sim.* 1, 1-2 (trad. it. di M.B. DURANTE MANGONI, *Erma*, cit., p. 133).

<sup>252</sup> S. MAZZARINO, *L'impero romano*, Laterza, Roma 1988, vol. I, p. 312.

<sup>253</sup> Secondo quella connessione tra fallimento profetico e zelo missionario dimostrata dai teorici della «dissonanza cognitiva»: L. FESTINGER, H.W. RIECKEN, S. SCHACHTER, *Quando la profezia non si avvera*, Il Mulino, Bologna 2012 (ed. or. Harper & Row, New York 1956). Per la sua applicazione al movimento dei primi seguaci di Gesù si veda già J.G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1975, pp. 37-57.

<sup>254</sup> 2 *Clem.* 6, 3.

τοῦ κόσμου τούτου) senza temere di uscirne [...] Sappiate, fratelli, che la dimora della nostra carne in questo mondo (ἢ ἐπιδημία ἢ ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ τῆς σαρκὸς ταύτης) è breve e di poca durata, mentre la promessa del Cristo è grande e meravigliosa, come pure il riposo del regno futuro e della vita eterna»<sup>255</sup>.

Non sorprende, infine, ritrovare lo stesso motivo laddove, lungi dall'essere fallita, la profezia si vuole inverata nello «scorrere»<sup>256</sup> dello Spirito sopra una triade di entusiasti, operanti nella seconda metà del secolo nel cuore dell'Anatolia romana. L'annuncio della venuta della Gerusalemme celeste risuona nel Tertulliano montanista con una performatività tale da richiedere un confacente rigore nell'atteggiamento etico-disciplinare e nella prassi testimoniale cristiani<sup>257</sup>: cessare di guardarsi *attorno* e tornare a guardare *in alto*; guardare con rinnovata fiducia al *tempo*, abbandonando quei comportamenti e quelle pratiche che hanno reso il messaggio cristico più che altro compatibile con lo *spazio*. Ecco che allora, nel *De corona*, il rifiuto temerario di indossare l'«inutile corona» da parte di un soldato montanista incontra la preoccupata riprovazione di commilitoni cristiani che mormorano da pagani<sup>258</sup>, ma è celebrato da Tertulliano perché coerente con l'unica interpretazione lecita di un condursi cristiano nel mondo. Che il «popolino» si coroni pure a festa,

«ma tu, straniero in questo mondo e cittadino della celeste città di Gerusalemme (*peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem*) – “la nostra cittadinanza, dice l'Apostolo, è nei cieli (*noster [...] municipatus in caelis*)” – hai i tuoi titoli di nobiltà, hai un tuo calendario di ricorrenze religiose, tu non hai nulla a che fare con le gioie del mondo, anzi devi proprio fare il contrario di quello che il mondo fa»<sup>259</sup>.

L'esperienza cristiana è il “negativo del mondo”. La catena esegetica mostra bene come, almeno per i seguaci della Nuova Profezia, il “positivo cosmico” sia tornato prossimo alla consunzione. Eppure per quanto

<sup>255</sup> 2 *Clem.* 5, 1 e 5 (trad. it. di G. BOSIO, *Seconda di Clemente ai Corinti*, in *Id.*, *I padri apostolici. Dottrina degli apostoli, San Clemente Romano, Lettera di Barnaba*, SEI, Torino 1958, vol. I, pp. 226 e 228). La corrispondenza terminologica suggerisce di ricordare che «soggiorno di uno straniero (ξένου ἐπιδημία)» sarà il modo in cui, di lì a non molto, l'imperatore filosofo definirà l'unica possibilità di esistenza personale da lui concepita (MARCO AURELIO II 17). Ciò non toglie che, alle sue orecchie, il riferimento a un'ἐπιδημία *della carne*, e non *nella carne*, sarebbe suonato come un'oscena scempiaggine.

<sup>256</sup> «Ecco: l'uomo è come una lira e io vi scorro sopra (ἐφίπταμαι) come un plettro» (MONTANO: in EPIFANIO, *Pan.* 48, 4, 1).

<sup>257</sup> Più che un concreto trasferimento a Pepuza (Frigia): sulla discussa questione del silenzio tertulliano circa la discesa della Gerusalemme celeste a Pepuza si veda CH. TREVETT, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 98.

<sup>258</sup> TERTULLIANO, *Cor.* 1, 1-4.

<sup>259</sup> *Cor.* 13, 4 (trad. it. di F. RUGGIERO, *Tertulliano. De corona*, Arnoldo Mondadori, Milano 1992, p. 49).



diffusa sia, nella seconda metà del secolo, la fede in un imminente avviciamento eonico<sup>260</sup>, il gioco di verità che in tutti questi enunciati ha luogo resta pur sempre quello dei primi seguaci di Gesù: si tratta di costituire e disporre dei soggetti nello spazio coercitivo esistente tra «l'obbligo di riconoscere una certa consistenza a questo mondo e il legittimo rifiuto di adattarvisi»<sup>261</sup>.

Da questo punto di vista solo il "grande rifiuto" gnostico di un creato demonico può liberare il soggetto da questa coazione, sviluppando un'idea di estraneità ontologica radicale che opera diversamente dai dispositivi "politico-logici" platonico e messianico. L'irriducibilità del «senso di alienazione» gnostico all'auto-esperienza propria degli "psichici" non può essere restituita meglio che con le parole di Clemente Alessandrino, quando rimprovera a Basilide di aver sovrainterpretato il senso della *παροικία-παρεπιδημία* di Abramo:

«"Un estraneo", dice [Abramo ai figli di Het], "in questa terra io sono, un ospite di passaggio fra voi". Di qui Basilide ha preso lo spunto per definire "stranieri" (ξένην) gli eletti del mondo, come se fossero per natura sopramondani. Ma la cosa non sta così: tutto è di un solo Dio e non c'è nessuno la cui natura *sia* straniera al mondo (οὐκ ἄν τις εἴη φύσει τοῦ κόσμου ξένος), poiché una è la sostanza e uno è Dio. Piuttosto l'eletto *si comporta come* straniero (ὁ ἐκλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται), sapendo che tutto come è stato acquistato così va perduto»<sup>262</sup>.

La realizzazione mimetica del mondo sensibile a partire dal noetico instaura un rapporto gerarchico tra livelli di essere accordati dal medesimo principio di valore, mentre il riconoscimento delle peripezie dell'anima configura una gerarchia delle appartenenze che tiene conto dell'esteriorità sovramondana dello specifico umano: questa è la *παροικία* platonico-filoniana. Per contro, la consumazione escatologica della creazione divina chiama le creature a una scelta di campo che mette drammaticamente in tensione vocazione all'invisibile e solidarietà ontologica col visibile: è la *παροικία* messianica. Rispetto a tutto ciò, la riconduzione gnostica della cosmogonia e dell'antropogonia psico-fisica al «negativo di conoscenza»<sup>263</sup> di potenze mediocri e altre da Dio apre un divario sostanziale e valoriale inedito tra la parte spirituale, immortale e divina dell'uomo e la realtà materiale, caduca e demonica che la incatena: dove non c'è passaggio – anche dissipativo – di sostanza, né trasferimento di valore tra gli ordini di realtà<sup>264</sup>, l'estraneità di chi sa di provenire da una regione dell'essere che non abita e di dimorare dove un divino a lui consustanziale non governa

<sup>260</sup> Cfr. C.E. Hill, *Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*, Clarendon Press, Oxford 1992.

<sup>261</sup> M. GAUCHET, *Il disincanto*, cit., p. 94.

<sup>262</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV 26, 165, 3-4 (trad. it. p. 534).

<sup>263</sup> H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., p. 342.

<sup>264</sup> Dove cioè il superiore non è principio «fontale» dell'inferiore: così U. BIANCHI, *Le origini*, cit., p. 5.



si fa assoluta. Gettato in un mondo e recluso in un corpo che sono per lui «spietate topi(e)»<sup>265</sup>, lo gnostico è un *alienus* che si porta da *civis*: è come un «abitante di Sirio» che per una catastrofe astrale atemporale su Sirio non ha mai abitato.

### 3.4.2. *La solitudine degli interi: riflessioni sul difetto aggregativo dell'esperienza fondamentale gnostica*

Non sarebbe lecito avviarsi alla conclusione di questo capitolo senza soffermarsi su quella sezione eterogenea della «fungaia»<sup>266</sup> gnostica di II-III e.v. che, specialmente dopo il Colloquio di Messina e prima delle obiezioni decostruzioniste, si usava designare come “gnosticismo cristiano”. L'alterità ontologica al mondo è lo stigma dottrinale della gnosi tardoantica e nell'essenza dell'atteggiamento che da questo riconoscimento deriva, cioè nel suo anticosmismo, va colto il dato caratterizzante la sua «*Grund-Erlebnis*»<sup>267</sup>. Prese le distanze dalla troppo conseguente opposizione jonasiana tra ottimismo cosmologico greco e pessimismo cosmo-antropologico gnostico, dismessa la diagnosi spengleriana di emersione storica del fenomeno e ridimensionata così l'eccedenza fenomenologica dell'«esperienza fondamentale» gnostica rispetto alle manifestazioni letterarie degli gnostici stessi<sup>268</sup>, colui che possiede la gnosi rimane – in ogni caso e fondamentalmente – un “uomo in rivolta” contro un'idea di mondo che trae sostanza, valore e normatività da un principio superiore di Bene<sup>269</sup>.

Non stupisce quindi che la parola “straniero” intepreti nel vocabolario multilingue gnostico il ruolo di parola-simbolo, che conosca uno scalare approfondimento di senso e una parallela «trasformazione del suo valore affettivo» col progredire della riflessione gnostica<sup>270</sup> e che, entro un immaginario mitologico comune, diverse figure ricorrano connesse a questo elemento semantico<sup>271</sup>. Eppure una seria difficoltà

<sup>265</sup> M. Foucault, *Il corpo utopico*, in Id., *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli 2006 (ed. or. *Le corps utopique*, in *Die Heterotopien/Der utopische Körper*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2005), p. 31.

<sup>266</sup> Ireneo, *Haer.* I 29, 1.

<sup>267</sup> H. JONAS, *Gnosis*, cit., vol. I, p. 97; H.-C. PUECH, *La Gnosi e il tempo*, in Id., *Sulle tracce della Gnosi*, Adelphi, Milano 1985 (ed. or. Gallimard, Paris 1978, vol. I), p. 234.

<sup>268</sup> Cfr. M. SIMONETTI, *Presentazione* di H. JONAS, *Lo gnosticismo*, cit., pp. 12-15; K. RUDOLPH, *La gnosi*, cit., p. 74.

<sup>269</sup> È questa idea (generalissima) di *kosmos*, ossia di universo *a deo* ordinato che, al di là delle differenti sistematizzazioni teoriche e sfumature emotive, unisce Platone e Marco Aurelio, Crisippo e Cicerone, Filone e Paolo, opponendoli tutti all'idea sì di ordine, ma spoglio di spirito e vuoto di divinità forse già di alcuni giudei enochici – i gruppi antisadociti di *I Enoch* –, dell'ermetismo “dualistico” – quello di *Poimàndres* e del tredicesimo trattato del *Corpus Hermeticum* –, dei sethiani, di Basilide, Valentino e Mani.

<sup>270</sup> H.-C. PUECH, *La Gnosi*, cit., pp. 235-236.

<sup>271</sup> Il Dio contro- e trans-mondano: NHC IV 2, 50, 21 (*allogenēs*); l'Inviato celeste: NHC V 4, 51, 7-8 (*pišmmo*); NHC VI 1, 3, 10-11 (*šmmo*); NHC VIII 2, 139, 21

teorica genera dalla trattazione, in questa sede, dell'estraneità ontologica degli gnostici credenti in Cristo di II sec. e.v. Il problema della possibilità di inferenza di una qualche forma di identità sociale dal *proprium* dell'esperienza esistenziale gnostica non è problema da poco: ne va della pertinenza del dato storico-religioso in rapporto all'oggetto di studio della ricerca.

La Gerusalemme celeste dei testi precedenti è una città fatta di cittadini, cioè di con-cittadini. Questa affermazione denota qualcosa di più che un amore per le tautologie, ossia che

- a) quella con-cittadinanza superna rappresenta una forma escatologica dell'identità sociale di coloro che, sulla terra e nelle loro città, sono stranieri;
- b) con "stranieri" si deve intendere non una semplice qualità condivisa da singole persone – come intelligenza, simpatia, bellezza, ecc. –, ma una collettività radunata secondo lo stesso principio simbolico all'opera, ad esempio, nel termine collettivo "popolo"<sup>272</sup>.

Alla *con-cittadinanza* celeste dei cristiani non gnostici si può guardare come al modo in cui, nel passaggio da un eone all'altro, si riaggrega il dato già socialmente identitario della *co-estraneità* terrena.

Venendo agli gnostici, l'esistenza di un mitema comune sulla «raccolta» di tutte le «membra» o di tutte le alienate particole di luce – dunque su una con-cittadinanza pleromatica degli eletti –, farebbe pensare a una simmetrica co-estraneità in terra. Eppure, per quanto orientata alla restaurazione e redenzione perfetta della pienezza noetica, la condizione di alterità al mondo, come realizzata dallo spirituale al momento del ri-sveglio, non sembra aprirsi a una dimensione plurale. Questo non certo perché il risveglio gnostico provveda di un «io a bassa motivazione»<sup>273</sup>; anzi, al contrario, come trent'anni fa segnalava Henri-Charles Puech:

«lo gnostico tende a riferire ogni cosa a se stesso e alla propria savezza personale; tanto vale definire il suo atteggiamento "egoistico", se vogliamo, o "egocentrico" comunque "individualistico" [...] Diventato, o ridiventato, quello che è, dopo essersi "raccolto", "riunito", recuperato in se stesso, ogni gnostico si è ritrovato e si possiede nell'unità e nella pienezza del proprio essere singolare e distinto: egli è e si proclama "perfetto" o, per usare il termine equivalente adottato dal *Vangelo secondo Tommaso*, si con-

(*oušmmo*); NHC XII 2, 53, 27 (*ἑnšmmo*); CLEMENTE ALESSANDRINO, *Exc.* 74, 2 (Ξένοσ); la vita e il soggiorno gnostici nel mondo, nel corpo, nella "grande chiesa": NHC I 2, 11, 24 (la comunità ecclesiale come dimora, *kōe*); NHC VIII 2, 134, 24 (corpo e mondo come luogo di residenza, *pima ἑnšōpe*); NHC XI 1, 6, 30 (corpo è *pandokeion*); lo gnostico medesimo: NHC I 2, 11, 17 (*šmmaei*); NHC III 5, 134, 22 (*oušmmo*); NHC V 4, 55, 16 (*šmmo*); NHC VI 1, 3, 7 (*šmmo*); 5, 11; *At. Thom.* 109, 19. 20. 31; Clemente Alessandrino, *Strom.* IV 26, 165 (Ξένον).

<sup>272</sup> E che non è operante, ad esempio, nel termine "belli", nemmeno tra i partecipanti a un concorso di bellezza...

<sup>273</sup> P. SLOTERDIJK, *Il furore di Dio. Sul conflitto dei tre monoteismi*, Raffaello Cortina, Milano 2008 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007), p. 31.

sidera e si presenta come un *monakhos*, un individuo non solo affrancato dalle schiavitù “mondane”, sociali o carnali, “solo”, “isolato”, “solitario”, ma, ancor più, interiormente “unificato”, ricondotto a sé e all’unità, in qualche modo ‘unico’<sup>274</sup>.

Il problema, per come lo vedeva Puech, investiva il coté sociale del fenomeno, come se la gnosi conferisse un “Io” così altamente “motivato” da non poter essere condiviso. Dieci anni prima, peraltro, Paul Zweig aveva rintracciato proprio nella gnosi tardoantica la prima rinascita di Narciso nella storia della coscienza occidentale, individuando nel suo eccesso di orgoglio spirituale un’espressione inaudita di resistenza al sociale e di rifiuto sovversivo dell’anelito comunitario<sup>275</sup>. Nei decenni successivi, in ambito sia cattolico sia protestante, un duro attacco venne sferrato alle derive “gnostiche” delle rispettive teologie progressiste, volendo marchiare con quello stigma la loro propensione a confondere soteriologia sacra e cura narcisistica del Sé<sup>276</sup>. Queste e altre posizioni, nella diversità delle loro matrici, condividono la stessa idea di un’antropologia monadica dello gnostico, concepito come un’«Unità» singolare e distinta, integra e “convessa” in rapporto ad altre «Unità» omologhe<sup>277</sup>: unità così pensate soggiornerebbero monadicamente nell’intermezzo storico e mondano tra due atemporalità Unità pleromatiche.

La prospettiva che qui si assume è meno radicale. Riconoscere che «qui abbiamo a che fare con dei singoli»<sup>278</sup> non equivale né a escludere *tout court* dalla grammatica gnostica la dimensione del “noi”, né a contestare sistematicamente al “noi” gnostico lo statuto di soggetto operante al di sopra e al di là di atomici “io”<sup>279</sup>. Significa però ammettere che, ad esempio, dalla celebre formula valentiniana sull’essenza della gnosi – «Ciò che libera è la conoscenza di chi eravamo, di che cosa siamo diventati, di dove eravamo, dove siamo stati gettati, verso dove ci

<sup>274</sup> H.-C. PUECH, *La Gnosi*, cit., pp. 23-24.

<sup>275</sup> P. ZWEIG, *L’eresia dell’amore di sé. Storia dell’individualismo sovversivo nella cultura occidentale*, Feltrinelli, Milano 1984 (ed. or. Princeton University Press, Princeton 1968), pp. 17-33.

<sup>276</sup> G. FILORAMO, *L’attesa*, cit., pp. 17-18.

<sup>277</sup> Cfr. NHC I, 3, 24, 20-26; 34, 29 ss.; *Th.* 4, 3; 16, 4; 22, 5; 23, 2; 49, 1; 75; NHC III, 5, 120, 26; 121, 18; NHC XIII, 1, 35, 30-32; *Act. Thom.* 112; ecc.

<sup>278</sup> Come fa Filoramo in riferimento a un testo in questo senso eloquentissimo quale *l’Inno della perla*: «Qui non abbiamo a che fare, come nel caso della *civitas peregrina*, con una comunità che soggiorna temporaneamente in uno Stato [...] Qui abbiamo a che fare con dei singoli. C’è dunque una concezione più antropologico-individualistica» (G. FILORAMO, *Civitas peregrina*, cit., pp. 51-52; corsivo nel testo).

<sup>279</sup> Non si vogliono in nessun modo contraddire i seguenti dati di fatto: a) gli gnostici fondarono e organizzarono delle “scuole”; b) gli avversari li percepivano e li rappresentavano come “gruppi”; c) sono documentate diverse modalità di autodesignazione collettiva; d) siamo a conoscenza di mitemi “comunitari” gnostici, come quello della “raccolta delle membra”.

affrettiamo, da dove siamo redenti»<sup>280</sup> – non è possibile stabilire se il ricorso alla prima persona plurale – ἡμεν, γεγόναμεν, ἐνεβλήθημεν, σπεύδομε, λυτρούμεθα – notifici solo la consapevolezza della condizione comune di eletti, in virtù della compartecipazione elitaria di alcuni dati essenziali, o anche una chiara coscienza di gruppo, e dunque una soggettività sociale identificata dalla co-attribuzione di quei medesimi dati.

Una risposta può venire solo dalla specifica forma simbolica che questo “noi” volta per volta assume. In questo caso sembra che il differenziale ontologico di ogni singolo gnostico, allorchè è semanticamente mediato dall’idea di straniero, resti inaggregato, cioè trattenuto al di qua della possibilità di una soggettività plurale: non disponga e non componga un “io sociale” a cifra ontologica. Se ciò è vero, condensare la risposta gnostica alle varianti più diverse dei quesiti esistenziali posti nella *Lettera di Pietro a Filippo* – «Come siamo trattenuti in questa dimora? Come siamo venuti in questo luogo?»<sup>281</sup> – in un «noi sappiamo che vi siamo venuti e che siamo qui trattenuti da stranieri» significa formulare la consapevolezza di una condivisione di estraneità, il cui *non sequitur* è giustappunto l’accesso a una identificazione straniera di gruppo. Questo straniero sa di essere «unico», cioè di costituire, “uno-con-se-stesso”, un’*unità* straniera, benchè parimenti sappia di non essere l’unico straniero, ovvero di non poter rivendicare l’unicità dell’allogenia.

### 3.4.3. L’“extra-dinanza” che tiene insieme il mondo: l’A Diogneto e l’apertura delle eteroropie

L’indisponibilità del dato qualificante l’esperienza esistenziale gnostica ad aggregare un io sociale si mostra con maggiore evidenza se posta a confronto con l’ultimo testo analizzato nel presente capitolo. Il fatto che la *Lettera a Diogneto* sia stata già introdotta autorizza a entrare in *medias res*, con l’esposizione di quello che il suo ignoto autore percepisce essere l’«inesauribile mistero della presenza cristiana nel mondo»<sup>282</sup>:

«I cristiani infatti non si distinguono dagli altri uomini né per territorio, né per lingua, né per modo di vestire. Non abitano, in un qualche luogo, città proprie, né si servono di qualche dialetto strano, né praticano un genere di vita particolare. Non è certo per una qualche invenzione o pensata di uomini irrequieti che questa loro conoscenza è stata trovata, né essi si fanno campioni di una dottrina umana, come certuni. Invece, mentre abitano città greche o barbare, secondo quel che ciascuno ha ricevuto in sorte, e seguono le usanze locali quanto agli abiti, al cibo e al modo di vivere, manifestano come mirabile e, a detta di tutti, paradossale il sistema della loro cittadinanza (θαυμαστήν και ὁμολογουμένως παράδοξον

<sup>280</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Exc.* 78, 2 (trad. mia). È la variante più celebre di quella «domanda gnostica» che «intenziona» in modo (appunto) gnostico materiale tematico e ideologico proveniente da diverse realtà culturali: così A MAGRIS, *La logica*, cit., p. 55.

<sup>281</sup> NHC VIII 2, 134, 23-25.

<sup>282</sup> H.I. MARROU, *À Diognète*, cit., p. 130.

ἐνδείκνυνται τὴν κατάστασιν τῆς ἑαυτῶν πολιτείας [“cittadinanza” tr. mia]). Abitano ciascuno la sua patria, ma come stranieri residenti; a tutto partecipano attivamente come cittadini, e a tutto assistono passivamente come stranieri; ogni terra straniera è per loro patria, e ogni patria terra straniera (Πατριδας οἰκοῦσιν ἰδίας, ἀλλ’ ὡς πάροικοι · μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται, καὶ πανθ’ ὑπομένουσι ὡς ξένοι · πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη). Si sposano come tutti e generano figli, ma non abbandonano la prole. Mettono in comune la mensa, ma non il letto. Si trovano nella carne, ma non vivono secondo la carne. Passano la vita sulla terra, ma sono cittadini del cielo (Ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ’ ἐν οὐρα πολιτεύονται). Obbediscono alle leggi stabilite, eppure con la loro vita superano le leggi»<sup>283</sup>.

La novità introdotta dal testo non sta nella ripetizione del paradosso, ma nel suo approfondimento, anzi nello spostamento del suo punto di applicazione. Il paradosso oramai “pacifico” è che i cristiani vivono da πάροικοι nelle loro stesse patrie perché sono cittadini del cielo. L’approfondimento è dato dalla duplice rivendicazione di coinvolgimento e disimpegno che fa seguito all’enunciazione del paradosso: dalla congiunzione immediata (καὶ) del dato di cittadinanza «attiva», esercitata dai credenti in Cristo nell’ambito della vita socio-politica della città d’origine e residenza («μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται»), col principio opposto di neutralità rispetto all’agone pubblico, che si esprime nell’atteggiamento di disinteressata passività dello straniero («πανθ’ ὑπομένουσι ὡς ξένοι»). Il problema si apre dunque su questo secondo livello del paradosso, come se, scaricata in cielo tramite iscrizione escatologica a un πολίτευμα superno la tensione terrena tra la consuetudine a un dimensionamento socio-politico dell’appartenenza e la consapevolezza di un’impoliticità acquisita per affiliazione religiosa, questa si ripresentasse sul piano successivo dell’antinomia tra impegno e disimpegno civile. A colpire il lettore non è solo l’intensificazione – dall’effetto “iper-perturbante” – del tipo di identità del “di fuori e di fronte”, o del “*fort:da*”, per effetto del raddoppiamento delle condizioni di «intrinseca duplicità»<sup>284</sup> della situazione identitaria. Il punto è che qui la politicizzazione ultramondana del centro di riferimento esistenziale del credente non appare più una soluzione funzionale a gestire la nuova contraddizione: quella apertasi tra l’intervenuto richiamo alla responsabilità verso l’ordine istituzionale dato e la persistente pretesa religiosa di estraneazione. Innalzando il cristiano in cielo e registrandolo nelle liste civiche dei “santi”, lo si può far vivere in patria da straniero – “extra-neità” in patria –, ma con la medesima mossa non si può, da straniero, fargli anche esercitare i suoi originari o acquisiti diritti/doveri di cittadino – “extra-dinanza” in patria. Tantomeno è possibile – e qui sta il secondo corno del problema – farlo sentire a casa sua in terra altrui («πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν»), laddove non è vincolato a nulla da

<sup>283</sup> *Diogn.* 5, 1-10 (trad. it. p. 89).

<sup>284</sup> U. CURI, *Lo straniero*, cit., p. 42.

alcun legame ascrivito. Si tratta di indicazioni importanti di un cambiamento di prospettiva: segnali di una riscrittura delle regole che istituiscono la soggettività cristiana a partire da una riconfigurazione del rapporto tra cittadinanza celeste ed estraneità al mondo.

A cavallo tra II e III sec. e.v., la figura dell'«extra-dino», proposta nell'*A Diogneto*, rappresenta un significativo salto di qualità del discorso sulla posizione tensiva del cristiano nel mondo e nelle sue città. L'evolvere della situazione socio-storica – diffusione e radicamento della fede in settori sociali significativamente «*politisierte*» – e il diradersi della verità teologico-storica – ritardo clamoroso della *parusia* – hanno richiesto un mutamento di strategia argomentativa che fosse all'altezza dei tempi e delle nuove poste in gioco. Passare dalla sintomatologia alla diagnosi non è tuttavia possibile senza proseguire nella lettura del testo.

Pur giungendo a conclusioni diverse, Enrico Norelli e Marco Rizzi condividono perlomeno la convinzione che il carattere «mirabile» e «paradossale» dell'«ordinamento»<sup>285</sup>, in base al quale i cristiani dirigono la propria esistenza nelle città del mondo, si renderebbe ancora più equivoco se il concetto introdotto al cap. 5 non persistesse a operare *in absentia* nella doppia similitudine filosofica del cap. 6<sup>286</sup>. L'immagine che segue è dunque da intendersi in continuità retorico-argomentativa con il tema della *παράδοξος πολιτεία*:

«In una parola (Ἀπλῶς δ' εἰπεῖν), ciò che l'anima è nel corpo, i cristiani lo sono nel mondo. L'anima è disseminata per tutte le membra del corpo, e i cristiani per le città del mondo. L'anima abita nel corpo, ma non è del corpo; così pure i cristiani abitano nel mondo ma non sono del mondo (καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου). Invisibile, l'anima è tenuta prigioniera nel corpo visibile: così pure, dei cristiani si sa che sono nel mondo, ma la loro religione rimane invisibile [...]. L'anima è racchiusa nel corpo, ma è lei che tiene insieme il corpo: così pure i cristiani sono trattiene nel mondo come in un carcere, ma sono loro che tengono insieme il mondo (αὐτοὶ δὲ συνέχουσι τὸν κόσμον). Immortale, l'anima abita in una tenda mortale: così pure i cristiani soggiornano (παροικοῦσιν) tra le cose corruttibili, attendendo l'incorruttibilità che è in cielo. Provata dalla fame e dalla sete, l'anima diventa migliore: così pure i cristiani, castigati, fioriscono ogni giorno di più. Dio li ha assegnati a una posizione tanto importante (Εἰς τοσαύτην [...] τάξιν) che non è loro lecito sottrarvisi»<sup>287</sup>.

Stando alla ricostruzione di Rizzi, la strategia argomentativa del testo consisterebbe nell'utilizzo, quasi sistematicamente *e contrario*, di una

<sup>285</sup> «Πολιτεία» significa qui la forma propria che assume la cittadinanza cristiana in forza del fondamento normativo e regolativo del suo esercizio.

<sup>286</sup> Cfr. E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., pp. 33-35; M. RIZZI, *La cittadinanza*, cit., pp. 239 ss. Uno stacco concettuale tra i capp. 5 e 6 è quanto hanno rilevato sia H.I. MARROU, *À Diognète*, cit., p. 125, sia R. BRÄNDLE, *Die Ethik der "Schrift an Diognet". Eine Wiederaufnahme paulinischer und johanneischer Theologie am Ausgang des zweiten Jahrhunderts*, Theologischer Verlag, Zürich 1975, p. 147.

<sup>287</sup> *Diogn.* 6, 1-4 e 7-10 (trad. it. p. 96).



serie di topiche proprie dell'epidittica politica della "Seconda sofistica". Questa, convertendo in parametri retorici dottrine filosofico-religiose, nozioni antropologiche e teo-ideologie politiche di lungo e medio corso<sup>288</sup>, si eserciterebbe a fissare l'autorappresentazione di un'epoca grandiosa che qualcuno individuò come la più «prospera e felice» della storia universale<sup>289</sup> e che, al momento della stesura dell'*A Diogneto*, era forse appena alle spalle. Ebbene, agendo sui due livelli, quello politico (cap. 5) e quello teologico (cap. 6), l'anonimo si adopererebbe a delegittimare «tutte le possibili combinazioni delle dottrine filosofico-politiche coeve [...] per operare una drastica desacralizzazione del potere politico e della stessa realtà creata»<sup>290</sup>. L'esito è un'erosione sistematica dei paradigmi di qualsivoglia ideologia filosofica e teoria teologico-politica che, nella presunzione di un'intrinseca armonia cosmica e nella generale misconoscenza del principio vivificante cristiano, giustifichi l'ordine socio-politico in cui questa eterna «τάξις» divina si specchia: il testo che ne esce è uno scritto, se non eversivo, di certo politicamente dissacrante.

La lettura parimenti «politica»<sup>291</sup> dell'*A Diogneto* proposta da Norelli muove in tutt'altra direzione. Destinando il suo cristianesimo a persone perbene, benestanti e bene integrate nella società, l'anonimo lega le finalità protettive del testo alla ricezione di un duplice messaggio: da un lato si prospetta all'aspirante cristiano la seducente possibilità di un'ideale crescita di status, connessa al privilegio di entrare nell'unica relazione autentica col vero Dio, di rivestire su suo mandato il ruolo di garante dell'ordine del mondo e di beneficiare persino di annessa gratifica pubblica<sup>292</sup>; dall'altro si mostra al pagano diffidente come questo alto ufficio di collante cosmico, medium della volontà divina e inesausto benefattore sociale, sia incompatibile con un'idea di cristianesimo ribelle alle leggi<sup>293</sup>, che, prefigurando un'alternativa eversiva all'esistente, miri al sovvertimento delle strutture politiche e sociali del tempo. Se non accomodante, il testo che ne esce è senz'altro politicamente inoffensivo.

<sup>288</sup> Del materiale estratto dalla cassetta degli attrezzi dei "retori-filosofi" fanno parte: la *communis patria Roma* come superamento del dualismo greci/barbari e delle tensioni tra cittadinanze; il cosmopolitismo e l'idea di delocalizzazione della patria; la πολιτεία come "anima della città"; l'opposizione ψυχή/σῶμα con la prima nel ruolo di ἡγεμονικόν; la dottrina degli ἀδιάφορα; analogia tra macro- e microcosmo; idea di conservazione della τάξις; il monismo cosmologico; la *theologia civilis*.

<sup>289</sup> E. GIBBON, *Storia della decadenza e caduta dell'impero romano*, Einaudi, Torino, vol. I (ed. or. Strahan & Cadell, London 1776, vol. I), pp. 77-78.

<sup>290</sup> M. RIZZI, *La cittadinanza*, cit., p. 259.

<sup>291</sup> E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., p. 29 nota 7. Si propone come un'esegesi «storicamente più aderente» rispetto al modello di cristianesimo atemporale avvertito da interpreti come E. MOLLAND, *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung*, cit., H.-I. MARROU, *À Diognète*, cit., oltre a G. LAZZATI, *I cristiani «anima del mondo» secondo un documento del II secolo*, in «Vita e Pensiero», 1972, n. 54/6, pp. 757-761, e ai documenti conciliari del Vaticano II (*Lumen Gentium* 38; *Dei Verbum* 4; *Ad Gentes* 15).

<sup>292</sup> La lusinghiera prospettiva è quella di «divenire un Dio per chi riceve» (*Diogn.* 10, 6).

<sup>293</sup> Cfr. *Diogn.* 5, 10.



Al di là della differente politicizzazione del testo, Norelli e Rizzi conengono su alcuni punti fondamentali. Il primo è che qui, per quanto compromesse siano le fondamenta delle tradizionali teologie e fenomenologie politiche della sacralità cosmica, la preservazione del mondo quale realtà ordinata («κατὰ τάξιν») è presentata come un imperativo categorico di derivazione divina<sup>294</sup>. Il secondo è che la παράδοξος πολιτεία è un altro modo per dire («Ἀπλῶς δ' εἰπεῖν») la parte essenziale svolta a quel fine dai cristiani<sup>295</sup>: la modalità cristiana di esistenza assicura la necessaria conservazione dell'assetto cosmico, nel senso che proprio all'"extra-dinanza" dei cristiani spetta il compito, divinamente assegnato, di animare un *kosmos* smagato, altrimenti vuoto di sacro<sup>296</sup>. Il filo unico che tesse la trama cosmica, la organizza e la sostiene, è fatto passare da Dio attraverso i fori aperti dall'interna esteriorità, dalla presente assenza e dalla vicina lontananza al mondo dei cristiani.

Premendo su un unico punto, si toccano quindi con mano sia il dato di «intrinseca politicità»<sup>297</sup> – il cristiano è non solo parte dell'ordine, ma garante dell'ordine – sia l'elemento di ineludibile doppiezza – il cristiano è un sosia che però è altro da me, ed è uno che vive qui ma che appartiene a un altrove – che fanno del cristiano nel mondo un fattore di instabile rassicurazione, di consolante squilibrio: il *clinamen* identitario del cristiano diventa l'asse sfasato del mondo che egli regge e salda assieme. Ma si tocca anche finalmente il nodo decisivo. Se è vero che questa paradossale combinazione cristiana di cittadinanza ed estraneità, che si è battezzata "extra-dinanza", è predisposta al mantenimento del mondo, è altrettanto vero che:

- a) il "fort:da" cristiano sinora non si era mai prestato a questo scopo;
- b) la παράδοξος πολιτεία non è un altro modo di dire la stessa estraneità prossima dei cristiani proposta nei testi sin qui discussi.

Se in effetti si ritorna a *Filippesi* 3, 20, *Ebrei* 11, 9-10 e 13-16, *1 Pietro* 2, 11, *2 Clemente* 5, 1-5, ecc., si percepisce come il senso della paradossale presenza esterna dei credenti in Cristo nelle società in cui vivevano non fosse quello di *tenere* assieme il mondo, ma di tenere assieme i credenti medesimi: di *tenersi* assieme nel periodo appena precedente la consumazione escatologica del mondo e dal momento immediatamente seguente alla rescissione dei legami ascrivivi. La παροικία terrena, ge-

<sup>294</sup> «Dio infatti, il padrone e creatore dell'universo, che ha fatto tutte le cose e le ha disposte secondo un ordine (κατὰ τάξιν), si è mostrato non solo pieno d'amore per gli uomini, ma anche longanime» (*Diogn.* 8, 7; trad. it. p. 108).

<sup>295</sup> Cfr. *Diogn.* 6, 10.

<sup>296</sup> Un mondo che l'accumulo parossistico (*Diogn.* 9, 2) delle aberrazioni teologiche e delle deviazioni rituali e comportamentali umane (2-4; 8, 1-4; 9, 1) ha degradato in un «inganno» (10, 7) privo di ordine, senso, giustizia e armonia.

<sup>297</sup> Il rovesciamento in senso politico della lettura intimista proposta da Ernesto Bonaiuti fu operato *in primis* da Pellegrino, «compiuto» da Lazzati e accolto dalle costituzioni conciliari: si veda M. Rizzi, *Tre lettori dell'Ad Diognetum nel XX secolo: Buonaiuti, Pellegrino, Lazzati*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa», 1991, n. 27, pp. 483-495.

nerata dall'adesione al vangelo, era compensata dalla *πολιτεία* celeste, che con quella affiliazione si guadagnava: nel "gioco a somma uno" che si produceva, l'uno era dato dall'acquisita identità sociale dei credenti, guadagno fruibile per un periodo di esistenza nell'ordine sublunare pari al poco tempo concessogli. L'identità sociale che si esprimeva nell'estraneità escatologica al creato era di per sé indifferente alle sorti del mondo, anzi costituiva se stessa e il proprio ethos sul presupposto che il mondo dovesse saurirsi presto. Ma il mondo, come noto, non finì...

Il concetto di *παράδοξος πολιτεία* delineato nell'*A Diogneto* inizia quindi con l'*A Diogneto* medesimo, perché esso inaugura un nuovo modo di soggettivazione attraverso il riaggiornamento del paradosso originario e in ragione di un'esigenza diversa e sempre più pressante cui la versione elaborata nel sec. I e.v. non era chiamata a rispondere: l'urgenza di *spazializzazione* geografica e sociale del messaggio suscitata dalla mancata *temporalizzazione* del mittente. Il primo aspetto, prima ancora che dal rango eccellente (la «κρατιστεία») del destinatario<sup>298</sup> e dai numerosi indizi sulle attese sociali del suo pubblico, è dichiarato già dalle ambizioni protrettiche del testo; il secondo dall'assenza pressoché completa di tensione escatologica, anche laddove sarebbe richiesta<sup>299</sup>. Nell'insieme, l'intera questione può risolversi nell'idea che, se il mondo non passa, è con la sua sussistenza che occorre confrontarsi; se il mondo tiene, è perché deve tenere ed è nei termini di questa conservazione, e non di una sua quasi indicibile consumazione, che va ridisposto il paradosso di un'esistenza cristiana che non può esimersi dal concepire il suo fondamento come extramondano. Questo è il senso dell'"extra-dinanza" in quanto dispositivo di un radicamento celeste che garantisce l'inserimento attivo dell'uomo dalla sua situazione di vita: uno spossessamento parziale tra uomo e mondo che ha luogo nella «delocalizzazione», non più assoluta, ma «relativ(a)»<sup>300</sup> della cittadinanza. Ciò consente finalmente di comprendere quell'accostamento di enunciati che con il dispositivo ordinario della *παροιμία* escatologica restava in ultima analisi oscuro:

- a) i cristiani a tutto *possono* e *devono* partecipare attivamente come cittadini, non perché l'invisibilità della loro differenza<sup>301</sup> di per sé ne assicuri l'integrazione nel corpo civico, ma perché soltanto a loro è dato essere in relazione con Dio, farsi «imitator(i) della sua bontà»<sup>302</sup>

<sup>298</sup> *Diogn.* 1, 1.

<sup>299</sup> Da un lato, il richiamo a *Phil.* 3, 20 è escatologicamente depotenziato (E. NORELLI, *A Diogneto*, cit., p. 92 nota 13); dall'altro, nell'unico riferimento diretto in tutto il testo, la parusia in cui si confida è rimandata a un imprecisato futuro: «A giudicare, infatti, [Dio] lo [Cristo] invierà in futuro (Πέμψει γὰρ αὐτὸν κείμενοντα); e chi sosterrà la sua venuta?» (*Diogn.* 7, 6; trad. it. p. 102).

<sup>300</sup> M. Rizzi, *La cittadinanza*, cit., p. 259.

<sup>301</sup> Garantita dall'assenza di quelle che Buonaiuti definiva le «eccentriche fogge esteriori» etnicamente distintive: E. BUONAIUTI, *Lettera a Diogneto*, Libreria di cultura, Roma 1921, p. 9.

<sup>302</sup> *Diogn.* 10, 4.

- e mediatori della sua volontà in una pratica quotidiana pubblica che invisibilmente realizzi l'ordine cosmico di cui sono i soli garanti;
- b) ogni terra straniera è per i cristiani patria, non tanto perché il loro radicamento celeste li svincoli da qualsiasi legame specifico con una realtà urbana particolare, in modo da renderli indifferentemente aperti a qualsiasi affiliazione civica<sup>303</sup>, ma perché ovunque è a loro concesso di adempiere a quel compito fondamentale che è il mantenimento della τὰξίς cosmica.

L'allentamento della pressione utopica cambia il modo di essere nel mondo e altera il rapporto tra eterotopia e realtà. Il principio cristiano inizia a inabitare il cosmo e, persistendo a fondare la propria esistenza Altrove, il cristiano stesso cessa di considerarsi completamente estraneo allo spazio di senso accordato dalla realtà in cui vive e che ora interviene a significare. Questo è anche il momento in cui il πάροικος, che per definizione risiede, dimora e alloggia, è messo in condizione di «imparare ad abitare» il mondo<sup>304</sup>. Contestualmente, in un tempo e uno spazio liberi da incursioni utopiche e ucroniche, le singole eterotopie (e eterocronie) in cui i cristiani presentificano il proprio Altrove si aprono allo spazio esterno senza cessare di esercitare la loro contestazione: si aprono e vi entrano senza farlo entrare e senza così cessare di esistere in quanto luoghi assolutamente altri. È curioso che, laddove era stato previsto dall'ideatore della «scienza eterotopologica» che l'eterotopia potesse essere un «luogo aperto, ma che ha la proprietà di farvi restare fuori»,<sup>305</sup> non si avvertì che da quell'apertura potesse passare un trasferimento di senso e che il paradossale principio dell'eterotopia potesse riversarsi all'esterno. Quando Foucault pose come secondo postulato della sua bizzarra scienza il fatto che «ogni società può perfettamente riassorbire un'eterotopia che aveva creato in precedenza o organizzarne altre che non esistevano ancora»<sup>306</sup> non considerava la possibilità opposta: talora sono le eterotopie a organizzare la società e riassorbirla entro il proprio orizzonte di senso.

<sup>303</sup> Così M. RIZZI, *La cittadinanza*, cit., p. 251.

<sup>304</sup> M. HEIDEGGER, *Costruire*, cit., p. 108.

<sup>305</sup> M. FOUCAULT, *Le eterotopie*, in ID., *Utopie Eterotopie*, cit. (ed. or. *Les hétérotopies*, in *Die Heterotopien*, cit.), pp. 23-24.

<sup>306</sup> Ivi, p. 16.

## 4. Scuola filosofica cristiana

### 4.1. La sostenibile via filosofica del kerigma

#### 4.1.1. Il piano del confronto

«Come in generale il modo di ammaestramento deve essere sempre giudicato secondo il genio ed il tono con cui ci si può rivolgere ad un popolo, così noi troviamo anche qui maniere sempre diverse. Socrate, che viveva in uno stato repubblicano, dove ogni cittadino parlava liberamente con gli altri, e una fine urbanità nei rapporti era propria finanche alle persone più umili, ammaestrava nella conversazione la gente nel modo più semplice del mondo. Senza tono didascalico, senza mostrare di voler istruire, iniziava una conversazione qualsiasi, portando nella maniera più fine verso una dottrina che si dava da sé e che neanche ad una Diotima poté sembrare imposizione. Gli ebrei, al contrario, già dal tempo dei loro antenati erano abituati ad essere arringati in modo rozzo dai loro poeti nazionali, le loro orecchie già dalle sinagoghe erano abituate alle prediche morali e ad un tono diretto di ammaestramento, già dalle controversie dei loro scribi e farisei erano abituati ad una più grossolana confutazione degli avversari; perciò il sentirsi apostrofare da uno, che non era propriamente fariseo o sadduceo, come “vipere” e “razza di vipere” non risonava loro così duro, come sarebbe stato per i greci»<sup>1</sup>.

In quest'ultimo capitolo si porranno a confronto due tipi di sapere apparentemente incommensurabili: quello rivelato salvifico dei credenti in Cristo e quello speculativo teoretico dei filosofi di età imperiale. Interrogati le condizioni e i limiti di attendibilità analitica di questa rappresentazione, si esamineranno poi la qualità, l'entità e gli effetti dell'“affondo” che il primo sapere ha portato al secondo, una volta collocate la visione del mondo e la posizione esistenziale cristiane tra le agenzie di veridizione filosofica del tempo. Il piano di applicazione del confronto sarà quindi epistemologico in senso lato, cioè quello

<sup>1</sup> G.W.F. HEGEL, *Religione popolare e cristianesimo (secondo frammento)*, in *Id.*, *Scritti teologici giovanili*, Guida, Napoli 1972 (ed. or. Mohr, Tübingen 1907), p. 60.

dell'ambito, storicamente configurato, cui ineriscono le questioni che interrogano lo statuto, le condizioni e i limiti del sapere filosofico. È solo in modo fuggevole e in funzione di questo limitato interesse che si procederà a una disamina comparata del dato socio-psicologico delle rispettive "conversioni"<sup>2</sup>, storico-culturale degli insegnamenti e sociologico delle istituzioni<sup>3</sup>.

La presente trattazione mostra un debito particolare verso due studiosi, che sono anche due personalità intellettuali alquanto distanti tra loro: Pierre Hadot e Maurice Sachot. Se dal primo si eredita la fondamentale distinzione tra discorso filosofico e filosofia, connessa alla rappresentazione della filosofia antica essenzialmente come «modo di vivere»<sup>4</sup>, del secondo si accoglie il postulato mediologico per cui «l'oggetto della trasmissione non preesiste all'operazione della sua trasmissione»<sup>5</sup>: applicato al «campo di sperimentazione esemplare»

<sup>2</sup> Oltre all'inossidabile A.D. Nock *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1974 (ed. or. Clarendon Press, Oxford 1933), in particolare pp. 129-145, si veda anche P. HADOT, *Epistrophé et Metanoia dans l'histoire de la Philosophie*, in *Actes du XI Congrès International de philosophie, Bruxelles, 20-26 août 1953*, North-Holland, Amsterdam 1953, pp. 31-36.

<sup>3</sup> Cfr. E.A. JUDGE, *The Early Christians as a Scholastic Community*, in «Journal of Religious History», 1961, n. 1, pp. 125-137; H. CONZELMANN, *Paulus und die Weisheit*, in «New Testament Studies», 1965, n. 12, pp. 231-244; R.L. WILKEN, *Collegia, Philosophical Schools and Theology*, in *The Catacombs and the Colosseum. The Roman Empire as the Setting of Primitive Christianity*, a cura di S. BENKO e J.J. O'ROURKE, Oliphants, London 1972, pp. 268-291; A. MALHERBE, *Social Aspects of Early Christianity*, Fortress Press, Philadelphia 1983; W.A. MEEKS, *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*, Il Mulino, Bologna 1992 (ed. or. Yale University Press, New Haven 1983), pp. 223-231; E.W. e W. STEGEMANN, *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*, EDB, Bologna 1998 (ed. or. Kohlhammer, Stuttgart 1995); S. MASON, *Philosophiai. Graeco-Roman, Judean and Christian*, in *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*, a cura di J.S. KLOPPENBORG e S.G. WILSON, Routledge, London 1996, pp. 38-39; ecc. Nemmeno si procederà a una ricognizione fenomenologica tanto della famiglia verbale di "filosofia" (φιλοσοφία, φιλόσοφος, φιλοσοφείν) quanto del vocabolario tecnico dell'istituzione, della dogmatica e della didattica filosofiche (σχολή, αἴρεσις, διαδοχή, ecc.) negli scritti dei seguaci di Gesù di I e II e.v.: su questo cfr. A.-M. MALINGREY, «Philosophia». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au 4. siècle après J.-C.*, Klincksieck, Paris 1961, pp. 99 ss.

<sup>4</sup> Trent'anni prima di P. HADOT, *Exercices spirituels*, cit., Henri-Irenée Marrou apriva il paragrafo sulla «conversione alla filosofia» della *Histoire de l'éducation* definendo la filosofia ellenistica come «un ideale di vita che intende formare tutto l'uomo», che «implica un ideale di vita in opposizione con la cultura comune e presuppone una vocazione profonda, direi anche una conversione» (H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1966 [ed. or. Seuil, Paris 1950], p. 279).

<sup>5</sup> M. SACHOT, *La predicazione*, cit. La citazione è da R. DEBRAY, *Transmettre*, Odile Jacob, Paris 1997, p. 37. Poco sopra leggiamo: «Nessuna forma culturale è presupposta nel dispositivo materiale che la rende possibile. [...] Noi feticizziamo la memoria materializzata, la cui fatticità ci fa dimenticare, a posteriori, l'organizzazione materializzante che essa era atta a far perdurare. L'irradiamento della dottrina costituita elude

della formazione delle religioni rivelate<sup>6</sup>, questo assunto sovverte il principio epistemologico della rivelazione medesima. Dalla lezione di entrambi deriva l'interesse a investigare l'ermeneutica di un annuncio salvifico quale "filosofia rivelata" come parte integrante del processo di costr(u/i)zione di una soggettività interpersonale cristiana.

La domanda-guida del capitolo è la seguente: Come e cosa devo dire, come e cosa devo fare per entrare, da cristiano, nel gioco di verità inerente alla costruzione discorsiva del "saggio"? Oppure – visto che in gioco, più che l'ideale paradigmatico, è l'uomo concreto che "tende-alla-saggezza"<sup>7</sup> – come mettere mano alle regole che fissano il vero e il falso di ciò che si può dire sulla figura del "filosofo"? Preliminare al tentativo di risposta è la definizione di questa figura attraverso la determinazione del sapere che gli compete e dell'attività che lo qualifica. A pagare per la sua funzionalità euristica sarà la rozzezza analitica dell'operazione con cui si distinguono tre forme di sapere:

- a) Sapere-e-basta = sapere teorico. Alla conoscenza della verità di una cosa si accede per serie di proposizioni logicamente connesse e argomentate in modo da configurare una teoria astratta;
- b) Sapere-per-il-sapere = sapere aristotelicamente «teoretico». È insieme lo scopo di un modo di conoscenza che non ha un fine esterno a sé<sup>8</sup> e il principio regolatore di un modo di vita caratterizzato dalla finalizzazione dell'esistenza a questo tipo di conoscenza (il «βίος θεωρητικός»)<sup>9</sup>;
- c) Saper-vivere = sapere-ciò-che-si-deve-prediligere = sapere del valore. È il genere di sapere che si detiene quando si ha chiara intelligenza dei valori normativi che garantiscono della rettitudine del discorso filosofico e dell'azione morale. Quando il valore supremo coincide con la conoscenza, il saper-vivere corrisponde al sapere-per-il sapere.

In funzione del rapporto istituito con le differenti tipologie di sapere, si delineano due diverse rappresentazioni della filosofia:

la prolungata installazione dei condotti di indottrinamento: l'*opus* eclissa l'operazione» (ivi, pp. 32-33). Dell'opera di Debray mi limito a segnalare gli studi principali di ambito mediologico: *Cours de médiologie générale*, Gallimard, Paris 1991; *Manifestes médiologiques*, Gallimard, Paris 1994; *Transmettre*, cit.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 23 e 39.

<sup>7</sup> PLATONE, *Phaedr.* 278d; *Symp.* 203a ss.; ecc.; ISOCRATE, *Antid.* 271; CICERONE, *Tusc.* V 3, 7-9; GIAMBlico, *Pyth.* 8, 44. 58. 159, ecc. Cfr. A.M. MALINGREY, «*Philosophia*», cit., pp. 30 ss.; J. DOMAŃSKI, *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*, Editions Universitaires, Fribourg 1996 pp. 3 ss.

<sup>8</sup> ARISTOTELE, *Metaph.* XII 7, 1072b15 ss.; *Pol.* VII 3, 1325b16-21.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Eth. nic.* I, III, 1095b18; *Pol.* VII, 2, 1324a28; VII, 3, 1325b 17-21, ecc. Hadot impiega la formula di «*praxis* teoretica» per designare l'atteggiamento filosofico di chi, sapendo che la conoscenza è in funzione di se stessa, sa anche che la vita più degna di essere vissuta è quella consacrata al suo perseguimento: P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 80-84. Una teoria della θεωρία e del βίος θεωρητικός in quanto pratiche (di assunzione dell'*habitus* contemplativo) e una genealogia dell'«individuo capace di *epoché*» sono schizzate in P. SLOTERDIJK, *Stato di morte*, cit.



- a) Filosofia come attività teorica che mira alla costruzione di un sapere sistematico astratto, cioè configurante, per concatenazione logica dei concetti, una dottrina sul mondo e sulla vita costituita da un insieme coerente di insegnamenti fondamentali. L'adesione intellettuale a questo sapere non comporta *inevitabilmente* un'opzione esistenziale che trasformi il modo di vivere dell'aderente, benché possa avere conseguenze etiche. Questa filosofia prevede la possibilità di un discorso teorico non praticato, ossia non realizzabile in modelli di vita<sup>10</sup>. Il filosofo è tale in funzione della rilevanza del discorso filosofico elaborato, non della significatività della sua forma di esistenza: la teoria prevale sulla prassi perché la prassi sola fa l'uomo morale, che può essere anche a-morale, im-morale restando filosoficamente agnostico;
- b) Filosofia come «modo del discorso» e «modo di vita», nel senso sia di un discorso sensato sviluppato a partire dall'attivazione di un'opzione esistenziale, sia di uno stile di condotta precisato dalla riconoscibilità teorica di un discorso razionale. L'adesione a una tale filosofia, la cui dottrina *può* essere dogmatica e sistematica, produce *sempre* effetti trasformativi sulla vita del soggetto, e questo perché l'attività filosofica consta di una serie definita di tecniche volontarie e personali, di ordine fisico o discorsivo o contemplativo, volte a operare questa trasformazione<sup>11</sup>. Questa filosofia include sia generi di vita poco teorizzati, scelte attitudinali ipostatizzate in concetti non adeguatamente sviluppati in discorso filosofico (es.: cinismo), sia modi di vivere non filosofici, che rinunciano cioè a legittimarsi sulla base di esclusivi e prescrittivi asserti dottrinali (es.: scetticismo). A fare il filosofo è la rilevanza del modo di vivere, non l'originalità del pensiero che in genere precisa e corrobora la prassi: la teoria da sola non basta, la teoria da sola fa il sofista<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Esiste, per dire, uno «stile di vita strutturalista»? Si veda anche il giudizio alquanto *tranchant* di Hadot sull'esistenzialismo nell'ambito della distinzione tra «filosofia esistenziale» e «filosofia dell'esistenza»: P. HADOT, *La filosofia come modo di vivere. Conversazioni con Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* (ed. or. Albin Michel, Paris 2001) pp. 175-176.

<sup>11</sup> Sono gli «esercizi spirituali». Coniato da J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero*, cit., pp. 53-56 e 68-74, il concetto si lega al nome di Hadot. Divenuto presto di uso alquanto corrente, esso ha influenzato le contemporanee ricerche foucaultiane (1980-1984) sulle forme della soggettivazione connesse alla «cura» e alle «pratiche di sé» entro una cronologia che va dalla Grecia classica fino ai primi secoli dell'era volgare: sulla distanza teorica tra le due nozioni cfr. P. HADOT, *La filosofia*, cit., pp. 127 e 183. Una lettura comparativa dei rispettivi studi sulla filosofia antica è stata proposta da M. MONTANARI, *Hadot e Foucault nello specchio dei greci. La filosofia antica come esercizio di trasformazione*, Mimesis, Milano-Udine 2009. Un'attenzione particolare ai sistemi di esercizio sviluppati nell'antichità caratterizza la multifocale teoria storica dell'ascesi come «antropotecnica» di P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*, Raffaello Cortina 2010 (ed. or. Suhrkamp, Frankfurt am Main 2009).

<sup>12</sup> Oppure lo speculatore che si appaga della molteplicità delle cose sensibili senza curarsi di conoscere la realtà normativa delle cose in sé (le Idee), cioè colui che Pla-



La corrispondenza tra la storia della filosofia e la storia delle idee, delle teorie e dei sistemi di pensiero, più che un'ovvietà, è una cattiva suggestione del moderno, perché il tipo di docente e di discente, di insegnamento e di istituzione che si determinano in rapporto a questa concezione «scolastica»<sup>13</sup> dell'attività filosofica non hanno corrispettivi nel mondo antico: sono il portato di un processo storico di lunga durata di "teoricizzazione" della filosofia, frutto del tendenziale divorzio tra i suoi marcatori teorici e pratici (tra "scienza" e "vita") consumatosi molti secoli dopo l'«*Achsenzeit*» e la comparsa dei «primi filosofi»<sup>14</sup>. Il kerigma cristiano ha come termine unico di paragone la filosofia che mette in gioco la vita, che è sapere configurato in prassi, investito in esistenza, convalidato e precisato a mezzo di un discorso. Il loro confronto si svolge quindi entro il campo definito secondo le regole imposte da questa *communis opinio* metafilosofica:

«La filosofia, dice Aristone, si divide in sapere e disposizione d'animo (*scientiam et habitum animi*); infatti chi ha imparato e compreso che cosa si deve fare e che cosa si deve evitare non è ancora saggio (*non dum sapiens est*), se il suo animo non si è trasformato in base a quanto ha appreso»<sup>15</sup>.

#### 4.1.2. *Lo schema e il mantello: ovvero abiti filosofici privi di habitus*

Il credente in Cristo deve misurarsi col filosofo come con colui che il rigoroso accordo tra conseguimento del sapere e trasformazione di sé separa dagli altri uomini, estraniandolo (*α-τοπος*) dall'esistenza comune secondo la prospettiva "attitudinale" aperta dall'ideale del "saggio". Deve misurarsi però anche con se stesso, ossia con le criticità sollevate da alcuni atteggiamenti gnoseologici e prassi esistenziali generalmente ascrivibili alla sua appartenenza di fede. Non ci si riferisce qui tanto alla «stoltezza (*μωρία*)»<sup>16</sup> degli elementi teologici, cosmologici e antropologici della dottrina, perché il luogo dove il confronto è suscettibile di incagliarsi sta altrove e più a monte. Per dirla con Seneca: non ogni *scientia* e non ogni *habitus* fanno il filosofo; c'è un modo di sapere, per esempio, che consiste nel credere ciecamente in tutto quello che ti si dice e questo, fa notare Celso, è molto poco filosofico:

«avviene anche tra i cristiani [che] alcuni, non volendo concedere o ricevere ragione riguardo a ciò in cui credono, si servono di questa afferma-

tone designa come «amico dell'opinione», «filodosso (*φιλόδοξος*)» (PLATONE, *Resp.* 479e-480a).

<sup>13</sup> Per la contrapposizione kantiana tra un concetto «scolastico» e uno «cosmico» di filosofia si veda I. KANT, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1975 (ed. or. Insel, Wiesbaden 1956), vol. II, p. 634.

<sup>14</sup> K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1965 (ed. or. Piper, München 1949), p. 21.

<sup>15</sup> SENECA, *Ep.* 94, 48 (trad. it. di G. REALE, *Lucio Anneo Seneca. Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*, Rusconi, Milano 1994, pp. 1218-1219).

<sup>16</sup> Cfr. *1 Cor.* 1, 23; 3, 19.

zione: "Non indagare, ma credi" (Μὴ ἐξέταζε ἀλλὰ πίστευσον) e: "La tua fede ti salverà"<sup>17</sup>.

L'assimilazione dei cristiani agli sprovveduti che credono ai sacerdoti questuanti di Cibele<sup>18</sup>, agli indovini o ai seguaci di Mithra e di Sabazio, mostra quanta consapevolezza abbia un filosofo platonico del fatto che un sapere indifferente o ostile alla verifica dei suoi fondamenti non è il tipo sapere che fornisce la filosofia, ma il genere di ignoranza che caratterizza la superstizione<sup>19</sup>. Dalla reazione di Origene, volta a sottolineare come «nel cristianesimo si potrebbe trovare [...] un esame non minore delle dottrine oggetto di fede (ἐξέτασις τῶν πεπιστευμένων), una spiegazione (διήγησις) degli enigmi contenuti nelle profezie, delle parabole»<sup>20</sup>, si avverte la necessità che, se non la fede irrazionale del volgo, perlomeno la religione di un uomo di ragione non risulti troppo scoperta su questo versante<sup>21</sup>.

Guardando alle pratiche non discorsive, esistono certamente tanti *ethoi* che non sono filosofici, in realtà quasi tutti. La posizione esistenziale della filosofia è riconoscibile dal fatto che l'agire morale e sociale del filosofo – la sua «vita ordinata in schema»<sup>22</sup> – risponde sempre, anche nel caso-limite dell'indifferenza scettica<sup>23</sup>, ai valori normativi di una ragione universalmente accessibile. Se l'opzione filosofica di vita di Socrate si rovescia in scelta di morte in un modo che il ragionamento può seguire e ammirare, la disponibilità al martirio dei cristiani tradisce in genere una «dispo[sizione] (διατεθῆναι)» irragionevole, paragonabile all'assurda condotta di un insano che si approssima, senza darsene pensiero, alla guardia armata di un tiranno:

«se, come i fanciulli che giocano con le conchiglie si cimentano nel gioco ma non si danno pensiero delle conchiglie, così anche quest'uomo non tiene in alcun conto le cose e prende gusto a giocare con esse e a darsi da fare attorno alle medesime, quale tiranno o quali armati o quali spade potranno ancora fargli paura? Dunque, grazie alla follia (ὕπὸ μανίας),

<sup>17</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* I 9 (trad. it. p. 96).

<sup>18</sup> Per farsi un'idea della bassa opinione che un intellettuale platonico poteva avere di costoro, si veda APULEIO, *Metam.* VIII 24 ss.

<sup>19</sup> Luciano concorda con Celso: «queste teorie le accettano passivamente, senza alcun convincimento seriamente fondato (ἀνευ τινὸς ἀκριβοῦς πίστεως)» (LUCIANO, *Peregr.* 13; trad. it. di C. GHIRGA e R. ROMUSSI, *Luciano. I filosofi all'asta; Il pescatore, o I morti tornano in vita; La morte di Peregrino*, Rizzoli, Milano 2004, p. 179).

<sup>20</sup> ORIGENE, *Cels.* I 9 (trad. it. p. 97).

<sup>21</sup> Non è escluso che si dia libero sfogo all'orgoglio, segnalando come, mentre i cristiani esibiscono di continuo prove sul Salvatore e nessuno crede loro, i pitagorici soddisfano sempre tutti con il loro apodittico «αὐτὸς ἔφα»: le incoerenze di una certa critica epistemologica a corrente alternata indisponivano CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 5, 24, 3.

<sup>22</sup> A.D. NOCK, *La conversione*, cit., p. 131.

<sup>23</sup> Per l'identificazione del punto di autoevacuazione del discorso filosofico scettico, cfr. CICERONE, *Fin.* II 13, 43.

uno può trovarsi in tali disposizioni di spirito riguardo a ciò, oppure grazie all'abitudine (ὅπῳ ἔθους), come è il caso dei Galilei»<sup>24</sup>.

Il “test d'ingresso”, che la *scientia* e l'*habitus* cristiani devono superare per assicurarsi una stimabile categorizzazione filosofica<sup>25</sup>, non è però così severo come potrebbe sembrare. La fine istituzionale delle quattro scuole atenesi e la loro conflagrazione mediterranea tramite dispersione libera delle cattedre ha determinato una situazione di «democratizzazione» dell'istruzione filosofica<sup>26</sup>, pagata al prezzo di un inasprimento dell'ortodossia dottrinale e di una moltiplicazione di affiliati le cui credenziali nessuno più controlla: il mantello (τὸ σχῆμα) prende ad adornare le spalle un po' di chiunque e il suo significato si corrompe<sup>27</sup>. Insomma, la filosofia praticata, con cui un seguace di Gesù può essere portato a confrontarsi, è anche quella dei dediti funzionari, degli invasi e frettolosi apprendisti dell'epoca. I grandi critici di questa filosofia lo sanno bene e affondano il coltello: non è forse questa l'epoca per eccellenza del dogmatismo<sup>28</sup> scolastico, che consente a Galeno di accostare l'intransigenza dottrinale di cristiani e giudei alla rigidità fideistica di «medici e filosofi che si aggrappano tenacemente alle loro scuole (τοὺς ταῖς αἰρέσεσι προστετηκότας)» e che, ripetendo alla cieca oscure frasi da venerati libri, confessano leggi «indimostrate (ἀναποδείκτων)» tanto dall'esperienza che dal ragionamento<sup>29</sup>? Non si registra forse in questi anni un fenomeno esteso di affiliazione conformista alle varie scuole, non rispettosa del modo logico-argomentativo di accesso al sapere e

<sup>24</sup> EPITTETO, *Diatr.* IV 7, 5-6 (trad. it di C. CASSANMAGNAGO, *Diatribes*, in *Epitteto. Diatribe, Manuale, Frammenti*, a cura di G. REALE, Rusconi, Milano 1982, p. 483). MARCO AURELIO (XI 3) condivide il giudizio del maestro e rincarà la dose. Per il martirio come «forma stravagante di imitazione degli dei», versione «radicale» che non si esaurisce né nel rituale né in una “semplice” risoluzione per una vita etica, filosoficamente assistita, cfr. A. KLOSTERGAARD PETERSEN, *Attaining Divine Perfection*, cit.

<sup>25</sup> Per essere perciò ammessi nei ranghi della coeva «società di discorso» filosofico: cfr. M. FOUCAULT, *L'ordine del discorso e altri interventi*, Einaudi, Torino 2004 (ed. or. Gallimard, Paris 1971), p. 20.

<sup>26</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 145.

<sup>27</sup> Non so se, nel IV o ancora nel II sec. a.e.v., avrebbe mai potuto essere espresso un giudizio come quello che Flavio Filostrato, all'inizio del III sec. e.v., mette in bocca al saggio Fraote, re dell'India, nel suo dialogo con Apollonio di Tiana: «Si dice che non è possibile trovare un uomo pari a te, e però anche che la maggior parte [dei greci] si avvolge sgraziatamente nella filosofia, avendone depredata gli altri, e va altera di un abbigliamento usurpato, insozzandolo» (FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* II 29; trad. it. di D. DEL CORNO, *Filostrato. Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978, pp. 128-129).

<sup>28</sup> Un certo dogmatismo di base è connotato al tipo di insegnamento da sempre tenuto nelle scuole. Clemente Alessandrino ne è consapevole nel momento in cui fonda sull'indimostrabilità e inconoscibilità razionale dei loro principi un'efficace argomentazione a favore dell'autorevolezza del giudizio prolettico della sua fede: CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 4, 13, 4-14, 1.

<sup>29</sup> GALENO, *Diff. puls.* III 3 e II 4.

della maniera critica di metterlo alla prova<sup>30</sup>? Non è di questi tempi la tendenza diffusa a intendere la scelta di vita filosofica come opportunità di riscatto socio-esistenziale aperta a tutti, confondendo la pratica filosofica con l'abbandono sragionato di ruoli e convenzioni sociali e con una prassi logomachista che si accompagna solo all'istrionismo dei comportamenti?

«Giove - “ [...] Ma chi è costei che viene frettolosa, tutta turbata e piangente, come se avesse ricevuto un oltraggio? Oh, ella è la filosofia, e chiama a voci dolorose il mio nome. Perché piangi, o figliuola? Come! Lasci il mondo e vieni qui? Forse gli ignoranti un'altra volta ti hanno tramato un'insidia, come allora che uccisero Socrate accusato da Anito: e perciò fuggi da loro?”. La Filosofia - “Non è questo, o padre. Anzi quelli, il popolo, mi lodavano, e mi avevano in onore e ammirazione, e quasi mi adoravano, benché non capissero molto quel ch'io dicevo. Ma quegli altri (oh come posso chiamarli?), che si spacciano per miei familiari e amici, e pigliano il nome mio, quelli mi hanno maltrattata”. Giove - “I filosofi ti hanno fatto qualche oltraggio?”. La Filosofia - “No, o padre: anzi sono offesi con me anch'essi”. Giove - “E chi dunque ti ha offesa, se tu non incolpi né gli ignoranti né i filosofi?”. La Filosofia - “Ci sono alcuni, o Giove, di mezzo tra il volgo e i filosofi, all'abito (τὸ μὲν σχῆμα), all'aspetto, all'andare simili a noi, e così composti; perciò si ritengono della mia schiera, s'arrogano il nome nostro, dicendosi miei discepoli, compagni e seguaci, mentre la vita loro rozzissima è piena d'ignoranza, di presunzione, d'impudicizie, e sono scorno grande per noi. Da costoro offesa, o padre mio, me ne sono fuggita”. [...] “Odi, o Giove, quali sono. Una razza di ribaldi, per lo più di servi e di mercenari, non vissuti con me da fanciulli per altre loro occupazioni; perché o servivano, e lavoravano a mercede, o esercitavano altre arti che questi tali sogliono, come quella del ciabattino, o del fabbro, [...] : applicati dunque a queste cose fin da fanciulli, neppure il nome mio conoscevano. Ma poi che si fecero uomini, e videro il rispetto che tutto il mondo ha per gli amici miei, e come la gente li lascia parlare con franchezza, e si compiace di essere regolata da loro, e ai loro consigli obbedisce, e se sgridata si sottomette, pensarono che questo era un comandare veramente da re. Imparare quanto conviene per avere tanta autorità, era cosa per loro troppo lunga, anzi impossibile: [...] Pensando dunque e ripensando si risolvettero di gettare l'ultima ancora, chiamata sacra dai marinai; [...] pigliano abito (σχηματίζουσιν) ed aspetto grave, e simile al mio, appunto come Esopo dice aver fatto l'asino di Cuma, il quale copertosi della pelle d'un leone, bravamente si credette anch'egli leone: e ci furono certi gonzi che gli credettero. È cosa molto facile, come sai, ed agevole imitare noi altri, esternamente dico; e non ci vuol molto a mettersi un mantello indosso, appendersi una bisaccia sulla spalla, tenere una mazza in mano, e gridare, anzi ragliare e latrare, e ingiuriare tutti. Il rispetto che si porta all'abito (ἢ πρὸς τὸ σχῆμα αἰδώς) dà a loro la sicurezza di non patir nulla per questo [...] Vanno appunto riscuotendo un tributo, o come essi dicono, tosano le pecore; e molti danno o per rispetto dell'abito (αἰδοῖ τοῦ σχήματος), o per non udirsi dir male. E forse essi hanno capito ancora un'altra cosa, che essi

<sup>30</sup> Cfr. LUCIANO, *Hermet.* 16.

sono confusi in un fascio coi veri filosofi; e che nessuno può giudicare e discernere quel di dentro, se quel di fuori è simile»<sup>31</sup>.

La lagnanza della Filosofia nel testo luciano dei *Fuggitivi* avrebbe senz'altro meritato una citazione integrale, per quanto altri passaggi dall'*Ermotimo* o dalla *Vendita delle vite* figurerebbero altrettanto bene in rapporto a quanto si va dicendo: come modo del pensiero, la pratica filosofica è ormai avvezza a fare a meno della «scienza dimostrativa (ἐπιστήμην [...] ἀποδεικτικὴν) per distinguere i discorsi falsi dai veri»<sup>32</sup> e, se incalzata da una critica che non rinunci a valersi di quest'arte, si riduce troppo spesso al «non esaminare ma credi» di Celso; in quanto modo di esistenza, quella che dovrebbe in teoria essere una «scelta di vita (βίου αἴρεσις)»<sup>33</sup> nasconde sovente opzioni imponderate, quando non allestisce chiassose pièces scenografiche<sup>34</sup> divorziate da ogni giustificazione discorsiva.

#### 4.1.3. *Religionizzazione dell'ethos, illanguidimento del logos: la filosofia ai tempi di Apollonio di Tiana*

Due elementi tratti dal brano luciano consentono di passare alla seconda parte del ragionamento sulle condizioni generali d'accesso dei credenti in Cristo e dei loro vangeli nello spazio di comunicazione dei filosofi e delle filosofie: lo scambio delle vesti e il cortocircuito tra parole e fatti.

I fuggitivi sono asini con la pelle da leone, che, alla fine della satira, vengono riconosciuti e puniti. Di filosofico hanno solo l'esterno, l'abito e l'aspetto, marcatori «facili da imitare» che tuttavia possono essere così gravi e modesti, decorosi e maschi da condizionare la scelta di vita filosofica di uomini dabbene. A scambiarsi la veste, però, in questo periodo non sono solo filosofi e balordi, ma scuole filosofiche e culti religiosi:

«Col restringersi del suo orizzonte fino a diventare quasi esclusivamente etico<sup>35</sup>, la filosofia tendeva naturalmente a far uso delle sanzioni religiose e, sebbene aumentasse la portata del suo influsso, questo divenne sempre meno intellettuale e sempre più spesso superficiale»<sup>36</sup>.

<sup>31</sup> LUCIANO, *Fug.* 3-4 e 12-15 (trad. it. di L. SETTEMBRINI, *I Fuggitivi*, in *Luciano di Samosata. Tutti gli scritti*, a cura di D. FUSARO e L. SETTEMBRINI, Bompiani, Milano 2007, pp. 1733 e 1735; 1739 e 1741).

<sup>32</sup> GALENO, *Ord.* 1, 3.

<sup>33</sup> FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* VI 16.

<sup>34</sup> Cfr. LUCIANO, *Peregr.* 3

<sup>35</sup> «Un certo affievolirsi dello spirito di speculazione corrisponde al progresso, all'approfondimento dell'inquietudine e della coscienza morali» (H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione*, cit., p. 283).

<sup>36</sup> A.D. NOCK, *La conversione*, cit., p. 95. Quasi mezzo secolo prima di *Excercices spirituels*, la diagnosi di Nock già addita l'elemento di irriducibilità della filosofia antica ai suoi discorsi teorici: parlando di «vita pitagorica», «vita stoica», «cinica», ecc., Nock anticipa il gesto metafilosofico hadotiano ogni volta che mostra come il di-

L'«eticizzazione» della filosofia comincia, per Arthur Darby Nock, con la svolta segnata dalla missione socratica, che coincide con la fine dello speculare puro dei «*Vernunftkünstler*» di VI-V sec. a.e.v., ma la sua «religionizzazione» data più o meno a partire dalla prima età imperiale romana. Il suo divenire «sempre meno intellettuale e sempre più superficiale» significa, per Nock, l'inizio della sua fine, nel momento in cui tale generalizzato calo di tensione speculativa si risolve nella progressiva incapacità di adempiere a una delle funzioni fondamentali della filosofia: quella, appunto, esplicativa, volta a soddisfare la «mentalità curiosa» di chi vuole vedersi «dischiudere i segreti dell'universo». La concomitanza di questo indebolimento teoretico con la crescente attitudine a corrispondere alla globalità esistenziale della domanda da parte di uno in particolare di quei culti con cui le varie *σχολαί* avevano preso a somigliare (e dunque a concorrere) è parte della tesi di chi scorse nel successo del cristianesimo la «vittoria di un'istituzione che congiungeva il sacramentalismo e la filosofia dell'epoca»<sup>37</sup>. Qui interessa verificare se l'esaurimento della spinta propulsiva della «via intellettuale» agli arcani dell'esistente possa aver fatto il gioco dei credenti in Cristo, favorendo l'integrazione della loro dottrina nel campo enunciativo delle filosofie.

La diagnosi di Nock può essere sviluppata in due direzioni. «Sempre più spesso superficiale» è, innanzitutto, la filosofia incarnata nei *guru* dell'epoca, sapienti e taumaturghi itineranti, esperti esorcisti e prodigiosi veggenti: al contempo cialtroni e divini. Che cosa è stato il più famoso di loro, il (neo)pitagorico Apollonio di Tiana (inizio-fine I sec. e.v.)<sup>38</sup>, se non il campione di una filosofia «religionizzata», pensatore così prossimo ai templi, al rito e al culto da definire la propria sapienza «modo di pregare e sacrificare agli dei»<sup>39</sup>, capace di non parlare d'altro, agli ateniesi che attorno a lui si accalcano per udire qualche pregiata parola di filosofia, che del giusto modo di «sacrificare, libare, pregare»<sup>40</sup>? Il sapiente Tianeone, autore – a quanto pare – di un trattato di istruzioni rituali (*Intorno ai sacrifici*)<sup>41</sup>, uomo iniziato ai misteri di Eleusi<sup>42</sup> e gran-

scorso teorico di una scuola sia piuttosto una giustificazione e una precisazione della scelta esistenziale.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 164-165.

<sup>38</sup> Per una storia della tradizione e una ricostruzione storica della figura di Apollonio cfr. E.L. BOWIE, *Apollonius of Tyana. Tradition and Reality*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II. Principat* [ANRW II], De Gruyter, Berlin-New York 1978, vol. XVI, t. 2, pp. 1652-1699; M. DZIŁSKA, *Apollonius of Tyana in Legend and History*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1986.

<sup>39</sup> FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* IV 40.

<sup>40</sup> «ἢ θύοι ἢ σπένδοι ἢ εὔχοιτο» (*Vit. Apoll.* IV 19).

<sup>41</sup> EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. ev.* IV 13, 1. Apollonio è detto autore anche di una perduta vita di Pitagora, che è servita da fonte per l'opera di Giamblico: per l'identificazione del materiale biografico apolloniano si veda M. GIANGIULIO, *Giamblico. La vita pitagorica*, Rizzoli, Milano 1991, pp. 50-54.

<sup>42</sup> FILOSTRATO, *Vit. Ap.* V 19.



de frequentatore di templi e siti sacri in generale, impersona questo genere di filosofo. Tuttavia è forte il sospetto che sia stato insieme molto di più e molto meno<sup>43</sup>. Se si sta alla testimonianza perduta di Moiragenes ne *I memoriali di Apollonio Tianeo mago e filosofo*, Apollonio è un mago-filosofo, ma essenzialmente mago; viceversa, qualora si aderisca alla figurazione sovrumana e alla presentazione programmaticamente anti-magica<sup>44</sup> di Filostrato (*Vita di Apollonio di Tiana*), egli è senz'altro un grande filosofo, ossia un prodigioso dialettico e una persona di specchiata virtù, ma pur sempre un uomo avvezzo all'atto prodigioso (esorcismi, guarigioni, poliglossia, bilocazioni, ecc.)<sup>45</sup>. Dove questi dissonanti ritratti biografici convergono, però, è nel suggerimento porto al lettore moderno a non polarizzare l'opzione ermeneutica in categorie antinomiche (*aut aut*). È probabile infatti che, detratta dalle differenti cornici ideologiche in cui i biografi hanno inquadrato l'*atopos* Apollonio, la designazione che meglio restituisce la verità del personaggio entro le porose tassonomie del suo tempo risulti dalla congiunzione logica (*et et*) dei due aspetti della sua attività pubblica:

«della magia noi affermiamo che chi vuole esaminare se i filosofi sono mai stati catturati da essa oppure no, legga ciò che ha scritto Meragene delle memorie di Apollonio di Tiana, mago e filosofo (μάγου καὶ φιλοσόφου). In esse egli, che non era cristiano ma filosofo, ha affermato che sono stati catturati dalla magia di Apollonio alcuni filosofi non ignobili, che erano andati da lui considerandolo uno stregone (ὡς πρὸς γόητα)»<sup>46</sup>.

<sup>43</sup> L'idea di un Plotino *ante litteram*, distillatore di religiosità universale, è una lettura "alta" che, basandosi essenzialmente sul respiro teologico del frammento eusebiano, fa di Apollonio un precorritore di tempi e perciò un grande incompreso nel suo tempo: si veda D. DEL CORNO, *Vita di Apollonio*, cit., p. 51.

<sup>44</sup> Cfr. *Vit. Apoll.* I 2; V 12.

<sup>45</sup> *Vit. Apoll.* I 19; III 38-40; IV 10, 20, 25, 44, 45, ecc. Adele Monaci Castagno giustamente individua nella meditata oscillazione tra mito e ermeneutica razionalistica, che connota tutta la sceneggiatura della *Vita* filostratea, la cifra della polisemia interpretativa del suo autore: A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 100-102. Tuttavia, laddove una storia dell'agiografia impone di domandarsi «chi (fosse) in fondo Apollonio per Filostrato», cogliendo tutta l'ambiguità interna alla sua «positiva» raffigurazione – Apollonio divino in quanto uomo buono *versus* Apollonio divino in quanto demone, semidio –, qui ci si deve piuttosto chiedere se quella «pluralità di voci e testimonianze» che traspaiono dalla *Vita* non raccontino anche del carattere labilissimo di un altro confine: quello che, all'epoca dei fatti e della loro differente stesura, separa il giudizio positivo sull'uomo divino da quello negativo sul mago ciarlatano, e che interessa proprio laddove può equivocamente intersecare la figura del "filosofo".

<sup>46</sup> ORIGENE, *Cels.* VI 41 (trad. it. p. 465). Cfr. anche DIONE CASSIO LXXVIII 18, 4. Sono descrizioni irriducibili sia alla disgiunzione esclusiva (*aut aut*) introdotta dalla propaganda agiografica filostratea – poi risolta nella figura canonizzata di Porfirio e dell'*Historia Augusta*: PORFIRIO, *Chr. fr.* 60, 63 (Harnack); *Hist. Aug., Sev.* 29, 2; *Aurel.* 24, 2-9 – sia a quella inclusiva (*sive sive*) indicata dalla tarda rilettura geronimiana («*Apollonius, sive ille magus, ut vulgus loquitur, sive philosophus, ut Pythagorici tradunt*»; GEROLAMO, *Ep.* 53, 1, 4). Per Lattanzio egli è già solo più un «*magus*» punto e basta



La notizia origeniana fa intravedere che sull'ambiguità "professionale" di queste figure si giocano partite importanti: tra queste quella che oppone chi (Origene) ha interesse a escludere ogni tipo di fascinazione dei poteri magici sugli adoratori del vero Dio – e dunque qualunque rapporto tra la verità efficace della devozione cristiana, la performatività demoniaca delle arti magiche e la mendacità di filosofie stregonesche – a coloro che (Celso, ma anche Porfirio) rivendicano l'estraneità assoluta del vero filosofo rispetto a tecniche manipolatorie buone a suggestionare i semplici<sup>47</sup>. Vediamo in ogni caso come il contendente cristiano nutra la propria retorica diffamatoria con gli argomenti polemici offerti dallo scadimento della filosofia come isterilimento della *via intellectualis* al cielo.

«Sempre meno intellettuale» è però anche una filosofia che propone un'arte di vivere, una morale sociale e una serie di atteggiamenti concreti senza darsi cura di giustificare e precisare il proprio schema di vita con un discorso sensato, logicamente argomentato, peccando in dialettica e tecnica apodittica e affidandosi a moduli espositivi inadeguati. Conseguenza di ciò non è però solo una disgiunzione del modo filosofico di vivere dal modo filosofico di pensare, ma una tendenziale fuoriuscita del discorso dalla sua implicazione nell'attività filosofica: sono in gioco dinamiche di vanificazione epistemologica del discorso filosofico in una filosofia praticata sempre più propensa a ridursi a pura prassi. Il risultato è che l'esibizione di un corto-circuito logico tra stile di pensiero e stile di vita non sembra più sufficiente a sottrarre pregnanza filosofica allo schema esistenziale di chi se ne fa interprete:

«La maggior parte degli uomini non è in grado di seguire con la mente un discorso dimostrativo continuo; perciò devono essere istruiti con parabole. [...] Così al tempo nostro vediamo coloro che sono chiamati Cristiani cercare la loro fede soltanto nelle parabole e nei miracoli. Eppure, consta che si comportino in maniera analoga a quella dei (veri) filosofi: possiamo osservare ogni giorno come essi tengano in non cale la morte e ciò che viene dopo di essa e come egualmente aborriscono dai rapporti amorosi. Vi sono infatti tra di loro non solo uomini, ma perfino donne che per tutta la vita hanno osservato la più completa castità. E vi sono anche alcuni che quanto a mangiare e bere hanno mantenuto un tale regime e nella ricerca della giustizia sono giunti a tal punto di rigore da non cederla in nulla ai veri filosofi»<sup>48</sup>.

(LATTANZIO, *Inst.* V 3). Quanto a Luciano, il suo spirito diffidente non poteva che emettere un giudizio negativo sul Tianeo, maestro dell'impostore che trasmise la sua arte magica al falso profeta Alessandro di Abunoteico: LUCIANO, *Alex.* 5.

<sup>47</sup> Se per i primi il cristianesimo spinge gli uomini a migliorarsi, come nessun sortilegio è in grado di fare (Orig., *Cels.* I, 68), per i secondi la filosofia provvede chi la pratica di alcune «regole di vita sana» che sole preservano da incantamenti di sorta: cfr. Celso: in Orig., *Cels.* VI, 41; poi anche in Plot., *Enn.* IV, 4, 43-44.

<sup>48</sup> GALENO, fr. 1. di *Galenii Compendium Timaei Platonis aliorumque Dialogorum synopsis quae extant fragmenta*, a cura di P. KRAUS e R. WALZER, in *Plato Arabus*, a cura di R. WALZER, Warburg Institute, London 1949, vol. I (trad. it. di P. CARRARA, *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*, Nardini, Firenze 1984, pp. 130 e 132).

Quando non solo i disavvezzi all'argomentare logico, ma anche molti aspiranti saggi imboccano di buon grado la scorciatoia alogica per la virtù, il modo di condursi costituisce il solo marcatore epistemico di un'attività in crisi di identità: lo stile di vita di una persona come incontestabile «pietra di paragone del suo rapporto con la verità»<sup>49</sup>. Parrebbe dunque lecito “mettere tra parentesi” la teoria e ritenere che:

- a) il “vero” filosofo è tale non per ciò che dice e per il modo in cui lo dice, ma per ciò che fa;
- b) i cristiani, conducendo una vita di esercizio e di virtù, agiscono allo stesso modo di chi pratica la filosofia;
- c) i cristiani sono da ritenersi filosofi.

In quel citato frammento del suo compendio alla *Repubblica* di Platone, Galeno giunge vicinissimo alla chiusura di questo sillogismo. E allora il martire, che in Epitteto e Marco Aurelio è uscito dalla porta della filosofia per la plateale imponderatezza della sua opzione di morte, vi rientra qui dalla finestra in virtù dell'intervenuta opacità del nesso tra atteggiamenti conseguenti a una scelta di vita e loro discussione teorica.

#### 4.1.4. Il gioco della filosofia e il gioco della *parresia*: cinici e cristiani

I credenti in Cristo forse non hanno avuto nemmeno bisogno di giovarsi di questi più recenti “smottamenti metafilosofici” per passare per filosofi. Come mostra bene uno degli aneddoti celebri su Diogene di Sinope – quando gli chiesero se il moto esistesse, egli non disse una parola e si mise a camminare<sup>50</sup> –, una filosofia che è «unicamente scelta di vita» ed entro la quale «il discorso filosofico è ridotto al minimo»<sup>51</sup> esiste già dal IV sec. a.e.v. e si chiama “cinismo”. «Assolutamente greca» nella sua concezione spinta dei rapporti tra stile di vita e conoscenza della verità<sup>52</sup>, la scuola dei canidi ha sempre dato spettacolo, ma non è un caso se di questi tempi sembra andare per la maggiore, in particolar modo tra il popolo<sup>53</sup>. Piuttosto ben rappresentata nei contesti urbani dell'epoca, è questa una filosofia che, eccezion fatta per alcune sue distinguibili nozioni-slogan, fin dalla sua nascita ha quasi completamente evacuato il discorso filosofico senza per questo indulgere nell'*epoché* degli scettici: interpretando anzi la scelta filosofica nel modo più radicale possibile.

<sup>49</sup> M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli, Roma 1996 (ed. or. Northwestern University Press, Evanston 1985), p. 78.

<sup>50</sup> Cfr. DIOGENE LAERZIO VI, 39.

<sup>51</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 107.

<sup>52</sup> M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., p. 78.

<sup>53</sup> L'inconsolabile Filosofia dei *Fuggitivi* lamenta che a ingrossare le file dei «furfanti» siano «specialmente di quelli che si dicono seguaci di Diogene, di Antistene e di Crate» (LUCIANO, *Fug.* 16): stoccate del genere sono piuttosto frequenti (vedi *La morte di Peregrino*) in un autore che consacra però un intero dialogo (il *Demonatte*) alla lusinghiera descrizione del cinico ideale. A inizio secolo la schietta volgarità della plebaglia cinica era già caduta sotto la penna del già “cane” DIONE DI PRUSA, *Alex.* 9. Lo stoico Epitteto si preoccupava invece di distinguere la coatta miseria esteriore del barbone dall'epifenomeno della libera povertà interiore del cinico (EPITTETO, *Diatr.*, III 22).

Che cosa più specificamente accomuna questa filosofia anti-filosofica<sup>54</sup>, il βίος estremo dei randagi, dei questuanti e dei masturbatori pubblici, alla visione del mondo e all'opzione esistenziale dei seguaci di Gesù? L'elemento di maggiore prossimità era stato già colto da Nock, cinquant'anni prima che la cartina storica della Palestina romana si colorasse di *hippies* gravitanti attorno a una variante semita del «Socrate impazzito»<sup>55</sup> di Sinope:

«Il cinico girovago che teneva discorsi a chi voleva sentirli fu in seguito, sotto l'impero, una figura familiare, che mendicava, arringava la folla e a volte dimostrava la libertà di parola e la suprema indifferenza (vogliamo dire maleducazione?) di un martire cristiano»<sup>56</sup>.

Il parlar franco in condizioni di pericolo, nell'economia di una certa relazione con gli altri attraverso la critica ed entro uno specifico rapporto con la legge morale attraverso la libertà e il dovere<sup>57</sup>, è un'attività oratoria propria di un certo modo di intendere e condurre un'esistenza filosofica: se esiste un luogo mobile di intersezione tra il gioco della filosofia e il gioco della *parresia*, il martire cristiano occupa quel posto in modo altrettanto insolente, ma in genere più drammatico dei cinici del suo tempo.

Il secondo aspetto che, avvicinando il movimento dei seguaci di Gesù e i discepoli di Diogene, agevola la comprensione filosofica dei primi è quello messo in luce da F. Gerald Downing, Burton L. Mack e John Dominic Crossan<sup>58</sup>. Sono i tre studiosi statunitensi che hanno rilevato nella figura storica del Nazareno, in alcuni modelli culturali utilizzati dal suo ministero e negli ideali programmatici della sua predicazione,

<sup>54</sup> Al termine della relativa ricognizione bio-dossografica, Diogene Laerzio esplicita la sua posizione in quello che ai suoi tempi parrebbe ancora un dibattito aperto: «Queste sono le vite di ciascuno dei Cinici. Dobbiamo ora esporre in sintesi anche le opinioni che hanno in comune, in quanto riteniamo che pure il Cinismo costituisca una filosofia (ἀίρεσιν καὶ ταυτήν [...] τὴν φιλοσοφίαν), e non, come alcuni sostengono, un semplice stile di vita (ἐνστάσιν βίου)» (DIOGENE LAERZIO VI 103; trad. it. di G. REALE, *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005, p. 719). Sulla questione cfr. M.-O. GOULET-CAZÉ, *Le cynisme est-il une philosophie?*, in *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*, a cura di M. DIXSAUT, Vrin, Paris 1993, vol. I, pp. 273-313.

<sup>55</sup> DIOGENE LAERZIO VI 54.

<sup>56</sup> A.D. NOCK, *La conversione*, cit., p. 133.

<sup>57</sup> È la *παρρησία* secondo M. FOUCAULT, *Discorso e verità*, cit., p. 9. Cfr. anche ID., *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2011 (ed. or. Paris, Seuil-Gallimard 2009).

<sup>58</sup> F.G. DOWNING, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1988; ID., *Cynics and Christian Origins*, T & T Clark, Edinburgh 1992; ID., *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, Routledge, London 1998; B.L. MACK, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988; J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Harper, San Francisco 1991; ID., *Jesus. A Revolutionary Biography*, Harper, San Francisco 1994.

talora persino nel profilo pastorale e nelle forme sociali della missione paolina, elementi formali sufficienti a delineare un modo di vita e un insegnamento assimilabili – quando non direttamente ispirati – alla contro cultura del cinismo. Non è questa la sede per problematizzare posizioni storiografiche che attribuiscono al cinismo – in particolare al “cinismo popolare” – un’assoluta «rilevanza per la nostra comprensione del cristianesimo fin dai suoi stessi esordi»<sup>59</sup>. L’esistenza stessa di questo genere di interpretazioni è un ulteriore argomento a favore della tesi per cui la visibilità sociale dell’opzione esistenziale, della concezione della vita e degli atteggiamenti concreti dei credenti in Cristo potrebbe essere sufficiente a conferire loro un’immagine pubblica da filosofi, anche laddove la restituzione teorica del messaggio non rispetti le giuste regole di formazione del *logos* filosofico; un’immagine che il reclutamento religioso di alcuni intellettuali greci troverà modo di convalidare<sup>60</sup>.

#### 4.2. L’insegnamento di Cristo: una filosofia fatta e finita?

«Mentre passeggiavo di buon mattino per i portici, mi si fece incontro un tale, con alcuni compagni, che mi apostrofò: – Salve, filosofo – e così dicendo si volse a camminare nella mia stessa direzione»<sup>61</sup>.

Se l’abito facesse il filosofo con la stessa inesorabilità con cui il mantello (σχήμα) di Giustino lo fa sembrare tale agli occhi di Trifone, si direbbe che il cristianesimo sia nato già armato dalla testa di Atena. «Qual è insomma la tua filosofia?» è la domanda con cui il profugo giudeo apre il dialogo<sup>62</sup>. A essa segue, previo resoconto dell’itinerario filosofico dell’io narrante attraverso le varie posizioni scolastiche (αἰρέσεις)<sup>63</sup>, una professione di fede cristiana suggellata da questa dichiarazione:

<sup>59</sup> F.G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, cit., p. 4.

<sup>60</sup> Non è necessario presupporre un “cinismo cristiano” – o uno “stoicismo cristiano” o un “platonismo cristiano” – alla base di una “filosofia cristiana”. A quest’ultima si arriverà per altre strade, che tuttavia, senza le analogie formali che hanno prodotto quelle e altre suggestioni *storiografiche* – ma che hanno generato anche casi *storici* come la vicenda del cristiano-cinico Peregrino, gli attacchi congiunti di ELIO ARISTIDE, *Or.* III 671 e l’apparente doppia difesa di ORIGENE, *Cels.* III 50 – non avrebbero potuto essere battute.

<sup>61</sup> GIUSTINO, *Dial.* 1, 1 (trad. it. p. 85)

<sup>62</sup> «τίς ἢ σὴ φιλοσοφία» (*Dial.* 1, 6).

<sup>63</sup> *Dial.* 2, 3 ss. La determinazione del punto esatto di applicazione della distinzione tra il «Giustino narrante» e il «Giustino narrato» è questione estranea ai nostri interessi: su questo si veda la discussione interna alla bibliografia segnalata da G. VISONÀ, *Dialogo*, cit., pp. 34 ss. Non si accetta in ogni caso la tesi estrema di Niels Hyldahl, per cui Giustino non avrebbe mai conosciuto direttamente Platone e la filosofia che alla metà del II sec. e.v. a lui si rifaceva: N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhagen, Munksgaard 1966, in particolare pp. 101-112.

«In questo modo e per queste ragioni io sono un filosofo, e vorrei che tutti assumessero la mia stessa risoluzione e più non si allontanassero dalle parole del Salvatore»<sup>64</sup>.

Hadot ha spiegato come, in quanto modo di vita, il «cristianesimo» sia una filosofia nell'accezione antica del termine e che dunque il fatto che si sia presentato come tale non debba costituire problema<sup>65</sup>. È stato quindi Sachot a chiarire che «cogliere il movimento cristiano in termini di filosofia era [...] cosa scontata, dal momento che ci si esprimeva in greco»<sup>66</sup>: era cioè nel comparto filosofico del suo universo mentale che il pensante e parlante greco situava realtà che, come il messaggio cristiano, attenevano a un determinato modo di vivere e ragionare. Si può ancora citare Juliusz Domański: data l'identità dei criteri che per i «Padri della Chiesa» identificavano la filosofia e il cristianesimo, la loro «concezione del cristianesimo era del tutto conforme alla concezione della filosofia che aveva la maggior parte dei filosofi antichi»<sup>67</sup>. Un possibile modo di procedere nell'indagine, senza limitarsi a ripeterne le premesse, consiste allora nel mostrare testi alla mano in che modo la vita secondo il Verbo divino, per alcuni filosofi greci di II sec. e.v., abbia preso il posto della vita secondo il Bene (platonismo), secondo il Piacere (epicureismo), secondo il Pensiero morale (stoicismo), secondo l'Intelletto (aristotelismo e poi neoplatonismo). Osservando il quadro più da vicino, guardando cioè allo *schema*, al *metodo* e al *principio di autorità* di questa filosofia cristiana, si avrà conferma del fatto che Hadot, Domański e Sachot vi hanno colto i cromatismi giusti.

#### 4.2.1. Margini della filosofia

##### 4.2.1.1. La forma del discorso, il manuale, il metodo

Si può cominciare con un rapido *test*, condotto sempre sulle pagine d'esordio del *Dialogo con Trifone*. «Che cos'è la filosofia? (Τὴ γὰρ ἐστὶ φιλοσοφία)» è quanto viene chiesto a un Giustino non ancora cristiano e la risposta del buon (medio-)platonico non tarda a seguire: «scienza dell'essere e conoscenza del vero (ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις)»<sup>68</sup>. Quale sia il suo scopo è presto detto: la «felicità (εὐδαιμονία)» che essa procura e che consiste nel pervenire, sotto la sua guida, all'«uni(one)» mistica con Dio<sup>69</sup>. Come «si esercita» non una in

<sup>64</sup> *Dial.* 8, 2 (trad. it. p. 105).

<sup>65</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 227 ss.

<sup>66</sup> M. SACHOT, *La predicazione*, cit., p. 91.

<sup>67</sup> J. DOMAŃSKI, *La philosophie, théorie*, cit., p. 25.

<sup>68</sup> *Dial.* 3, 4. Che con «essere» si intenda l'«Essere», vale a dire Dio, è reso evidente dallo scambio di battute a seguire (3,4). Sia la risposta sulla determinazione dell'oggetto-filosofia sia quella sulla precisazione dell'oggetto dell'indagine filosofica suonano perfettamente platoniche: cfr. PLATONE, *Phaed.* 78c6; *Resp.* VI 484b4-5; PSEUDO-PLATONE, *Def.* 414b; ecc.

<sup>69</sup> GIUSTINO, *Dial.* 3, 4 e 2, 1.

particolare, ma qualsiasi filosofia? «Praticando la forza, la temperanza e la sapienza», insomma, «conduce(ndo) una vita irrepreensibile»<sup>70</sup>.

Ora il «vecchio carico d'anni», che converte Giustino, comincia la sua catechesi cristiana asserendo che «la verità è questa e puoi apprendere da quanto segue»; l'apologeta, di par suo, per guadagnare a sua volta alla fede il giudeo Trifone, gli parla della «felicità» cui si perviene per effetto del riconoscimento del Cristo e dell'opzione esistenziale conforme alla messa in pratica dei suoi precetti<sup>71</sup>. Conclusione: Giustino non solo sa che cosa s'intende, al suo tempo, quando si parla di «filosofia», ma controlla altrettanto bene lo «schema» che il vangelo è chiamato a vestire per attagliarsi a questa concezione.

È bene chiarire un aspetto teorico molto importante, che rende ragione della sostanziale estraneità del discorso che sarà qui svolto rispetto alle posture epistemologiche, alle soluzioni concettuali e alle opzioni terminologiche<sup>72</sup> con cui la questione del contributo giustineo alla costruzione della filosofia cristiana viene tradizionalmente risolta in quella del suo «platonismo cristiano»; un'esteriorità, più in generale, rispetto alla dialettica che, dai tempi della *Dogmengeschichte* di Harnack, ha visto la critica posizionarsi entro i due poli dell'«ellenizzazione del cristianesimo» e della «cristianizzazione dell'ellenismo»<sup>73</sup>, e poi ancora della «continuità» assoluta e della «frattura» radicale tra filosofia greca e rivelazione cristiana nel pensiero dell'apologeta<sup>74</sup>. Nell'esibire le

<sup>70</sup> «ζῶντι ἀμέμπτως» (*Dial.* 8, 3). Queste sono parole di Trifone, ma ciò che conta è il soggetto dell'enunciato, colui che ha i requisiti formali per ricoprire quella funzione: non l'autore occasionale della formulazione, né l'individuo reale che gliel'ha attribuita.

<sup>71</sup> *Dial.* 6, 1 e 8, 2.

<sup>72</sup> Quali, ad esempio, «rivestire di categorie filosofiche l'annuncio cristiano», «differenza qualitativa/quantitativa tra filosofia e rivelazione cristiana», «razionalizzazione del cristianesimo», «continuità/connubio/affinità/abisso tra filosofia e cristianesimo», ecc.

<sup>73</sup> Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Mohr, Tübingen 1885, vol. I, p. 496. La lettura harnackiana dell'«*Hellenisierung des Christentums*» è stata riproposta da R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1973, in particolare pp. 88-130. Per la formula speculare si vedano tra gli altri D. BOURGEOIS, *La sagesse des anciens dans le mystère du Verbe. Évangile et philosophie chez saint Justin*, Tequi, Paris 1981; R. CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, in *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 52-57.

<sup>74</sup> Per la continuità sostanziale cfr. H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origen*, Clarendon Press, Oxford 1966, pp. 20 ss.; L.W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge University Press, London 1967, pp. 27-38; H. DÖRRIE, *Platonica minora*, Fink, München 1976, pp. 263-274; altra bibliografia in G. GIRGENTI, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Vita e Pensiero, Milano 1995, pp. 78-80. La tesi di un'opposizione inconciliabile è diversamente sostenuta da N. HYLDAHL, *Philosophie und Christentum* cit. (Giustino non è mai stato platonico) e da J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*, Brill, Leiden 1971 (Giustino



corrispondenze discorsive tra lo schema giustineo di presentazione del messaggio religioso e lo schema generale delle filosofie non si vuol certo negare che vi sia stata «frattura tra Platone e Cristo»<sup>75</sup>. Il punto però è un altro: sottolineare questo genere di discontinuità ideologiche è forse meno interessante del rilevare la continuità e la coabitazione entro lo stesso spazio di comunicazione – quello della filosofia antica di matrice greca – di (a) una certa visione del mondo e una posizione esistenziale che risalgono in ultimo a Platone e (b) di un messaggio di fede e salvezza che si rifà al Cristo. Questo perché è dentro quell'unità solidale di pensiero e prassi, che ha nome di filosofia, che si pongono le condizioni per le quali si può dire che Platone e Cristo, platonici e cristiani, per quanto sostengano *cose diverse*, parlano *della stessa cosa*: si sistemano sullo stesso «campo di battaglia»<sup>76</sup>. Tutto quello che ideologicamente separa, non solo platonici e cristiani, ma cristiani e cristiani – Giustino e Clemente Alessandrino – si situa all'interno dei confini storico-epistemologici di questa unità.

Tale solidarietà discorsiva può essere osservata anche a livello di metodica (personale) del discorso e (collettiva) dell'insegnamento. All'esegesi del *Timeo*, della *Metafisica* o dei testi di Crisippo, pratica in cui è sostanzialmente risolta la didattica filosofica dopo l'epoca eroica dell'apprendimento dialogico e dialettico<sup>77</sup>, il cristiano sostituisce quella del testo sacro nella funzione di catalizzatore dell'opzione trasformativa morale e di un sforzo teoretico che il ragionamento accompagna fino al momento afasico dell'esperienza epoptica:

«E con la frequente ripetizione delle parole: “Io sono il Signore vostro Dio”, la scrittura vuole sgomentarci nel modo più drastico, insegnandoci a seguire Dio che ci ha dato i comandamenti; ma pure delicatamente ci esorta a cercare Dio, a sforzarci di conoscerlo come più si può: ed è senz'altro la più grande contemplazione, quella mistica, la verace scienza (ἡ τις ἂν εἴη θεωρία μεγίστη, ἡ ἐποπτική, ἡ ὄντι ἐπιστήμη), non mutabile mediante il ragionamento»<sup>78</sup>.

Abbiamo qui una scelta di vita («obbedire a Dio che ci ha dato i comandamenti»), un discorso che realizza questa posizione esistenziale («cercare Dio [e] sforzarci di conoscerlo come più si può») e un discorso

fu platonico ma ripudiò integralmente il platonismo). In mezzo alle estreme, come sostenitori di un “dialogo” più o meno egemonizzato, si collocano C.J. DE VOGEL, *Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, in «Mnemosyne», 1978, n. 31, pp. 360-388; O. SKARSAUNE, *The Conversion of Justin Martyr*, in «Studia Theologica», 1976, n. 30, pp. 53-73; G. VISONÀ, *Dialogo*, cit., pp. 32-45.

<sup>75</sup> Ivi, p. 40.

<sup>76</sup> M. FOUCAULT, *L'archeologia*, cit., p. 169.

<sup>77</sup> P. HADOT, *Teologia, esegesi, rivelazione, scrittura nella filosofia greca*, in Id., *La felicità degli antichi*, Raffaello Cortina, Milano 2011 (ed. or. in *Les règles de l'interprétation*, a cura di M. TARDIEU, Cerf, Paris 1987, pp. 13-34), pp. 16 ss.

<sup>78</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 10, 47, 4 (trad. it. pp. 270-271).



che a un certo punto non è più in grado di esprimere – e quindi anche incapace di alterare – l'attività cognitiva («la più grande contemplazione, quella mistica, la verace scienza»): etica, fisica, epoptica, secondo la scansione platonica della filosofia in parti corrispondenti ad altrettante tappe del progredire spirituale del discente<sup>79</sup>. Prima che il *Commento al Cantico dei Cantici* di Origene confermi che la sequenza di lettura dei libri biblici in uso presso la sua «Scuola di Alti Studi Religiosi» segue questo schema trifase di insegnamento<sup>80</sup>, negli *Stromati* fa già capolino l'intenzione di sequenziare l'itinerario di formazione dell'aspirante «gnostico» in una fase etica («ἠθικὸν [...] λόγον»), in una fisica («φυσιολογία») e in una teologico-contemplativa («θεολογικὸν εἶδος»)<sup>81</sup>.

Se è vero che per questo tipo di credente, cioè per un madrelingua greco di rispettabile formazione filosofica come Clemente, i gesti di fondazione e organizzazione di una filosofia cristiana si presentano piuttosto agevoli, il compito non può dirsi compiuto finché permangano dubbi sul valore di questo sapere: da che cosa un discorso e un modo di vita traggono la loro legittimità/autorità “filosofica”? Dalla persuasività degli argomenti, incarnati in determinati comportamenti, o piuttosto dalla collocazione di entrambi, parole e atti, in rapporto a una tradizione storica che possa dirsi autorevole in virtù della propria accertabile antichità? Sulla strada che, portando all'autorevolezza, conduce anche alla veridicità di una filosofia, ha luogo la mossa decisiva di un gioco la cui esistenza è spesso oscurata dalla “teologia spontanea” della critica tradizionale ai testi cristiani.

#### 4.2.1.2. L'autorità dell'«antico discorso», ovvero i favori di una nuova “macchina epistemologica”

Come per lo *schema* e per il *metodo*, anche questo aspetto legato all'*autorità* del sapere cristiano può essere colto a partire da un ragionamento che abbia per oggetto il sapere filosofico, nel senso di una ricognizione storico-discorsiva che, ponendosi il problema di verificare che cosa permetta di presentare il cristianesimo come una filosofia, si interroghi su che cosa questa sia, o sia diventata, alla luce di determinati mutamenti delle condizioni sotto le quali si dà<sup>82</sup>.

Per effetto del ruolo preponderante assunto nella metodica scolastica dall'esegesi dei testi, l'epoca di Giustino e Clemente Alessandrino è quella in cui matura una particolare propensione all'idea di un «antico discorso (παλαιὸς/ἀρχαῖος λόγος)», nel senso di un «discorso

<sup>79</sup> Cfr. P. HADOT, *Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité*, in «Museum Helveticum», 1979, n. 36, pp. 218-231.

<sup>80</sup> ORIGENE, *Comm. Cant.* Proem. 3, 1-23: cfr. H.-I. MARROU, *Storia dell'educazione*, cit., p. 427.

<sup>81</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV 1, 2 - 3, 4. Ritroviamo la stessa tripartizione in *Strom.* I 28, 176, 1-2.

<sup>82</sup> Si vedano P. HADOT, *Teologia, esegesi*, cit., pp. 26 ss.; ID., *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 148-149, ecc.

veritiero (ἀληθῆς λόγος)» divinamente «inviato» a forme remote di umanità<sup>83</sup>, trasmesso e conservato in alcuni venerabili scritti. Lo statuto normativo di questi testi per l'inquisizione filosofica del vero avvicina molto la teologia razionale dei filosofi alla teologia rivelata dei cristiani: la "via dal basso" (*bottom-up*) alla "via dall'alto" (*top-down*), se è vero che, in linea generale, un'epistemologia filosofica piuttosto in voga vuole che ci siano dei documenti assai autorevoli, greci come barbari, che testimoniano dell'unitarietà di questo antico/veritiero λόγος. Sono testi nella cui esplicazione è in sostanza riposta tutta la ricerca della verità. Montata su questa speciale "macchina epistemologica", la genealogia intellettuale delle filosofie risale il tempo e satura gli spazi alla ricerca di una solidale unità in un'ancestrale saggezza. Si è già riferita l'opinione di Numenio sul fondamentale accordo tra la filosofia di Platone, gli insegnamenti di Pitagora e «tutto quanto hanno stabilito i Brahmani, i Giudei, i Magi e gli Egiziani»<sup>84</sup>; resta invece da citare Celso, che – puntualizza Origene – esclude Mosè dal novero dei grandi saggi dell'umanità solo in ragione della sua polemica anticristiana:

«Vi è una dottrina assai antica (ἀρχαῖος ἄνωθεν λόγος), di cui si sono occupati sempre i popoli più saggi, le città e i sapienti". Ed egli non ha voluto chiamare "popolo assai saggio" i Giudei alla pari "degli Egiziani, degli Assiri, degli Indiani, dei Persiani, degli Odrisi, degli abitanti di Samotracia e di Eleusi". [...] Inoltre Celso dice che "anche i Galattofagi di Omero, i Druidi dei Galli, i Geti sono popoli assai saggi e che discettano di dottrine affini a quelle dei Giudei"<sup>85</sup>. Di questi popoli io non so se circolano degli scritti. Ma soltanto degli Ebrei, per quanto dipende da lui, egli nega sia l'antichità che la saggezza. [...] Vedi dunque se egli non ha scacciato con assoluta malvagità dall'elenco dei saggi Mosè, dicendo: "Ma Lino, Museo, Orfeo, Ferecide, il Persiano Zoroastro, Pitagora hanno discorso di questi problemi e le loro dottrine sono state poste in libri e preservate fino ad oggi (καὶ ἐς βίβλους κατατεθεισθαὶ τὰ ἑαυτῶν δόγματα καὶ πεφυλάχθαι αὐτὰ μέχρι δεῦρο)"<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> Trattasi di una versione aggiornata di quell'*Ur-Menschheit* ctonia postulata da una certa tradizione tardo-stoica (cfr. SENECA, *Ep.* 90) cui allude anche SESTO EMPIRICO, *Math.* IX 28. Vediamo tuttavia che la "macchina epistemologica" senecana monta ancora la "motrice" teoretica classica: gli dei «non hanno concesso a nessuno la conoscenza della filosofia, ma a tutti hanno dato la capacità di conoscerla» (Sen., *Ep.* 90, 1; trad. it. p. 1184).

<sup>84</sup> NUMENIO: in EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. ev.* IX 7, 1. Nello schema storico-genetico dell'Apollonio di Filostrato, invece, gli indiani, avendola «trovata», sono i «padri naturali» della sapienza, laddove gli altri popoli, egiziani *in primis*, ne sono «padri adottivi» (FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* VI 11).

<sup>85</sup> Simile è l'elenco dei popoli barbari redatto da Clemente: Bramani, Odrisi, Geti, Egiziani, oltre ai «Caldei, gli Arabi soprannominati felici, e tutti quelli che si stabilirono in Palestina e la maggior parte dei Persiani e infinite altre genti oltre a queste» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 15, 68, 1; trad. it. p. 130). I Druidi compaiono poco dopo (71, 4) in una lista identica a quella compilata da un dossografo ostile alla tesi del primato barbaro in filosofia: cfr. DIOGENE LAERZIO I 1 ss.

<sup>86</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* I 14 e 16 (trad. it. pp. 101-102 e 103-104; corsivo nel testo).

Tanto l'ammissione che la filosofia sia un dono ancestrale degli dei inviato come una sorta di *fax* dal cielo<sup>87</sup>, quanto la valorizzazione del pensiero barbarico anticamente prodotto sono posizioni teoriche che circolano da tempo in ambito culturale ellenico. La novità del discorso metafilosofico coevo e comune ai vari Giustino, Taziano, Clemente consiste nella tendenza a rinchiudere l'attività di investigazione del vero nel perimetro ermeneutico di alcuni testi: non che la filosofia rinunci del tutto alla libertà dell'esercizio speculativo, ma vuole meglio fondare le proprie ambizioni veritative cominciando col sapere dove vada esattamente cercata la saggezza cui aspira. Persuasi del nesso inscindibile tra euristica del vero e identificazione della «fonte della vera saggezza, subito sparsasi dappertutto in mille rivoli separati»<sup>88</sup>, interpreti di un discorso filosofico che ha già rivoltato il rapporto tra oralità e scrittura, questi filosofi hanno appreso che le idee migliori non sporgono dai dialoghi, ma sono serbate nei libri<sup>89</sup>.

Questa convinzione spiega il riuso funzionale e la rinnovata popolarità di alcune antiche idee. Prendiamo il motivo della «*Ur-philosophie*» o «*philosophia perennis*». Questa idea di un sapere originariamente puro e unitario, incorso poi in una penosa vicenda di degradazione e frammentazione scolastica, è stata sottoposta a minuziose ricognizioni fenomenologiche: qualcuno l'ha persino "smontata" per distinguere i referenti teorici dell'edificio metafilosofico di un Giustino (Antioco di Ascalona) dalle matrici specifiche del progetto epistemologico di un Clemente (Posidonio di Apamea)<sup>90</sup>. Raramente però è stata "apprezzata" per la sua disponibilità a posizionare il sapere cristiano dell'uno e dell'altro all'interno di un unico discorso (meta)filosofico sull'autorità rivelata e la collocazione "libresca" del sapere, cioè per le soluzioni che questo particolare dispositivo di fondazione della verità filosofica offre in relazione alla seguente questione: posto che più una dottrina è antica più è veritiera, perché riportabile al periodo in cui in cui «unico e(ra) il sapere filosofico», intero e dall'adamantina purezza<sup>91</sup>, come posso io, ex-filosofo pagano, assicurarmi che il sapere salvifico che mi fa vivere in questo modo e mi impegna in queste formulazioni teoriche, ma che si fonda su eventi assai recenti e si è sinora legittimato e appreso con procedure inadattabili ai più, valga tutto il

<sup>87</sup> Cfr. PLATONE, *Phileb.* 16c-e; *Tim.* 47b, quest'ultimo già rimaneggiato da Filone: la filosofia è un regalo divino fatto "piovere" dal cielo (FILONE, *Spec.* III 185 ss.).

<sup>88</sup> L. ROUGIER, *Celse. Contre les chrétiens*, Le Labyrinthe, Paris 1997, p. 42.

<sup>89</sup> P. HADOT, *Teologia, esegesi*, cit., p. 18.

<sup>90</sup> Così R. JOLY, *Christianisme et philosophie*, cit., pp. 23-38. Le Boulluec è scettico verso la proposta di Joly come, più in generale, verso indagini tese a connettere la genealogia intellettuale della teoria esposta all'inizio del *Dialogo* al nome di un qualche filosofo di I sec. a.e.v., che sia Posidonio, come pensava Hyldahl, o Antioco, come suggeriva Joly, visto che «sostituire Antioco a Posidonio è come rimpiazzare un mito con un altro» (A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, cit., vol. I, p. 55).

<sup>91</sup> GIUSTINO, *Dial.* 2,1. Diversamente da quell'idra «a più teste (πολύκρανος)» che è la sua corrotta fenomenologia scolastica (2, 2).

prezzo filosofico di quello che ho ripudiato? Per centrare l'obiettivo, un credente in Cristo che sia filosoficamente predisposto gode di una codificata serie di opzioni.

#### 4.2.1.3. *Logos* seminale, latrocini greci, iniziative angeliche: strategie per una compiuta legittimazione filosofica del messaggio

Questo seguace di Gesù potrebbe cominciare, per esempio, riconoscendo che quanto di vero, di buono e di giusto i più illustri filosofi hanno praticato e insegnato è solo un minuscolo frammento e una scintilla della verità che fu in un lontano passato comunicata agli uomini dal *logos* di Dio. Può ritenere che, prima delle carenti performance speculative dei greci, essa sia stata vista solo dai profeti ebrei, per poi essere integralmente e universalmente esposta quando il *logos* divenne uomo<sup>92</sup>, in modo tale da consentire a tanti ex pagani come lui, assetati di saggezza, di averne pieno e definitivo accesso<sup>93</sup>. Questo l'assioma:

«tutto ciò che è stato espresso correttamente da ognuno di essi, appartiene a noi cristiani»<sup>94</sup>.

Si tratta di un principio ermeneutico avido, che configura un'appropriazione indebita della filosofia da parte di alcuni ex-filosofi pagani convertiti al Cristo, la cui rappresentazione dei processi di conoscenza e operosità del vero, del bene e del giusto resta filosoficamente strutturata. Da questo "furto" prende forma una tradizione "interdisciplinare" e "internazionale" culminante nella perfezione del sapere interetnico cristiano: una "comunità di discorso e di *ethos*" diagonale rispetto alle scuole, ai saperi, ai popoli. Non vi figurano solo filosofi, ma anche poeti e legislatori, greci e barbari, gentili e giudei, a seconda, ogni volta, dell'intelletto etnologico attivato. Lo si vede bene in questo passaggio giustineo sulle macchinazioni dei demoni:

«Sappiamo, inoltre, che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del *Logos* innato nell'intero genere umano (διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ Λόγου), sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio, come abbiamo già detto, e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora. Infatti, come abbiamo già dimostrato, tutti quelli che si sono sforzati di vivere secondo ragione (κατὰ λόγον βιοῦν σπουδάζοντας) e di fuggire il male, sono sempre stati odiati per opera dei demoni. Non c'è nulla di strano, se i demoni, una volta smascherati, si adoperano per fare odiare in misura molto maggiore coloro che vivono non più soltanto secondo una parte del *Logos* sparso in ognuno, ma che uniformano la loro conoscenza e la

<sup>92</sup> *Dial.* 2, 1-2; 7, 1-2; *1 Apol.* 5, 4; 8, 3; 13, 3; ecc.

<sup>93</sup> Questa «nuova concezione della filosofia» pone quindi il Cristo all'inizio e alla fine dell'itinerario di ricerca della verità: A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, cit., vol. I, p. 58.

<sup>94</sup> GIUSTINO, *2 Apol.* 13, 4.

loro contemplazione al Logos intero (τοὺς οὐ κατὰ σπερματικῶν λόγων μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντός Λόγου), che è Cristo»<sup>95</sup>.

Se per Giustino Eraclito è uno stoico, lo è per un equivoco dovuto alla centralità che il *logos* assume nel pensiero dell'Oscurato e che lo avvicina all'eroe per antonomasia dell'attività filosofica antica, Socrate, al progenitore di Israele e ad alcuni giusti della storia biblica. La tradizione veritiera, in ogni caso, non è interna alla scuola stoica più di quanto non lo sia alla "scuola giudaica": attraversa queste e altre *σχολαί* come un filo rosso, senza fermarsi né coincidervi mai. Contestualmente, nel momento in cui il messaggio soterico si dà la forma del discorso filosofico, la fede autentica dei patriarchi e la chiaroveggenza cristiana dei profeti – quella "via dall'alto" che nel *Dialogo* annienta le pretese di verità dei filosofi disquisitori chiamando alla conversione, quella limpida visione di «cose che non tutti possono vedere e capire»<sup>96</sup> che smaschera l'ignoranza dell'Israele della carne – non solo si dice dotino chi vi confida di «tutto ciò che il filosofo deve sapere»<sup>97</sup>: ma sono messe in comunicazione con le "vie dal basso" di Eraclito e degli stoici entro la stessa tradizione interetnica<sup>98</sup>.

Per uno come Giustino, la scelta di vivere secondo precisi valori normativi (il *Logos*) è scelta che attiene a un solo campo: quello della filosofia. In questo spazio enunciativo la chiave "economica" è uno strumento prezioso, non già per escludere dalla verità, bensì per disporre gerarchicamente i saperi in base alla loro diversa possibilità di adeguamento al vero. La tradizione filosofica che partecipa del *logos* seminale risulta più larga di quella profetica (poi apostolica ed episcopale) che definisce la fede e la dottrina. Il discorso e la forma di esistenza che la caratterizza sono quelle cui solo nella "scuola di Cristo" si dà comunicazione coerente e «integrale»:

«Pertanto, è evidente che la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in Cristo, in corpo, intelletto e anima. In effetti, tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre formulato e scoperto, è dovuto all'esercizio di una parte del Logos che è in loro, tramite la ricerca e la riflessione (κατὰ Λόγου μέρος δι' εὐρέσεως καὶ θεωρίας ἐστὶ πονηθέντα αὐτοῖς). Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del Logos (οὐ πάντα τὰ τοῦ Λόγου ἐγνώρισαν), che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda»<sup>99</sup>.

Il «seme di una cosa (σπέρμα τινός)» è diverso dalla cosa stessa, e un conto è la «somiglianza» accordata in base alle capacità etiche e teoretiche di chi riceve («μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν»), un'altra quella cui si

<sup>95</sup> 2 *Apol.* 7(8), 1-3 (trad. it. pp. 195 e 197).

<sup>96</sup> GIUSTINO, *Dial.* 7, 3.

<sup>97</sup> *Dial.* 7, 2.

<sup>98</sup> Cfr. il già menzionato passo di GIUSTINO, 1 *Apol.* 46, 3.

<sup>99</sup> GIUSTINO, 2 *Apol.* 10, 1-3 (trad. it. p. 199).

perviene «in virtù della grazia (κατὰ χάριν)» concessa dal donatore<sup>100</sup>. Effettuato entro il campo di comunicazione delle filosofie, il cambio di direzione epistemologico (*top-down*) operato dalla grazia produce il *deficit* gnoseologico registrato dai “cristiani prima di Cristo greci” in rapporto sia ai “cristiani prima di Cristo barbari” sia ai “cristiani dopo di Cristo”: esso si risolve, per i primi, nella torbidità della loro visione del vero.

Il teologema dello «σπερματικός λόγος» è uno strumento prezioso ma non irrinunciabile per fare della filosofia cristiana. Accomodare ai propri fini un articolo presente sulla piazza filosofica dai tempi di Zenone di Cizio, Cleante e Crisippo<sup>101</sup> è una mossa funzionale a sfidare le altre filosofie con l’obiettivo di sbaragliarle tutte: di per sé non è però necessaria a iscrivere la filosofia cristiana allo stesso torneo delle contendenti. Nel secondo capitolo dell’indagine si è visto Taziano porre il kerigma sullo stesso terreno filosofico assaltato da Giustino con armi stoiche e platoniche<sup>102</sup>, avvalendosi però di un’altra risorsa argomentativa: quella dei «latrocini greci» delle conoscenze barbare<sup>103</sup>. Espressa nei toni meno sgarbati di una diffusa “teoria dei prestiti”, questa tesi genealogica sul sapere greco è sfruttata in più di una circostanza anche da Giustino<sup>104</sup>. Tuttavia è chiaro che, se – come è il caso di Taziano – si rinuncia alla più elegante stampella argomentativa del *logos* seminale, è d’obbligo «dimostrare (παράσῃσαι)» l’anteriorità della «nostra filosofia (τὴν ἡμετέραν φιλοσοφίαν)» in quanto filosofia mosaica rispetto a qualunque forma greca di conoscenza<sup>105</sup>.

Infine quando, una manciata di decenni più tardi, si troverà ad affrontare la questione del rapporto tra filosofia e cristianesimo, Clemente Alessandrino non si accontenterà di avvalersi di entrambi i dispositivi (disseminazione ubiqua del *logos* e assimilazioni-latrocini greci)<sup>106</sup> – ma

<sup>100</sup> 2 *Apol.* 13, 6.

<sup>101</sup> ZENONE: in DIOGENE LAERZIO VII 135-136 = SVF I 102; Id.: in STOBEO, *Ecl.* I 20,1 = SVF II 596; CLEANTE: in STOBEO, *Ecl.* I 17, 3 = SVF I 497; CRISIPPO: in FILONE, *Aet.* 94 = SVF II 618; Id.: in ORIGENE, *Cels.* IV, 48 = SVF II 1074; ecc. Sulla frantumazione zenoniana del *logos* di Eraclito in «innumerevoli *spermatikoi logoi* che portano alla formazione delle cose individuali» cfr. M. POHLENZ, *La Stoa*, cit., vol. I, p. 151. Nel caso dell’essere umano questo sviluppo si realizza nella virtù, cui l’uomo è predisposto dalle forze generative del *logos* che egli porta in sé fin dalla nascita: sono i «*semina innata virtutum*» di CICERONE, *Tusc.* III 2. La determinazione delle forze agenti nei fenomeni singoli come λόγοι σπερματικοί è un dato scolastico ripreso anche dallo “stoicismo medio” di Panezio e Posidonio, poi da Marco Aurelio e anche dal platonico Plutarco.

<sup>102</sup> TAZIANO, *Or.* 29, 1-2; 35, 1; 42, 1; ecc.

<sup>103</sup> *Or.* 1, 1 ss.

<sup>104</sup> GIUSTINO, 1 *Apol.* 44, 8-9; 54, 2; 59-60. Così CH. MUNIER, *Apologie pour les chrétiens*, Cerf, Paris 2006, p. 65.

<sup>105</sup> TAZIANO, *Or.* 31, 1.

<sup>106</sup> Per il primo argomento cfr. CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 7, 37, 1-5; I, 13, 51, 1-4; I, 19, 94, 1 ss. – per quanto Clemente, a differenza di Giustino, non nomina mai, nemmeno al singolare, il concetto stoico degli σπερματικοί λόγοι. Per il secondo:



riferirà di un'ulteriore opinione, che combina le precedenti in una terza "prometeica" soluzione<sup>107</sup>:

«Ma la filosofia, incalzano, non fu inviata dal Signore, ma fu introdotta di soppiatto e data a noi da un ladro (κλαπείσα ἢ παρὰ κλέπτου δοθείσα): una potenza, o un angelo che sia, apprese qualcosa della verità (τι τῆς ἀληθείας) e, anche senza restare in essa, lo ispirò [nelle menti] e lo insegnò furtivamente. Non è a dire che il Signore non lo sapesse, Egli che ha conosciuto il termine delle cose future "prima della fondazione del mondo", prima che ogni cosa fosse: soltanto non lo impedì, perché quel furto attuantesi fra gli uomini comportava allora qualche utilità: non perché il ladro mirasse al nostro vantaggio, ma perché proprio la Provvidenza ordinava a fin di bene l'esito dell'atto audace»<sup>108</sup>.

Clemente spiega a ignoti obiettori che il vantaggio del furto sta nel carattere propedeutico assunto, in rapporto alla vera gnosi cristiana, da questa «traccia di sapienza, incentivo a disporsi per Dio»<sup>109</sup>. Del ruolo "economico" giocato da questo sapere si dirà più avanti, quando si tratterà del sovvertimento epistemologico operato dell'alessandrino entro lo spazio di comunicazione delle filosofie. Per ora interessa mettere a fuoco il dato comune emergente dalle diverse convinzioni metafisiche di questi autori.

Quali che siano le figure argomentative impiegate, e per quanto differenti possano essere le credenziali avanzate da questi intellettuali cristiani entro il più generale – ma storico e singolare – ordine filosofico di discorso, nel giro di un secolo la «stoltezza» con cui Paolo costernava i greci<sup>110</sup> sembra dissolta a beneficio di una «sapienza» nel più greco dei sensi. Non solo, ma se, come si è fatto sinora, si limitasse l'indagine soltanto ad alcuni seguaci di Gesù particolarmente coinvolti nella presentazione filosofica del messaggio salvifico, potrebbe sembrare che questa operazione di presunta riconfigurazione generica non abbia in realtà richiesto alcuna alterazione della formazione discorsiva relativa a che cosa sia o non sia "filosofia": ha coinciso piuttosto con l'assicurare l'integrazione funzionale nel gioco di verità corrente di una nuova e migliore visione del mondo e di un'ulteriore e più giustificata opzione di vita. Questi convertiti alla vita in Cristo di lingua e cultura greca hanno certamente pensato che quel messaggio di fede, per come

*Strom.* I 1, 10, 2; I 15, 72, 4; I 17, 87, 2; I 22, 150, 4 e 165, 1-5; II 5, 20, 1 ss.; II 18, 78, 1 ss.; II 19, 100, 3; VI 2, 4, 1-5, 39,1.

<sup>107</sup> Cfr. *Strom.* I 17, 87, 1. È difficile dissentire dal giudizio di Pohlenz, che vuole Clemente molto più sicuro del valore propedeutico della filosofia in ragione del suo sentimento della verità, di quanto non sia del modo in cui questo dato di fatto vada interpretato: M. POHLENZ, *La Stoa*, cit., vol. II, p. 291. C'è chi ha mostrato che le cose stavano già in parte così per Filone: cfr. H.A. WOLFSON, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982, vol. I, pp. 140-143.

<sup>108</sup> *Strom.* I 17, 81, 4 (trad. it. p. 146).

<sup>109</sup> *Strom.* I 17, 87, 1-2.

<sup>110</sup> *1 Cor.* 1, 23.



si presentava loro, fosse di per sé conforme alle regole che costruiscono insieme l'oggetto (sapere pratico e prassi teoretica) e il soggetto (il filosofo) della filosofia.

Questo genere di fruizione però non solo non era nelle cose, ma in verità, scrive Hadot,

«nulla poteva lasciar prevedere che, un secolo dopo la morte del Cristo, alcuni cristiani avrebbero rappresentato il cristianesimo non soltanto come una filosofia, ma addirittura come la filosofia, la filosofia eterna»<sup>111</sup>.

Quel «nulla poteva lasciar prevedere» forse non racconta fino in fondo dell'avversione che alcuni testi divenuti canonici ostentano per la filosofia<sup>112</sup>. Rende però l'idea dell'estraneità genetica di un messaggio messianico radicato nelle potenzialità ideologiche della fede giudaica del tempo rispetto «alla mentalità greca e alle prospettive della filosofia»<sup>113</sup>. A tale originaria alterità ci si volgerà una volta descritta la parte giocata in questa vicenda da un sofisticato gestore di saperi e linguaggi:

«Tuttavia, non bisogna dimenticare che di fatto esistevano già da molto tempo rapporti tra ebraismo e filosofia greca; di questi rapporti l'esempio più famoso è rappresentato da Filone di Alessandria»<sup>114</sup>.

#### 4.2.2. "Filosofia sabbatica": Filone e l'a priori storico della "questione filosofica" del vangelo

Sveliamo per intero la posta in gioco connessa a quel «tuttavia». Il soggetto storico-empirico Gesù di Nazareth non era un filosofo, ma un predicatore itinerante, guaritore e proclamatore escatologico galileo. Non solo, ma il messianismo in cui si inquadrava il suo ministero concerneva la dimensione religioso-politica dell'esperienza umana, che non era quella direttamente regolata dalla filosofia. In altri termini, ai fini di una ricezione filosofica dell'annuncio, il contenuto giudaico-palestinese del messaggio costituisce un serio problema: la forma enunciativa originaria del kerigma, con la sua ricca referenzialità semitica (fine dei tempi, remissione dei peccati, compimento delle profezie, avvento messianico,

<sup>111</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 227.

<sup>112</sup> «Dopo i precedenti giudaici, che corrispondono a un processo analogo, è solo dopo la seconda metà del secondo secolo d.C. che i pensatori cristiani hanno cominciato a interessarsi alla filosofia e a fare uno sforzo intellettuale per apprezzarla e per definire il rapporto esistente tra essa e la fede cristiana. Le premesse che potevano trovare nella Bibbia e in particolare nel Nuovo Testamento non erano favorevoli alla filosofia antica» (J. Domański, *La philosophie, théorie*, cit., p. 23). Seguono citazioni da *1 Cor.* 1, 17-21 e *Col.* 2, 8. Ciò che non si comprende, date le premesse e le conclusioni del discorso di Domański, è il tipo di «sforzo intellettuale» in cui personalità come Giustino e Clemente Alessandrino debbano prodursi per «apprezzare» la filosofia.

<sup>113</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 227.

<sup>114</sup> *Ibidem*. Il corsivo è mio. Al precedente di Aristobulo rende un po' di giustizia, nello spazio di una nota, J. Domański, *La philosophie, théorie*, cit., p. 23 nota 37.

regno di Dio, ecc.), pare refrattaria a servirsi della «tecostruttura»<sup>115</sup> filosofica greca come del supporto mentale e culturale più idoneo al trasporto, alla fruizione e all'intelligenza del messaggio.

Rispetto a questa indisponibilità va riconosciuto che, se in un giudaismo escatologicamente orientato sta la difficoltà, in un giudaismo filosoficamente configurato risiede una parte importante della soluzione<sup>116</sup>: «i cristiani di espressione greca si trovavano immessi su una strada già tutta tracciata dal giudaismo»<sup>117</sup> e disponevano, per orientarsi, della mappa tracciata nell'opera recente di Filone. Al tempo delle primissime incursioni extra-giudaiche del kerigma<sup>118</sup>, l'alessandrino aveva già spiegato che, quando legiferava su questioni apparentemente così distanti dalle occupazioni di un filosofo, come il riposo sabbatico, il profeta ebreo Mosè faceva in realtà della filosofia<sup>119</sup>:

«Il tempo libero non doveva essere occupato in ridicolaggini, giochi o spettacoli di mimo o di danza, per i quali si consumano fino a morire gli appassionati di teatro e che, per mezzo dei principali sensi – vista e udito – rendono schiava l'anima, per natura loro regina, ma soltanto con la filosofia. Non però la filosofia praticata dai cacciatori di parole e dai sofisti, che sulla piazza vendono, come un bene commerciabile, principi e discorsi, e non arrossiscono di vergogna a servirsi – o terra e cielo! – della filosofia contro la filosofia (οἱ φιλοσοφία κατὰ φιλοσοφίας [...] χρώμενοι). Non questa dunque, ma la vera filosofia (τῷ τῷ ὄντι φιλοσοφεῖν), che consta di tre parti: pensieri, parole e azioni (βουλευμάτων καὶ λόγων καὶ πράξεων), armoniosamente fusi in unità per l'acquisto e il godimento della felicità»<sup>120</sup>.

Primato morale della vita filosofica, antitesi tra ricerca disinteressata della filosofia e logica mercantile della sofistica, rappresentazione gerarchica delle sapere filosofico in funzione di una «vera filosofia», presenza di discorso e prassi nella definizione dell'attività filosofica: in questi capitoli del secondo libro del *De vita Mosis* gli elementi del “paesaggio epistemologico” fin qui descritto compaiono tutti. Più avanti Filone precisa anche in che cosa consiste tale “filosofia sabbatica”, ossia nello studio teorico delle verità naturali e nel perfezionamento morale e attitudinale del discente alla luce degli insegnamenti tratti dall'esegesi

<sup>115</sup> R. DEBRAY, *Transmettre*, cit., p. 164.

<sup>116</sup> Cfr. H.A. WOLFSON, *Philo* cit., vol. I, pp. 3 ss.

<sup>117</sup> M. SACHOT, *La predicazione*, cit., p. 93.

<sup>118</sup> Cfr. C. STEAD, *Greek Influence on Christian Thought*, in *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600. Festschrift in Honour of W.H.C Frend*, a cura di I. HAZLETT, SPCK, London 1991, pp. 175-185.

<sup>119</sup> Sullo spettro di significati e di referenze che il termine φιλοσοφία e gli altri lemmi della sua famiglia verbale hanno nell'opera di Filone si veda V. NIKIPROWETZKY, *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*, Brill, Leiden 1977, pp. 97-116.

<sup>120</sup> FILONE, *Mos. II* 211-212 (trad. it. p. 229).

disciplinata di un testo ispirato: la Torah, naturalmente, spiegata da chi di dovere<sup>121</sup>. Insomma tutto torna e tutto si tiene. Manca solo la “bella trovata” che fa sì che norme culturali come l’astinenza ebdomadaria dal lavoro, ma anche circoncisione e canoni alimentari, possano passare per filosofia. La ritroviamo nel *De migratione Abrahami*, dove Filone formula l’equivalenza tra vita filosofica, vita secondo ragione, vita secondo la parola divina e vita secondo la Torah<sup>122</sup>:

«Ecco il fine celebrato da coloro che filosofarono nel modo migliore (παρὰ τοῖς ἄριστα φιλοσοφήσασιν): vivere in conformità della natura. Ciò si realizza quando l’intelletto, seguendo la strada della virtù, si muove sulle orme della retta ragione e segue Dio, ricordandosi dei Suoi comandamenti e mettendoli in pratica tutti, sempre e dovunque, nelle azioni e nei pensieri»<sup>123</sup>.

La strada è segnata: previa raffinazione dei suoi più indigesti grani messianici, un annuncio soterico che voglia aggiornare la cognizione e la pratica di quei «comandamenti», e non creda all’*impasse* mediologica dei suoi non-filosofici natali, non ha che da procedere all’armonizzazione del suo contenuto con la teologia del *logos* creatore e reggitore cosmico, principio normativo del mondo e dell’uomo, regola direttiva incontestabile dell’agire e del pensare umani<sup>124</sup>. Non è dunque un caso che, laddove la presentazione del cristianesimo come filosofia rivela una più chiara intenzione programmatica e più definite finalità strategiche, l’investimento teorico sul *logos* come principio direttivo dell’azione morale ed elemento garante della rettitudine del kerigma sia sistematico e prevalente.

Tutto questo (e molto di più) può dirsi il portato di questo *a priori storico* giudaico della “questione filosofica” del vangelo. È inevitabile

<sup>121</sup> Mos. II 215-216.

<sup>122</sup> FILONE, *Post.* 102.

<sup>123</sup> FILONE, *Migr.* 128 (trad. it. di R. RADICE, *La migrazione di Abramo*, in *Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 1165).

<sup>124</sup> Per il *logos* in Filone si veda ancora il classico studio di H.A. WOLFSON, *Philo* cit., vol. I, pp. 226 ss. La più lunga storia della ricezione del concetto centrale della filosofia stoica all’interno del sistema di pensiero teologico che ospita la divinità unica e trascendente di Israele racconta che: a) esso sembra già presupposto nella *Lettera di Aristea* al fine di sorreggere la proposta di lettura giusnaturalistica della *halakah* sado-cita; b) traluce dall’ambizioso progetto conciliativo di un Aristobulo e ispira un testo come la *Sapienza di Salomone*; c) nella prima metà del I sec. e.v., quale mediatore tra Dio e il mondo, è il “chiodo” che puntella *Weltanschauung* e ortoprassi mosaica nell’economia del grande affresco teosofico filoniano; d) di lì a un cinquantennio, un movimento di seguaci di Gesù in uscita dal «sistema religioso» del giudaismo, come quello «giovannista» del quarto evangelista (cfr. A. DESTRO e M. PESCE, *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*, Laterza, Roma-Bari 2000), lo adopera in una versione ormai de-stoicizzata: per sconfessare teoria e prassi degli avversari, la parola creatrice e rivelatrice di Dio è separata dalla positività di una legislazione etnica, storicizzata nella Palestina romana e umanizzata in un predicatore galileo di nome Gesù.

che, da un lato, il rilievo conferitogli distraiga dall'evidenza cui esso si oppone: cioè che l'ammissibilità di un annuncio di salvezza di origine giudaica all'interno dello spazio pratico-discorsivo della filosofia non aveva garanzie originarie, e che fu solo a un certo momento e sotto determinate condizioni che si è giunti a una comprensione filosofica del cristianesimo; dall'altro, che la funzione conciliativa di questo *a priori* offuschi la risoluzione drammatica delle circostanze che esso stesso introduce. A queste due considerazioni si legano le due domande che struttureranno il seguito – che è in realtà l'antefatto – di questo racconto. La prima è questa: ciò che ha reso possibile l'inclusione della vita cristiana secondo il Logos nello stesso spazio concettuale degli altri βίαι filosofici è dovuto esclusivamente, o solo in parte, alla conversione e all'attività apologetico/protrettica di alcuni intellettuali di lingua e cultura greca? In altri termini: fino a che punto è lecito pensare che, tra la stoltezza rivendicata da Paolo e la saggezza eterna vantata da Giustino, si sia proceduto a un'opera culturalmente apprezzabile di preparazione del campo epistemologico per la costruzione della filosofia cristiana? Il secondo: chi ha pensato per primo il vangelo come filosofia e come è stata tecnicamente possibile questa concezione?

### 4.3. Il kerigma ai tempi della filosofia: i casi di Paolo, Giovanni e Luca

#### 4.3.1. I vestiti nuovi dell'apostolo Paolo?

##### 4.3.1.1. Paolo in cattedra

«Entrato poi nella sinagoga, vi poté parlare liberamente per tre mesi, discutendo e cercando di persuadere gli ascoltatori circa il regno di Dio. Ma poiché alcuni si ostinavano e si rifiutavano di credere dicendo male in pubblico di questa nuova dottrina, si staccò da loro separando i discepoli e continuò a discutere ogni giorno nella scuola di un certo Tiranno (ἀφώρισεν τοὺς μαθητὰς καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου). Questo durò due anni, col risultato che tutti gli abitanti della provincia d'Asia, Giudei e Greci, poterono ascoltare la parola del Signore»<sup>125</sup>.

Ammettiamo pure ciò che non è scontato, ovvero che la «σχολή» efesina, in cui si sarebbe installato Paolo dopo il consueto fallimento sinagogale, sia l'aula di una scuola dove tiene ordinariamente lezione un διδάσκαλος di nome Tiranno<sup>126</sup>. Concediamo che Paolo sia giunto

<sup>125</sup> Act. 19, 8-10.

<sup>126</sup> Abraham J. Malherbe dubitava dell'interpretazione tradizionale della σχολή di Atti 19 come aula scolastica, ipotizzando piuttosto, sulla base di alcuni riscontri terminologici (forniti da J.-P. WALTZING, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les romains depuis les origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident*, Peeters, Louvain 1900, vol. IV, pp. 415-446), un riferimento a una sala per riunioni («guild hall») di un qualche collegium che ha come patrono un certo Tiranno: A.J. MALHERBE, *Social Aspects*, cit., pp. 89-90.

a disporre, per qualche ora, di quella cattedra da cui Tiranno insegna varie discipline, tra cui forse anche la filosofia. Che cosa racconta Paolo ai suoi discepoli? Non certo la retorica o la fisica, e nemmeno è pensabile che i suoi “corsi” sviluppino un'esegesi del *Timeo* o della *Metafisica*. No, se Paolo sale in cattedra, «insegna» la sola cosa che ha interesse a esporre e che ha sufficiente autorità per insegnare: il suo vangelo. Il punto essenziale è però un altro: come lo insegna? Fa – come Filone con la Torah – passare l'annuncio soterico come se fosse un insegnamento filosofico, presentando ai suoi «allievi (μαθητάς)» una “filosofia cristiana”? Immaginiamo la scena: oggi, dalla quinta alla decima ora, non si «discute[rà] (διαλεγομένως)» dell'eternità del mondo in Platone, bensì della sua consumazione imminente secondo il Cristo, ora sviluppando per via dialettica o retorica alcune tesi sull'argomento, ora commentando il dettato (scritto?!) della parola cristica. Questa descrizione, nella sua inverosimiglianza, dice molte cose, tra cui, per esempio, che è difficile accettare il seguente assunto di Sachot:

«Il gesto di Paolo che abbandona la sinagoga per installarsi nella scuola (*schole*) di Tiranno, a Efeso, e qui “insegnare” può essere considerato l'atto inaugurale della costituzione del cristianesimo come “insegnamento” filosofico, come vera “scuola”, una scuola che non è soltanto una *haireisis*, una corrente intellettuale, spirituale e culturale più o meno strutturata, ma proprio una *schole*, in grado di rivaleggiare con le altre *scholai*»<sup>127</sup>.

Occupare un'aula di filosofia non porta *ipso facto* a insegnare filosofia, allo stesso modo che vestirsi umilmente e predicare raminghi nei crocicchi e nei mercati non equivale a dire “io sono un cinico”. È possibile che il Paolo di *Atti* che parla a una classe venga da altri *scambiato* per il docente di filosofia di quella scuola, così come lo stesso Paolo che sbarca in città e predica alle folle può *assomigliare* a un «Dione Crisostomo o a un qualunque altro sofista girovago»<sup>128</sup>. Ma si tratterebbe in ogni caso di un'impressione equivoca che tutti, Paolo, il maestro e Dione, non indugerebbero un secondo a fugare: i predicatori missionari del vangelo non sono filosofi e quella che espongono non è filosofia. Perché la scuola di filosofia figuri da nuovo luogo di elaborazione generica del discorso cristiano, si richiede qualcosa di più di un'aula, delle sedie e di alcuni tavoli: bisogna che lì dentro *si faccia* della filosofia, ossia che il discorso svolto e lo schema di vita proposto dal docente siano trasmessi ai discenti in modo conforme alle regole che fissano, per l'attività filosofica, le condizioni della sua enunciazione.

Che cosa fa invece il Paolo che conosciamo, quello che si racconta nelle lettere? Lo si può vedere nelle stesse missive scritte da Efeso (*I Corinzi*, *Romani*): ai giudei propone la sua lettura cristologica del giudaismo, fondata cioè sul compimento cristico delle profezie; ai greci chiede di deporre la loro malriposta «sapienza» e optare, al prezzo di

<sup>127</sup> M. SACHOT, *La predicazione*, cit., p. 111.

<sup>128</sup> A.D. NOCK, *La conversione*, cit., p. 150.

un vertiginoso salto epistemo-mediologico, per la «stoltezza» di una croce il cui senso è spiegato ricorrendo a una procedura giudaica di accertamento del vero. A tutti, insomma, è rivolto lo stesso messaggio, affrancato dai suoi ordinari *frayages* etnici solo perché la differenza paolina vuole che «il tempo di Cristo (sia) l'omelia per tutti»<sup>129</sup>. L'installazione del credente in Cristo in un'aula scolastica non va quindi intesa come l'inserimento di un discorso in uno dei suoi dispositivi (il suo luogo istituzionale e tecnico)<sup>130</sup>, ma come l'occupazione strategica di una struttura disposta dalla società per ospitarvi un'attività che può benissimo essere svolta altrove: per esempio nella casa/laboratorio di tende di Priscilla e Aquila a Corinto, o negli οἴκοι di alcuni facoltosi convertiti. Oppure nella sua stessa casa di Roma<sup>131</sup>. O... all'Areopago di Atene.

#### 4.3.1.2. La débâcle mediologica dell'Areopago

Il caso del discorso di Paolo all'Areopago è assai interessante. Secondo il racconto lucano di un episodio che non ha riscontri nelle lettere apostoliche, Paolo non va di sua iniziativa a «predicare» dinnanzi ai filosofi e a una parte influente della cittadinanza sulla collina che ospita l'antico tribunale della città. Vi è condotto, forse anche con una certa veemenza<sup>132</sup>, a seguito della curiosità destata dalle sue prediche in sinagoga e nell'agorà<sup>133</sup>. Rispetto ai luoghi sinora menzionati, l'Areopago è forse quello meno attinente a un'attività di istruzione e formazione filosofiche. Eppure è sull'Areopago che questo Paolo, al cospetto delle intelligenze più filosoficamente strutturate che abbia avuto modo di incontrare, azzarda la discorsività propria di chi vuole provare a schierare la propria visione del mondo e la propria opzione esistenziale nell'a-

<sup>129</sup> M. SACHOT, *La predicazione*, cit., p. 80. Per quanto condivida lo schema epistemologico generale, non intendo far mia la nozione di «modello omiletico/sinagogale/proclamatorio» proposta da Sachot. Questo non perché contesti l'applicabilità a Gesù e ai suoi primi seguaci della logica di «adempimento» che quella soluzione mediologica propone sia come chiave ermeneutica della personalità storica del Nazareno, sia come procedura di verifica del sapere rivelato da e sulla sua figura; ma perché non sono persuaso che nella figura dell'omelia, come desunta e descritta a partire da una poco dimostrabile ricostruzione del rito sinagogale del tempo (ivi, pp. 14-25), sia corretto identificare «la struttura strutturante che ha presieduto al pensiero e all'azione gesuani» e dei primi seguaci del Nazareno (ivi, p. 44).

<sup>130</sup> Sachot stesso riconosce che «Paolo non pensa nella cornice di una scuola filosofica greca» (ivi, p. 89).

<sup>131</sup> Cfr. *Act.* 18, 3 e 28, 16.

<sup>132</sup> *Act.* 17, 16-34. Il testo greco di *Act.* 17, 19 recita «ἐπιλαβόμενοι τε αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον» e c'è chi ha sostenuto che dall'uso del verbo ἐπιλαμβάνεσθαι debba desumersi un arresto violento dell'apostolo: così T.D. BARNES, *An Apostle on Trial*, in «Journal of Theological Studies» 1969, n. 20, pp. 407-419.

<sup>133</sup> La proverbiale dedizione di massa alla filosofia sembra persistere a connotare l'immagine di Atene e dei suoi abitanti: se Luca vi allude con ironico sprezzo (*Act.* 17, 21), sarà per contro elogiata da Apollonio di Tiana (FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* IV 17).



gone dei vari modi di pensare e di vivere che la città di Socrate ha visto nascere e svilupparsi. Questo l'*incipit*:

«Cittadini ateniesi, vedo che in tutto siete molto timorosi degli dei. Passando infatti e osservando i vari monumenti del vostro culto, ho trovato anche un'ara con l'iscrizione: al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio»<sup>134</sup>.

È stato fatto notare che il Consiglio dell'Areopago era all'epoca l'ente incaricato di controllare l'educazione impartita ai giovani, e suggerito che da questo confronto Paolo potesse addirittura attendersi un'autorizzazione ufficiale a parlare in pubblico<sup>135</sup>. Bisognava dunque giocare bene le proprie carte. Per due terzi dell'orazione, il tentativo paolino di mediazione discorsiva è piuttosto evidente e lo sforzo di occultamento del contrasto tra il tipo di sapere costruito e acquisito per proclamazione scritturale e quello formato e raggiunto per via filosofica potrebbe essere restituito da questa parafrasi del suo sermone:

«Cittadini di Atene, esiste un Dio la cui suprema maestà voi ignorate, adorandolo malamente tra gli altri dei come qualcosa di dimenticato o di ancora sconosciuto. Questo Dio, che ha fatto il mondo e lo governa, non si lascia racchiudere nello spazio ristretto di un tempio di fabbricazione umana. Questo Dio, che anima ogni essere non traendo altra vita che da se stesso, non si lascia ridurre a un questuante che ha bisogno di offerte umane. Questo Dio, che ha creato il progenitore di tutte le stirpi dell'umanità, perché queste progressivamente occupassero tutta la superficie terrestre, il Dio che ha fissato i tempi e delimitato gli spazi di ogni forma di esistenza umana, non può essere un dio nazionale o locale: a tutti noi è dato modo di cercarlo e magari trovarlo («ζητεῖν [...] καὶ εὑροῦσθαι») come la ragione e il principio da cui traiamo vita, movimento ed esistenza tali quali siamo. Non insegnano così certi filosofi, e non intende forse questo il poeta Arato quando dice che "di lui stirpe noi siamo"?».

Lasciamo perdere il resto del discorso, che per le sinapsi di quel pubblico è pura follia e si risolve, ai fini proselitistici dell'apostolo, in una *débâcle*. Fino al v. 29 questo Paolo parla come Aristeo, come Filone: purificata la sua orazione da alcuni evitabili semitismi, persino come un filosofo greco, che, distillando una concezione suprema della divinità dalle forme conosciute della religiosità universale, si fa divulgatore della verità, riformatore del culto e animatore di esistenze conformi al tipo di bellezza ineffabile che è nelle possibilità dell'umano cogliere<sup>136</sup>.

<sup>134</sup> Act. 17, 23.

<sup>135</sup> L. BRISSON, *Le christianisme face à la philosophie*, in *Philosophie grecque*, a cura di M. CANTO-SPERBER, Puf, Paris 1997, p. 701. Se si intende il consiglio dell'Areopago come un ente supervisore della pubblica istruzione, si spiegherebbe meglio il senso dell'iniziativa: cfr. anche J.A. FITZMYER, *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*, Queriniana, Brescia 2003 (ed. or. Doubleday, New York 1998), p. 635.

<sup>136</sup> Questa "zetetica" è tanto biblica quanto greca: cfr. C.K. BARRETT, *Atti degli Apostoli. Introduzione. Commento ai capp. 15-28*, Paideia, Brescia 2005 (ed. or. T. & T. Clark, Edinburgh 1998), vol. II, pp. 1010-1011.



Esporre in un discorso sensato i presupposti teorici di una scelta di vita significa fare filosofia, e, fino a quando non cambia medium e passa, con uno stacco davvero brusco, all'annuncio del Regno<sup>137</sup>, questo Paolo fa filosofia. Fino a quando non passa di colpo alla proclamazione aperta, inanellando su un *continuum* teologico-storico una serie di eventi che appartengono a tutt'altro ordine di discorso (un ordine, una decisione, una designazione, una resurrezione), sembra di ascoltare la voce di un Apollonio giudaico nella stessa città che si appresta a concedere al pitagorico un'accoglienza assai più benevola<sup>138</sup>.

In un certo senso l'Apollonio storico sta al semidio di Filostrato come il Paolo ricostruibile dalla ricerca storica sta all'eroe di Luca. Con la differenza che, mentre nel primo caso esiste uno iato forse incolmabile tra il personaggio storico<sup>139</sup> e l'immagine agiografica dello scrittore di corte, nel secondo la distanza è oggettivamente molto più ridotta: a differenza di Apollonio, assai taciturno nel suo unico frammento, di Paolo abbiamo ben sette lettere autentiche. Tuttavia un Paolo come quello di *Atti 17* non ha nessun corrispettivo in tutto l'epistolario autografo, e questo perché, banalmente, l'apostolo non risulta abbia mai adottato nessuno degli elementi che costituiscono il programma d'insegnamento secondario e superiore previsto dalla *paideia* greca, tra i quali appunto la filosofia. Non è questione né di atteggiamento culturale verso l'ἑλληνισμός, né di dottrina né di linguaggio né di alcuni inessenziali fronzoli letterari, bensì di tecnica compositiva del discorso filosofico come *logos* volto a restituire una precisa visione del mondo legata a una specifica posizione esistenziale. Il dato dirimente non è se l'autore del discorso opti qui per la linea "dura" o "morbida" verso la religiosità greca<sup>140</sup>, mentre è del

<sup>137</sup> «Dopo esser passato sopra ai tempi dell'ignoranza, ora Dio ordina a tutti gli uomini di tutti i luoghi di ravvedersi...» (*Act.* 17, 30).

<sup>138</sup> FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* IV 17-22. L. "Apollonio" – si intende – del frammento eusebiano e di certi passaggi più alti della biografia filostratea. "Giudaico" non solo per il monoteismo esclusivo, ma anche per il riferimento fugace di Paolo alla realizzazione del protoplasta (*Act.* 17, 26).

<sup>139</sup> Che è in ogni caso diverso dal personaggio "vero"/"reale" afferrato nel suo indispensabile ma muto nucleo pre-discorsivo. Sulla differenza tra il «Gesù reale» e il «Gesù storico» – «la realtà totale di una persona è, in via di principio, inconoscibile, nonostante il fatto che nessuno negherebbe che tale realtà totale sia esistita» (J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1. Le radici del problema e della persona*, Queriniana, Brescia 2001 [ed. or. Doubleday, New York 1991], p. 30) – Norelli commenta: «Diciamo che il "Gesù reale" possiamo senz'altro metterlo da parte, per concentrarci sul "Gesù storico". Ora direi che esistono e sono esistiti solo dei "Gesù recepiti", e che i ritratti del "Gesù storico" fanno parte dell'insieme dei "Gesù recepiti"» (E. NORELLI, *Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, a cura di E. PRINZIVALLI, Carocci, Roma 2008, p. 22). A differenziare i vari "Gesù recepiti" è solo la maniera della ricezione (ivi, p. 23).

<sup>140</sup> Così C.K. BARRETT, *Atti*, cit., p. 989. La "linea dura" è rappresentata da un brano come *Rom.* 1, 18-32.

tutto scorretto distinguere tra il contenuto del messaggio e il suo medium di trasmissione nella maniera che segue:

«Sebbene il *contenuto* del discorso sia ben lungi dall'essere incompatibile con le idee di Paolo, il *linguaggio* è totalmente non paolino [...] Il discorso non è stato certamente composto da Paolo, ma da Luca [...] La dottrina di cui è portatore tuttavia non è il prodotto della fantasia di Luca, bensì della mentalità della chiesa delle origini. Nella misura in cui ciò è vero, esso può rappresentare nel *contenuto*, benché non nell'*espressione*, il tipo di annuncio che Paolo era solito proporre a un uditorio di gentili»<sup>141</sup>.

La mediologia insegna che «contenuti» senz'altro paolini –l'adorazione di Dio «*in interiore homine*» o la polemica anti-idolatrice –, nel momento in cui vengono veicolati da supporti mediali non paolini o anti-paolini – il discorso filosofico –, non configurano più un messaggio paolino. Questo perché Paolo, come probabilmente non ha mai avuto prima, da fariseo, una comprensione filosofica del giudaismo, non è ora (pre-)disposto ad accogliere il fatto cristico entro quello stesso schema. Si è già più volte alluso al brano paolino di *1 Corinzi* 1, 17 ss., ma è giunto ora il momento di mostrare come la pratica filosofica, per Paolo, consista in nient'altro che in un atto «inescusabile» di delirio e di obnubilazione mentale, foriero di una errata concezione del divino e di un'infame condotta di vita<sup>142</sup>:

«Cristo infatti non mi ha mandato a battezzare, ma a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente (οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου), perché non venga resa vana la croce di Cristo. La parola della croce è infatti stoltezza per quelli che vanno in perdizione, ma per quelli che si salvano, per noi, è potenza di Dio. Sta scritto infatti: “Distruggerò la sapienza dei sapienti e annullerò l'intelligenza degli intelligenti”. Dov'è il sapiente? Dov'è il dotto (ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς)? Dove mai il sottile ragioniere di questo mondo (ποῦ συζητητῆς τοῦ αἰῶνος τούτου)? Poiché, infatti, nel disegno sapiente di Dio il mondo, con tutta la sua sapienza, non ha conosciuto Dio, è piaciuto a Dio di salvare i credenti con la stoltezza della predicazione. E mentre i Giudei chiedono miracoli e i Greci cercano la sapienza, noi predichiamo Cristo crocifisso, scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani»<sup>143</sup>.

«Io non discorro con sapienza» – si potrebbe parafrasare – «io proclamo». La doppia polemica contro giudei miscredenti e greci ragionatori, scribi cavillosi e sottili dialettici, non deve trarre in inganno: nell'universo delle forme culturali di una sapienza messa globalmente fuori causa<sup>144</sup>, c'è comunque errore ed errore. I giudei hanno pur sempre la “tecnostuttura” giusta per conoscere e trasmettere la verità, ovvero la nozione di adempimento della parola rivelata divina quale sua espres-

<sup>141</sup> R.P.C. HANSON, *The Acts in the Revised Standard Version*, Clarendon Press, Oxford 1967, p. 182. Il corsivo è mio.

<sup>142</sup> Cfr. *Rom.* 1, 18 ss.

<sup>143</sup> *1 Cor.* 1, 17-23.

<sup>144</sup> Cfr. G. BARBAGLIO, *La prima Lettera ai Corinzi*, EDB, Bologna 1995, p. 138.

sione attuale; semplicemente, come una ricetrasmittente guasta, veicolano un messaggio falso<sup>145</sup>. I greci, invece, devono risolversi a cambiare dispositivo, o non comprenderanno mai niente. Per dirla altrimenti: la filosofia, in Paolo, è del tutto invalidata «come corp[o] medi[o] e median[o] [...] che fa da intermediario nella scatola nera di una produzione di senso»<sup>146</sup>, tra l'*input* e l'*output* dell'informazione cristiana.

Escluso Paolo dal luogo generativo della «scenarizzazione»<sup>147</sup> filosofica del vangelo, il soggetto enunciatore della prototipica “discorsività filosofica cristiana” di *Atti 17*, ovvero il mittente del messaggio proselitistico dell'Areopago, viene a coincidere con l'autore della sua formulazione linguistica: sto parlando di Luca. Prima di volgersi a lui, l'indagine sulle origini della filosofizzazione del kerigma si soffermerà sul geniale *bricoleur* che ha trasformato Gesù di Nazareth nel *Logos* incarnato.

### 4.3.2. Giovannismo e filosofia

Influenzato da *La pensée sauvage*, Hadot ha definito «*bricolage*» l'operazione di integrazione e sistematizzazione, all'interno di un organismo letterario, di elementi preesistenti cui viene conferito un senso nuovo in virtù di questa stessa riutilizzazione<sup>148</sup>. Quando accenna al riuso di formule platoniche nei commentari di Filone e all'impiego di testi filoniani da parte di Ambrogio, non fa menzione di Giovanni, l'autore/redattore del quarto vangelo (Efeso? 90-110 e.v.). Non riferisce di come, all'interno del più ampio sistema concettuale condensato nel prologo<sup>149</sup>, egli si serva di almeno tre elementi «prefabbricati»: a) il *logos* creatore e ordinatore del mondo di derivazione stoica; b) la *hokmāh/σοφία* della letteratura sapienziale giudaica; c) il topos biblico della «presa di dimora di Dio» tra il suo popolo. Giovanni, riorganizzando materiale preesistente cui assegna una referenzialità nuova, costruisce un nuovo concetto, quello della parola personificata di Dio, che inaugura una nuova cristologia e una nuova teologia della storia dei seguaci di Gesù.

Se la filosofia antica fosse davvero quella che Gilles Deleuze e Félix Guattari asseriscono essere la filosofia *tout court*, ossia creazione di con-

<sup>145</sup> Questo: Gesù di Nazaret non è il messia, perché le Scritture dicono che il messia è figura di gloria che si manifesta in potenza e che invece «l'appeso è una maledizione di Dio» (*Deut.* 21, 23). La proclamazione paolina ribatte attestando: a) che è scritto (*Isa.* 52, 13-53, 12) che il messia deve essere perseguitato, che deve soffrire e morire per i peccati di molti (*Rom.* 4, 25; 8, 32; *1 Cor.* 15, 3-5; *Gal.* 1, 4; 2, 20; ecc.); b) che «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi, come sta scritto: “Maledetto chi pende dal legno”» (*Gal.* 3, 13-14).

<sup>146</sup> R. DEBRAY, *Transmettre*, cit., p. 23.

<sup>147</sup> Il concetto è tratto da Y. Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, Paris 2010.

<sup>148</sup> P. HADOT, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 21-23. Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1968 (ed. or. Plon, Paris 1962), pp. 29 ss.

<sup>149</sup> *Jo.* 1, 1-18.

cetti<sup>150</sup>, all'autore/redattore del quarto vangelo si attaglierebbe la qualifica di filosofo, al «giovannismo»<sup>151</sup> l'etichetta di scuola filosofica e al prologo giovanneo lo status di testo filosofico. Ma «pensare e inventare» una nozione filosofica cristiana significa perciò stesso fare filosofia? La «fabbricazione» di un concetto rivela un'effettiva disposizione a pensare il fatto cristiano in chiave filosofica? Hadot è poco chiaro quando afferma che «è proprio grazie all'ambiguità della parola Logos che è stata possibile una filosofia cristiana»<sup>152</sup>; ancora meno quando rileva che

«identificando Gesù, il Logos eterno e il Figlio di Dio, il prologo del Vangelo secondo Giovanni *permetteva* di presentare il cristianesimo come una filosofia. La Parola sostanziale di Dio *poteva* essere concepita come Ragione che creava il mondo e guidava il pensiero umano»<sup>153</sup>.

Il dubbio è il seguente: di questa autorizzazione e di questa possibilità filosofiche si sono avvalsi *in primis* l'evangelista medesimo e il suo gruppo? Oppure il prologo giovanneo apre soltanto uno scenario su cui altri interpreti (Giustino, Clemente Alessandrino, ma anche il neoplatonico Amelio) si sono filosoficamente esibiti? Di nuovo, come nel caso di Paolo seduto alla cattedra di Tiranno: c'è della filosofia tra l'*input* e l'*output* del dato cristico, non per Giustino o per Eusebio, per Goethe o per noi, ma per Giovanni e per il sistema religioso che alla sua autorità si richiama<sup>154</sup>? Difficile crederci.

Il sistema concettuale articolato nei primi diciotto versetti del testo è uno spaccato teorico-dottrinale del progetto socio-religioso del gruppo, che va considerato «sinteticamente completo e rappresentativo dell'intera visione di *Giovanni*»<sup>155</sup>. Il prologo è la «struttura strutturante» il pensiero dei giovanisti sull'identità di Gesù, sul dramma della sua vicenda terrena, su loro stessi come movimento dei veri seguaci del Figlio di Dio. È lo schema concettuale del lungo racconto eziologico a venire sulla nascita di una nuova formazione religiosa. Dice pressappoco questo:

«Noi siamo nati come movimento di rigenerati nello spirito, separandoci dai «giudei» perché siamo stati gli unici ad aver riconosciuto e accolto il *Logos* personificato di Dio. Per questo siamo anche gli unici a essere stati da Lui investiti del potere di entrare nella generazione divina come figli spirituali di Dio».

<sup>150</sup> Cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996 (ed. or. Minuit, Paris 1991), pp. VIII-IX.

<sup>151</sup> Si aderisce alla definizione di Destro e Pesce del «giovannismo» come «forma religiosa autocentrata che si concepisce in termini universali» (A. DESTRO e M. PESCE, *Come nasce una religione*, cit., p. XVI). Persuasiva è anche la sua caratterizzazione socio-antropologica come «sistema religioso» (ivi, p. VIII).

<sup>152</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 227.

<sup>153</sup> Ivi, p. 228 (corsivo mio).

<sup>154</sup> Sachot, nella sua ricostruzione della presa filosofica del messaggio dei credenti in Cristo, non fa mai menzione – e *pour cause* – del prologo Giovanni: cfr. M. SACHOT, *La predicazione*, cit., pp. 85-137.

<sup>155</sup> A. DESTRO e M. PESCE, *Come nasce una religione* cit., pp. 127-128.

Non è quindi una presa di parola a fondare quest'identità sociale e nemmeno uno stile di vita precisato da una data discorsività teorica: è la condivisione di un'esperienza iniziatica, che determina la trasformazione dei soggetti e l'acquisizione di un nuovo status al termine di un processo rituale<sup>156</sup> avviato dall'adesione alla predicazione di Gesù<sup>157</sup> come manifestazione personale del divino nella storia:

«La sera di quello stesso giorno, il primo dopo il sabato, mentre erano chiuse le porte del luogo dove si trovavano i discepoli per timore dei Giudei, venne Gesù, si fermò in mezzo a loro e disse: "Pace a voi!". Detto questo mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore. Gesù disse loro di nuovo: "Pace a voi! Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi". Dopo aver detto questo, alitò (ἐνεφύσησεν) su di loro e disse: "Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete, resteranno non rimessi"»<sup>158</sup>.

Si colga l'importanza del passo dal punto di vista della formazione del sistema religioso che vi si legittima<sup>159</sup>. L'alitazione («ἐμφύσημα») divina, che suggella l'iniziazione, giustifica la missione e risolve una «struttura iniziatico-esperienziale»<sup>160</sup> che funge da «coefficiente di trasmissione»<sup>161</sup> del messaggio soterico. Il milieu che condiziona e trasforma la presa e la comunicazione del vangelo è un rito: non un'eremeneutica attualizzante delle Scritture, non un sapere teorico-pratico derivante dal possesso della Ragione incarnata in Gesù Cristo.

Qui tuttavia prende corpo il problema costituito dall'esistenza di gruppi filosofici che non solo *eseguono* specifiche azioni iniziatiche, ma *si strutturano* secondo uno schema iniziatico: i pitagorici, per esempio. Per quanto ne sappiamo, il pitagorismo configura un modello originario di filosofia "religionizzata". Ancora nel I e II sec. e.v.<sup>162</sup> il percorso ordinario di affiliazione pitagorica sembra comporsi di due fasi<sup>163</sup>, la seconda delle quali coincidente col processo trasformativo che assicura

<sup>156</sup> Cfr. *Jo.* 13-20.

<sup>157</sup> Cfr. *Jo.* 1, 35-51.

<sup>158</sup> *Jo.* 20, 19-23.

<sup>159</sup> Guardando al di là dei parallelismi antropogonici con *Gen.* 2,7 e sottraendosi al vano cimento apologetico (cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Hom. Jo.* 86, 3) di armonizzare il dato testuale di questa trasmissione pasquale dello spirito con quella pentecostale di *Atti* 2: si veda al riguardo R.E. BROWN, *The Gospel according to John (XIII-XXI)*, Doubleday, Garden City 1970, pp. 1038-1039.

<sup>160</sup> A. DESTRO e M. PESCE, *Come nasce una religione*, cit., p. 136.

<sup>161</sup> R. DEBRAY, *Transmettre*, cit., p. 23

<sup>162</sup> Periodo in cui si assisterebbe a un significativo *revival* della tradizione che si richiama al sapiente samio (Neopitagorismo). Si tratta di un platonismo pitagorizzante, che vede di preferenza nell'insegnamento di Pitagora la fonte dell'autentico pensiero platonico (vedi Numenio). Per un'autentica rifondazione del pitagorismo bisogna forse attendere la fine del III e.v. e l'opera di Giamblico: così M. GIANGIULIO, *La vita pitagorica*, cit., pp. 24 ss..

<sup>163</sup> Cfr. GIAMBILICO, *Pyth.* 17, 71-72.

il passaggio del novizio a una nuova forma di vita – quella, appunto, pitagorica – e a una nuova modalità di esistenza sociale – quella comunitaria del cenobio. Ciò si lega al conseguimento di uno status superiore caratterizzato dall'acquisizione di competenze teoriche e rituali, ortopratiche e disciplinari apprese per via formulare<sup>164</sup> e comunicazione esoterica: se si è pitagorici, lo si è solo perché si è passati attraverso un'iniziazione; si è giovannisti, in fondo, per la stessa ragione.

Eppure il motivo per cui un pitagorico di prima età imperiale è innanzitutto un filosofo e l'autore/redattore del quarto vangelo un riformatore religioso<sup>165</sup> può essere scorto presumendo che, se si domandasse loro ragione dei rispettivi ministeri – a che scopo insegnate e quale autorità ha la vostra parola? –, otterremmo due differenti risposte: il primo risponderebbe di comunicare, tramite istruzione iniziatica, un sistema di conoscenze che coincide con la verità, il secondo di conferire, mediante un processo rituale che culmina nell'elargizione dello spirito di Dio, una forza divina di accesso alla verità. Col diffondere le rispettive dottrine, il primo si propone di trasmettere un *sapere*, il secondo, in ultimo, un *potere*. Quanto all'autorità del messaggio e del messaggero, si tratta nei due casi di verità rivelate, ma solo la seconda risulta mediata nella sua trasmissione da un'azione rituale che pone in contatto diretto con la divinità:

«Quando poi verrà lo spirito di verità (τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας), egli vi guiderà alla verità tutta intera (ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ), perché non parlerà da sé, ma dirà tutto ciò che avrà udito e vi annunzierà le cose future»<sup>166</sup>.

4.3.3. «Quella ὁδός che essi chiamano αἵρεσις»: ovvero il filosofare incompiuto dell'evangelista Luca<sup>167</sup>

#### 4.3.3.1. Equilibrismi cognitivi

La parte qui assegnata all'autore unico del terzo vangelo e degli *Atti degli apostoli* dipende dal genere di identikit che si è scelto di tracciare. Al riguardo concordo con chi ritiene che Luca sia un ex-pagano di lingua e cultura greca che, prima della sua conversione al kerigma dei seguaci di Gesù, «si (è) avvicinato alla sinagoga al punto da diventare proselitista timorato di Dio»<sup>168</sup>. Si suppone dunque che Luca abbia intrapreso

<sup>164</sup> Sono i celebri ἀκούσματα: cfr. *Pyth.* 18, 82-86

<sup>165</sup> Probabilmente questa distinzione, che già in partenza non convincerebbe Sloterdijk (cfr. P. SLOTERDIJK, *Devi cambiare*, cit., pp. 103-131), nel modo in cui tematizza il rapporto tra comunicazione, socialità e verità esoteriche non avrebbe incontrato i favori di Derrida: cfr. J. DERRIDA, *Come non parlare. Denegazioni*, in *Id.*, *Psyché. Invenzioni dell'altro*, Jaca Book, Milano 2009 (ed. or. Galilée, Paris 1998), vol. II, pp. 171-236.

<sup>166</sup> *Jo.* 16, 13.

<sup>167</sup> Queste pagine riprendono quasi integralmente il testo di E.R. URCIUOLI, «Quella ὁδός che essi chiamano αἵρεσις». *Alle origini dell'autocomprensione filosofica dei seguaci di Gesù*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», 2001, n. 28/1, pp. 117-136.

<sup>168</sup> D. MARGUERAT, *Il vangelo secondo Luca*, in *Introduzione al NT*, cit., p. 103. Della stes-



un percorso di “doppia conversione”: al giudaismo prima<sup>169</sup>, al messaggio dei credenti in Cristo poi. Prima di esaminare entro quale schema epistemologico e concettuale egli abbia (ac)colto un vangelo forse incontrato in un qualche milieu sinagogale del mediterraneo orientale, è bene far emergere le matrici che informano la sua comprensione del “giudaismo”. Partiamo da questi tre passi:

«Si alzò allora il sommo sacerdote e quelli della sua parte, cioè la setta dei sadducei (ἡ οὐσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων), pieni di livore, e fatti arrestare gli apostoli li fecero gettare nella prigione pubblica»;

«Ma si alzarono alcuni della setta dei farisei (τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἰρέσεως τῶν Φαρισαίων), che erano diventati credenti, affermando: è necessario circondarli e ordinar loro di osservare la legge di Mosè»;

«La mia vita fin dalla mia giovinezza, vissuta tra il mio popolo e a Gerusalemme, la conoscono tutti i Giudei; essi sanno pure da tempo, se vogliono renderne testimonianza, che, come fariseo, [io, Paolo di Tarso] sono vissuto nella setta più rigida della nostra religione (κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας)<sup>170</sup>».

Quest’ultimo passaggio della traduzione CEI è un medaglione di anacronismo te(le)ologico. Attribuire al personaggio lucano la designazione del fariseismo come «setta della nostra religione» è assurdo: i farisei non stanno al giudaismo come i luxemburghiani alla Seconda Internazionale, come i valdesi al cristianesimo del Laterano Terzo, cioè come secondo Troeltsch la «setta» sta alla «Chiesa»<sup>171</sup>, ma come gli stoici stanno alla filosofia. Una αἵρεσις è essenzialmente un rapporto tra un modo di vita e un modo di pensiero e, per un qualsiasi madrelingua greco, tutte le cose che attengono a un rapporto hanno una loro tecnostuttura culturale definita: la filosofia.

Tuttavia, per indicare quello che per noi è il “giudaismo”<sup>172</sup>, Luca/Pa-

sa opinione è F. BOVON, *Vangelo di Luca. Introduzione. Commento a 1, 1-9, 50*, Paideia, Brescia 2005 (ed. or. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989), vol. I, p. 33.

<sup>169</sup> Ai nostri fini non è dirimente determinare la modalità tecnico-legalistica di adesione al monoteismo yahwista propria di Luca (“proselito” o “timorato di Dio”?). Ricordando che si tratta di categorie flessibili, il cui significato è sovente ridiscusso dagli studiosi – cfr. L. FELDMAN, *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton 1993 –, ciò che qui interessa presumere è una certa familiarità del terzo evangelista con gli ambienti sinagogali e con la struttura dei riti, oltre che con le scritture ebraiche nella traduzione dei LXX: una dimestichezza con le tecniche di trasmissione del sapere riposto in quel testo, oltre che col testo medesimo.

<sup>170</sup> Sono rispettivamente *Act.* 5, 17; 15, 5 e 26, 5.

<sup>171</sup> Cfr. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, La Nuova Italia, Firenze 1941, 2 voll. (ed. or. Mohr, Tübingen 1912).

<sup>172</sup> “Giudaismo” designa qui e altrove ciò che noi, eredi di uno schema linguistico e concettuale latino, apprendiamo come “religione giudaica”. Un parlante ebraico o greco dell’epoca vi associava, a seconda dei casi, ora una realtà ora un’altra, usando, a seconda della prospettiva scelta, ora una parola ora un’altra: la sua mente, oggettivi-



olo non usa il termine φιλοσοφία, come Filone, ma il più “culturale” θρησκεία: strette in un rapporto di tipo genere-specie sono quindi due parole afferenti a due diversi sistemi categoriali, quello della filosofia (αἴρεσις) e quello del culto religioso (θρησκεία). Per quale motivo? Innanzitutto perché Luca non ha una concezione filosofica del giudaismo. Più in generale, però, esiste un problema di armonizzazione di mondi culturali diversi. Il sistema linguistico della *koinè* non ha un termine omologo al latino *religio*<sup>173</sup> e dunque un parlante greco può all'occasione usare θρησκεία; ma, quando si tratta di designare una corrente specifica di pensiero e prassi religiosi, un'opzione teorica e pratica di religiosità, questi non può ricorrere a una sottocategoria del comportamento religioso e della culturalità, mentre gli viene facile attingere al vocabolario tecnico della filosofia. Uno come Luca, in sostanza, pur non concependo il giudaismo come filosofia, è portato ad avere una comprensione filosofica delle sue differenti interpretazioni ortopratiche e dottrinali: quello che per noi è una “religione” (il giudaismo), gli si dà come una modalità di pensare, di sentire e soprattutto di condursi religiosamente (una θρησκεία), e quella che, sempre per noi, è “una corrente interna a quella religione” (il fariseismo), è per lui “un'opzione di pensiero e di prassi” che si fa pensabile e dicibile solo ricorrendo alla nozione di “scuola filosofica” (αἴρεσις)<sup>174</sup>.

La condizione lucana è figurabile in quella di un acrobata cognitivo “tra due mondi”, il giudaico e il greco, in equilibrio sul confine linguistico-concettuale grazie a tecniche di bilanciamento specifiche. Non assimilabili, ad esempio, a quelle esibite da Flavio Giuseppe all'inizio della sua *Autobiografia*:

«Giunto intorno ai sedici anni, vollen fare esperienza delle tendenze dottrinali esistenti presso di noi (τῶν παρ' ἡμῖν αἰρέσεων), che sono tre [...] e cioè la prima, dei Farisei, la seconda, dei Sadducei, e la terza, degli Esseni; avrei potuto scegliere la migliore, così pensavo, solo se le avessi conosciute tutte a fondo. Le praticai infatti tutte e tre, applicandomi seriamente e sottoponendomi a non poche fatiche; giudicando tuttavia insufficiente per me l'esperienza fattavi, e venuto a sapere che nel deserto viveva un tale di nome Banno, che si vestiva con quanto ricavava dagli alberi e si cibava di ciò che cresceva spontaneamente, facendo di giorno e di notte frequenti abluzioni con acqua fredda a scopo purificatorio, divenni suo emulo. Dopo tre anni trascorsi con lui, soddisfatto così il mio desiderio, ritornai in città. A diciannove anni presi dunque a vivere seguendo i precetti della scuola farisaica (ἡρξάμην τε πολιτεύεσθαι τῆ

vata nella lingua, non avrebbe potuto circoscrivere lo stesso fenomeno che Cicerone e Tertulliano recepiscono nella globalità di una *religio*.

<sup>173</sup> «La nostra parola religione non ha equivalente greco» (J. RUDHARDT, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Picard, Paris 1992, p. 11).

<sup>174</sup> Sull'evoluzione semantica del termine αἴρεσις, dai documenti politici del III sec. a.e.v. alla sua specificazione tecnica nei testi filosofici di II sec. e.v., cfr. J. GLUCKER, *Antiochus and the Late Academy*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 160 ss.

Φαρισαίων αἰρέσει κατακολουθῶν), che si avvicina a quella che i Greci chiamano stoica»<sup>175</sup>.

Questo è il topos che si impone a uno scrittore antico nel momento in cui è portato a interpretare in chiave filosofica il suo percorso di formazione. Siccome questo luogo comune letterario non può ricorrere se non in autori che intendano la propria scelta – o la propria non scelta – all'interno di un contesto di comprensione filosofica delle alternative<sup>176</sup>, ne deduciamo che Giuseppe sa all'occorrenza concepire il giudaismo come filosofia<sup>177</sup>. Nell'etichettare farisei, sadducei, esseni e persino zeloti, anche laddove non si dà alcuna cornice filosofica<sup>178</sup>, Giuseppe sovente parla – o lascia intendere di parlare – di αἰρέσεις<sup>179</sup>: ovunque il termine è usato dall'autore gerosolimitano di madrelingua aramaica con una gamma di referenzialità ignota e impercettibile dal suo lettore greco<sup>180</sup>.

Così Giuseppe. Quanto a Luca, è chiaro che il suo *métissage* categoriale (αἵρεσις ⊂ θρησκεία) non può non complicarsi allorché egli, da filosemita e presumibile *habitué* degli uffici sinagogali, si converte al

<sup>175</sup> FLAVIO GIUSEPPE, *Vita* 2, 10-12 (trad. it. di E. MIGLIARIO, *Flavio Giuseppe. Autobiografia*, Rizzoli, Milano 1994, pp. 71 e 73).

<sup>176</sup> Si veda, ad esempio, GALENO, *Libr.* 14, 2 ss., FILOSTRATO, *Vit. Apoll.* I 7, nonché, in ambito cristiano, GIUSTINO, *Dial.* 2, 3 ss. e CLEMENTE ALESSANDRINO *Strom.* I 1, 11, 1-3

<sup>177</sup> Benché, a differenza di Filone, non risulti interessato né concettualmente attrezzato per pensare l'integrazione armonica delle filosofie in un unico disegno pedagogico entro un unico sistema di sapienza.

<sup>178</sup> Come appunto in *Vita* 2 o in *A.J.* XV 371, dove gli esseni sono paragonati ai pitagorici.

<sup>179</sup> Farisei: *B.J.* II 119 (αἰρετιστά); *AI* XIII 288. Sadducei: *A.J.* XIII 293 (προαίρεσις); XX 199; *B.J.* II 119 (αἰρετιστά). Esseni: *B.J.* II 122 e 124 (αἰρετιστά). 137. 142. Zeloti: *B.J.* II 118. Il quadro lessicografico è tratto da J. LE MOYNE, *Les Sadducéens*, Gabalda, Paris 1972, p. 32. In un passaggio del *Bellum* Giuseppe si esprime in termini marcatamente "filosofici", allorché riconduce le diversità dottrinali e halakhiche tra sadducei, farisei ed esseni a «tre modi di praticare la filosofia presso i giudei (τρία γὰρ παρὰ Ἰουδαίους εἶδη φιλοσοφεῖται)» (*B.J.* II 119 = *A.J.* XVIII 11: Ἰουδαίους φιλοσοφία τρεῖς ἦσαν). *L'exkursus* su farisei, sadducei ed esseni è così coerentemente chiuso: «τοιαῦτα μὲν περὶ τῶν ἐν Ἰουδαίους φιλοσοφούντων εἶχον εἰπεῖν» (*B.J.* II 166 = *A.J.* XVIII 25: «φιλοσοφεῖται μὲν Ἰουδαίους τοςάδε»).

<sup>180</sup> Nell'utilizzo di αἵρεσις la *readership* potrebbe aver giocato la sua parte. Entro il sistema linguistico e culturale "ospite", infatti, l'altra possibilità che si offriva allo scrittore di corte, apologeta di se stesso e del suo popolo, consisteva nel presentare quella particolare fenomenologia della società ebraica negli sconsigliabili termini di formazioni sociali o peggio ancora di fazioni politiche (στάσις, ἐταιρία, ecc.). Il complesso rapporto tra posizione istituzionale (*cliens* di Poppea e protetto imperiale a Roma), ruolo rivestito nella sollevazione del 66 e.v. (ex generale d'armata, prima della resa e del passaggio nel campo romano) e appartenenza etnico-culturale (giudeo) impongono a Giuseppe di dosare con grande attenzione il vocabolario del "politicalmente scorretto" prima di applicarlo a pezzi di società giudaica: una sola volta usa στάσις in relazione ai sadducei, tra le cui fila Simone, suo acerrimo nemico, stava brigando per stroncarli la carriera militare (*Vita* 38, 193).

messaggio soterico dei seguaci di Gesù. Si tratta a questo punto di domandarsi: qual è la chiave che il terzo evangelista usa per decrittare la “buona novella” cui si è risolto di aderire?

#### 4.3.3.2. Il rifiuto di αἵρεσις, ovvero come respingere l’etichetta di scandalosi *outsiders* del giudaismo

La critica in genere esclude l’eventualità che Luca consideri il vangelo che si impegna a comunicare e diffondere come l’insegnamento di un’ulteriore αἵρεσις del giudaismo. Il termine in effetti compare solo tre volte in riferimento ai seguaci di Gesù e sempre come categorizzazione collettiva esterna: non c’è dubbio che Luca abbia interesse a mostrare che sono gli altri a “etichettare” i seguaci di Gesù come αἵρεσις. Questa denominazione compare due volte nel dibattito processuale che oppone Paolo, come imputato, a Tertullo, avvocato dell’accusa, davanti al procuratore di Giudea Felice<sup>181</sup>:

«[Tertullo:] – “Abbiamo scoperto che quest’uomo è una peste, fomenta continue rivolte (στάσεις) tra tutti i Giudei che sono al mondo ed è a capo della αἵρεσις dei Nazorei. Ha perfino tentato di profanare il tempio e noi l’abbiamo arrestato” [...]

[Paolo:] – “Tu stesso [Felice] puoi accertare che non sono più di dodici giorni da quando mi sono recato a Gerusalemme per il culto. Essi non mi hanno mai trovato nel tempio a discutere con qualcuno o a incitare il popolo alla sommossa, né nelle sinagoghe, né per la città e non possono provare nessuna delle cose delle quali ora mi accusano. Ammetto invece che adoro il Dio dei miei padri secondo quella ὁδός che essi chiamano αἵρεσις (κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν), credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti, nutrendo in Dio la speranza, condivisa pura da costoro [i farisei rappresentati dall’accusa], che ci sarà una risurrezione dei giusti e degli ingiusti...”<sup>182</sup>.

Prima di soffermarsi sul tipo di mediazione categoriale e concettuale posta da Luca al “dato grezzo” dell’annuncio di fede dei seguaci di Gesù, è bene chiarire il contesto del passo. Paolo, già prigioniero, viene condotto a Cesarea per ordine del tribuno di Gerusalemme, Claudio Lisia, il quale è venuto a sapere di un complotto ordito da alcuni giudei per ucciderlo. Siccome l’apostolo è – o almeno così vuole Luca – cittadino romano ed è suo diritto, in attesa della sentenza di un tribunale imperiale, essere protetto da azioni illegali, grazie all’intervento del coscienzioso ufficiale il detenuto è sottratto alle insidie dei congiurati e presentato al

<sup>181</sup> La terza e ultima volta sono i giudei «più in vista di Roma» che, convocati da Paolo nella casa da lui affittata, così rispondono all’invito dell’apostolo: «Ci sembra bene [...] ascoltare da te quello che pensi; di questa αἵρεσις infatti sappiamo che trova dovunque opposizione» (Act. 28, 22). Di qui in avanti, in tutti i brani citati nella traduzione italiana del NT, si sono lasciati in greco i termini αἵρεσις e ὁδός, su cui si appunta l’analisi.

<sup>182</sup> Act. 24, 5-6 e 11-15.

governatore perché si celebri un regolare processo: qui Paolo difende se stesso, mentre l'accusa è affidata a un legale che rappresenta il sinedrio gerosolimitano, composto sia da sadducei sia da farisei<sup>183</sup>. Si osservino ora i tre schemi cognitivi in gioco.

Per l'autorità pubblica romana (*schema 1*), si tratta di un conflitto tra opposte interpretazioni della θεησκεία giudaica. Le parole che Luca attribuisce al tribuno ricalcano fedelmente il tipo di intelligenza dell'*affaire* paolino che poteva essere proprio di un ufficiale pubblico romano:

«Ho trovato che lo si accusava per questioni relative alla loro legge (περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν)»<sup>184</sup>.

Il che equivale a stabilire che si tratta di conflitti intragiudaici riguardanti l'interpretazione di un dispositivo legale inerente alla comune θεησκεία: punti di vista opposti sullo stesso νόμος etnico-religioso, espressi da persone afferenti a diverse "scuole di pensiero".

Il punto di vista dei sinedriti (*schema 2*), come rappresentato dal loro avvocato, è analogo, ma con l'aggiunta notevole dello stigma di «devianza sociale»<sup>185</sup>. Paolo di Tarso è per loro l'esponente di spicco di una corrente di pensiero e di prassi giudaica che, in virtù della sua ermeneutica della legge, viene dichiarata in conflitto con le istituzioni tradizionali, accusata di seminare tensioni e fomentare «rivolte (στάσεις)». In effetti esistono dissonanze teologiche che, se fatte emergere in circostanze propizie – come per esempio durante una seduta del sinedrio – degenerano al massimo in zuffe verbali tra *insiders*: è il caso della credenza nella resurrezione, che divide farisei e sadducei<sup>186</sup>. Esistono però anche criteri religiosi normativi, riconosciuti da tutti i membri di una società, che definiscono i limiti e determinano le aspettative del comportamento sociale, e che, se risultano violati, generano la sanzione e producono *outsiders*: per il sistema culturale e religioso del giudaismo dell'epoca, essere ritenuti responsabili di aver introdotto degli incircon-

<sup>183</sup> Act. 23, 7. Queste informazioni si trovano in 22,27 - 23,29.

<sup>184</sup> Act. 23, 29.

<sup>185</sup> Ispirati non solo da H.S. BECKER, *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Glencoe, New York 1963, ma anche da K.T. ERIKSON, *Wayward Puritans. A Study in the Sociology of Deviance*, Wiley & Sons, New York 1966, e N. BEN-YEHUDA, *Deviance and Moral Boundaries. Witchcraft, the Occult, Science Fiction, Deviant Sciences and Scientists*, The University of Chicago Press, Chicago 1985, i primi tentativi di applicazione delle "teorie della devianza" alla descrizione del conflitto "giudaico-cristiano" sono promossi da studi socio-antropologici del NT ispirati al «*Social-Scientific Criticism*»: su *Atti* si veda B.J. MALINA e J.H. NEYREY, *Conflict in Luke-Acts. Labelling and Deviance Theory*, in *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*, a cura di J.H. NEYREY, Hendrickson, Peabody 1991, pp. 97-122.

<sup>186</sup> Paolo sfrutta queste divisioni interne al sinedrio allorché, interrogato davanti all'assemblea, si appella alla sua credenza nella risurrezione dei morti (Act. 23, 6-8): nel trambusto che ne deriva alcuni scribi di parte farisaica si esprimono in suo favore (23, 9).

cisi nel tempio<sup>187</sup> non produce le stesse conseguenze di un rifiuto di credere all'esistenza degli angeli, ma piuttosto dell'essere etichettati come adulteri nel New England del XVII secolo, come omosessuali nell'Inghilterra vittoriana, comunisti nell'America del maccartismo, alcolizzati e tossicomani sempre. Stando alla reazione che suscita nei suoi stigmatizzatori, l'*outsider* Paolo, profanatore del tempio, è assimilabile al capo di una scuola filosofica cui si attribuisca un'ostilità conclamata per il culto civico, a un sacerdote di Dioniso imputato di sacrilegio all'epoca della catastrofe dei *Bacchanalia*, al Maestro di Giustizia qumranico con la sua pretesa esclusiva di un'interpretazione autorevole della Torah. O ancora a quel giovane trobriandese che, riferisce Bronislaw Malinowski, si suicida per essere stato pubblicamente accusato di aver infranto la legge dell'esogamia clanica con la cugina:

«Indagando ulteriormente e raccogliendo informazioni concrete, scoprii che l'infrazione dell'esogamia – per quanto riguarda i rapporti sessuali e non il matrimonio – non è in alcun modo un evento raro, e l'opinione pubblica è tollerante, anche se decisamente ipocrita. Se la cosa è condotta *sub rosa* con un certo decoro, e se nessuno in particolare solleva difficoltà, l'“opinione pubblica” mormorerà, ma non chiederà nessuna severa punizione. Se, al contrario, scoppia lo scandalo, tutti si scagliano contro la coppia colpevole e, mediante l'ostracismo o gli insulti, l'uno o l'altra deve essere spinto al suicidio»<sup>188</sup>.

L'evangelista racconta che è sull'onda dello scandalo<sup>189</sup> che Paolo e i suoi sono etichettati come una *αἵρεσις* di fuoriusciti, cui si vorrebbero applicare – Roma permettendo – le sanzioni previste in caso di superamento del limite di tolleranza pubblica che il sistema stesso si è dato.

Veniamo a Luca (*schema* 3). La *communis opinio* spiega il rifiuto dell'autore degli *Atti* di applicare ai seguaci di Gesù l'appellativo di *αἵρεσις* con il fatto che, a quest'epoca (80-90 e.v.), il termine ha già assunto un'accezione negativa nel sistema di significati del giudaismo grecofono<sup>190</sup>: in questa

<sup>187</sup> Si tratta di un equivoco (*Act.* 21. 29), se non di un'accusa pretestuosa montata ad arte. Tuttavia Becker insegna che, dal punto di vista della determinazione della devianza sociale, importa poco che una persona venga stigmatizzata a ragione o a torto: «gli studiosi della devianza [...] non possono presupporre che queste persone abbiano effettivamente commesso un atto deviante o infranto qualche norma, perché il processo dell'etichettamento non è necessariamente infallibile; certe persone possono essere definite devianti mentre in realtà non hanno infranto nessuna norma» (H.S. BECKER, *Outsiders*, cit., p. 22).

<sup>188</sup> B. MALINOWSKI, *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma 1972 (ed. or. Routledge & Kegan, London 1926), p. 112.

<sup>189</sup> *Act.* 22, 22-24.

<sup>190</sup> Questa opinione è sostenuta anche da un autorevolissimo in materia come A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, cit., vol. I, p. 39. Molto si è scritto, in anni più recenti, intorno alla parte giocata dalla condanna istituzionale dei *minim* nel progetto di unificazione e uniformazione del giudaismo post 70 e.v. sotto l'autorità di un'unica *halakah* che si vorrebbe promosso dal capo dell'accademia di Yavne, Rabban Gamliel II. C'è chi ha sostenuto che la nuova formulazione della *birkat ha-minim*, contestua-

scelta si intravedrebbe così l'inizio di un'evoluzione semantica che si ritiene compiuta solo all'epoca di Giustino, quando la riprovazione con cui il rabinismo colpisce le differenti tendenze dottrinali (i cosiddetti *minim*) interviene a risignificare una parola dal valore originariamente neutro.

Questa ricostruzione non è del tutto convincente<sup>191</sup>, mentre è plausibile invece che *in tutto il testo* lucano αἴρεσις conservi lo stesso significato che il termine ha, quasi nello stesso periodo, *in tutta l'opera* di Flavio Giuseppe. La decisione di rinunciare sempre a αἴρεσις e di utilizzare ὁδός non va allora ricondotta a un intervenuto slittamento semantico della prima in direzione dell'"eresia", ma alla maggiore disponibilità della seconda a esprimere la peculiare comprensione del messaggio di fede cui l'evangelista ha aderito. Si tratta così di spiegare il rifiuto di αἴρεσις alla luce delle ragioni che spingono all'impiego di ὁδός.

#### 4.3.3.3. L'opzione ὁδός: una prospettiva filosofica per il kerigma?

Le scene iniziali e finali<sup>192</sup> del terzo vangelo ci dicono senza ambiguità che l'evangelista fa corrispondere il suo modo di dire e vivere la parola di Dio con la forma che il giudaismo è chiamato ad assumere nel tempo escatologico, dunque con il suo adempimento. Si tratta di convenire sul fatto che per Luca:

- a) l'insegnamento e la prassi di Gesù non si situano nel giudaismo, e nemmeno al confine del suo sistema simbolico, cioè tra le altre possibili flessioni della medesima θρησκεία: essi sono il giudaismo al tempo del suo compimento e superamento escatologico
- b) i suoi oppositori, le αἰρέσεις, con la loro rigidità o mollezza nell'interpretazione della Legge, sono inchiodati al sistema "giudaismo" dell'etone precedente, perché non hanno sostituito la Torah con il suo aggiornamento cristico.

le al suo inserimento come dodicesima «benedizione» nella preghiera quotidiana obbligatoria, dati già tra l'80 e il 100 e.v., cioè pressoché all'epoca della stesura degli Atti: cfr. L. VANA, *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, a cura di G. FILORAMO e C. GIANOTTO, Paideia, Brescia 2001, pp. 147-189. Che i seguaci di Gesù – i *nozrim* – siano o meno già inclusi nel novero, la tesi di Le Bouluec parrebbe in ogni caso uscirne rafforzata: se con *minût* si intende la "devianza" dalla norma, la αἴρεσις di Luca potrebbe già risentire di questa ri-semantizzazione peggiorativa, che rende il lemma inservibile a designare dall'interno il movimento cui l'autore sente di appartenere.

<sup>191</sup> Si è portati a credere che le ricadute semantiche della riformulazione e rifunzionalizzazione della *birkat ha-minim* abbiano raggiunto gli ambienti della diaspora con la stessa fisiologica gradualità con cui si imposero, fuori dalla Giudea, l'autorità del patriarcato e la *halakah* della sua accademia. È pensabile dunque che, mentre tra il Giordano e il mare i *minim* iniziavano a essere censurati e le menti dei giudei di Giudea si apprestavano a ospitare il concetto di "ortodossia", la nozione di αἴρεσις, in bocca ai giudei, proseliti/timorati di Dio e credenti in Cristo della diaspora, mantenesse la stessa (neutra) referenzialità di una scuola di pensiero e ortoprassi giudaica.

<sup>192</sup> Lc. 4, 16-20 e 24, 44-48.



La difficoltà categoriale emergente dal passo di *Atti* 24, 14 da cui si è partiti dipenderebbe da questo elemento di superamento epistemico del giudaismo, conseguente alla peculiare presa ermeneutica del dato cristico: lo iato apertosi tra la categorizzazione esterna del movimento – *voi* ci chiamate αἰρεσις – e l'autodesignazione interna – *noi* rifiutiamo questa “etichetta” – è il risultato della frattura unilaterale dello schema, comune alle varie αἰρεσις, di comprensione delle strutture di verità di quel sistema religioso, dunque anche di legittimazione scritturale delle sue norme istituzionali, liturgiche, legali. «Noi» – sembra voler dire Luca per il tramite dell’apostolo – «non siamo una parte del vostro sistema religioso: siamo i rappresentanti di un sistema nuovo». “Nuovo” nella misura in cui ha revisionato i suoi riferimenti<sup>193</sup>.

E allora che cosa “siamo”<sup>194</sup>? Veniamo così a ὁδός, cercando di capire perché, qui e in altri luoghi di *Atti*, questa parola, che nella sua accezione fondamentale significa «via» «cammino» «viaggio», si impone come autodesignazione del movimento e della dottrina dei seguaci di Gesù; valutando poi fino a che punto si possa dire che quest’uso linguistico riveli un cambio di matrice epistemo-mediologica del dato trasmesso. I lessicografi garantiscono che il termine è usato in senso figurato dai tempi di Teognide e di Pindaro, ma qui non interessa né sondare il terreno delle varie traversie genealogiche di tutte le ὁδοί di *Atti*, né verificare se, a livello di «storia della tradizione», esista un nucleo semantico comune a tutte queste occorrenze<sup>195</sup>: qui importa ragionare su ὁδός solo perché in Luca il termine figura «designazione cristiana [sic!] di quella

<sup>193</sup> Si condivide il giudizio di Martin Völkel secondo cui «qui ὁδός serve proprio al tentativo di evitare l'impressione di una divergente αἰρεσις giudaica» (M. VÖLKEI, ὁδός, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento* [d'ora in poi: DENT], a cura di O. SOFFRITTI, Paideia, Brescia 1998, vol. II [ed. or. Kohlhammer, Stuttgart 1983, vol. II], col. 546).

<sup>194</sup> “Siamo” una θρησκεία, cioè uno «speciale comportamento culturale» (W. RADL, θρησκεία, in DENT, vol. I, col. 1654) che unisce ora giudei e gentili? Teoricamente nulla impedirebbe a Luca di adottare la categoria greca che più si avvicina alla nozione latina di *religio* e di cui si avvale in *Act.* 26, 5 per ricondurre il fariseismo al suo sistema religioso. Tuttavia il termine, che scrittori giudaico-ellenistici del tempo ritengono adatto a recepire una globalità di fatti d'ordine religioso con un presa prossima a quella di una *religio* giudaica (cfr. *4 Macc.* 5, 7 e 13; FLAVIO GIUSEPPE, *A.J.* XII 271; XIX 283; XX 13; ecc.), non figura quasi mai nella produzione dei seguaci grecofoni di Gesù dei primi due secoli a designare, con analogia approssimazione, le totalità dei loro sistemi – costituiscono isolate eccezioni *1 Clem.* 62, 1 e CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* VI 15, 123, 2. Tale rarità «sorprenderà soprattutto chi vede nel cristianesimo primitivo un culto» (K.L. SCHMIDT, θρησκεία, in GLNT, vol. IV, coll. 567-568). La nettezza del dato lessicologico, attenuata solo da una più nutrita e tardiva presenza di θεοσέβεια nella stessa ampia accezione – si veda *Diogn.* 1, 1; 3, 1; 4, 5 e 6; ecc., ma l'uso per indicare il “cristianesimo” è frequente in Clemente Alessandrino –, avvalorano l'idea che la comprensione interna del sistema assai di rado avviene per il tramite delle categorie del culto e del comportamento culturale.

<sup>195</sup> Per tutto questo cfr. W. Michaelis, ὁδός, in GLNT, vol. VIII, coll. 117-275.



realtà che i Giudei avversari dell'evangelo chiamano αἴρεσις»<sup>196</sup>, secondo uso linguistico «speciale» che dai seguaci di Gesù divenuti “cristiani” non sarà più ripreso.

Non c'è dubbio che questo impiego peculiare di ὁδός connoti innanzitutto questi sei passi di *Atti*, che vedono il termine usato al singolare e in senso assoluto:

«Saulo frattanto, sempre fremente minaccia e strage contro i discepoli del Signore, si presentò al sommo sacerdote e gli chiese lettere per le sinagoghe di Damasco al fine di essere autorizzato a condurre in catene a Gerusalemme uomini e donne, seguaci della ὁδός (τῆς ὁδοῦ ὄντας), che avesse trovati»<sup>197</sup>;

«Ma poiché alcuni si ostinavano e si rifiutavano di credere dicendo male in pubblico di questa ὁδός si staccò da loro separando i discepoli e continuò a discutere ogni giorno nella scuola di un certo Tiranno»<sup>198</sup>;

«Verso quel tempo scoppiò un gran tumulto riguardo alla ὁδός»<sup>199</sup>;

«Io perseguitai a morte questa ὁδός, arrestando e gettando in prigione uomini e donne, come può darmi testimonianza il sommo sacerdote e tutto il collegio degli anziani»<sup>200</sup>;

«Ammetto invece che adoro il Dio dei miei padri secondo quella ὁδός che essi chiamano αἴρεσις, credendo in tutto ciò che è conforme alla Legge e sta scritto nei Profeti, nutrendo in Dio la speranza, condivisa pura da costoro, che ci sarà una risurrezione dei giusti e degli ingiusti...»<sup>201</sup>;

«Allora Felice, che era assai bene informato circa la ὁδός, li rimandò dicendo: “Quando verrà il tribuno Lisia, esaminerò il vostro caso”»<sup>202</sup>.

Il penultimo passo, cioè *Atti* 24, 14, rimane il più interessante, perché il termine assume, dal punto di vista di chi scrive e di chi legge, una dichiarata connotazione oppositiva e polemica. Il tutto però resterebbe alquanto oscuro, se non ci venisse in soccorso un testo che abbiamo già incontrato, un brano di un dialogo satirico che (s)parla di filosofia, anzi di filosofie:

«Licino: – E allora puoi citarmi un tale che in filosofia abbia provato tutte le vie (ἀπάσης ὁδοῦ πεπειραμένον ἐν φιλοσοφίᾳ) e che, conoscendo quello che hanno detto Pitagora, Platone, Aristotele, Crisippo, Epicuro e gli altri, abbia scelto alla fine una via sola (μίαν εἴλετο ἐξ ἀπασῶν ὁδῶν) per averla giudicata la vera e aver appreso dall'esperienza che è l'unica che conduce direttamente alla felicità? Se lo trovassimo cesseremo di darci pena. Ermotimo: – Non è facile, o Licino, trovare un uomo come questo»<sup>203</sup>.

<sup>196</sup> Ivi, col. 252.

<sup>197</sup> *Act.* 9, 1-2.

<sup>198</sup> *Act.* 19, 9.

<sup>199</sup> *Act.* 19, 23.

<sup>200</sup> *Act.* 22, 4.

<sup>201</sup> *Act.* 24, 14-15.

<sup>202</sup> *Act.* 24, 22.

<sup>203</sup> LUCIANO, *Hermot.* 46 (trad. it. di V. LONGO, *Ermitimo ovvero intorno alle scuole filosofiche*, in *Luciano di Samosata. Dialoghi*, a cura di ID., UTET, Torino 1976, vol. I, p. 759).

Alla fine di questa gustosissima sezione dell'*Ermotimo* di Luciano, il protagonista e Licino giungono alla deprimente conclusione che ci vorrebbero oltre duecento anni di vita perché un uomo possa «passare in rassegna» tutte le *ódoí*, divenirne esperto e scegliere quella che, giudicata la più vera, necessariamente conduca alla felicità. Questa «strada» è così lunga perché il «filo d'Arianna», individuato da Licino per orientarsi e fuggire dai dedali teorici delle varie scuole, è della stoffa scadente della scepsi<sup>204</sup>. Tuttavia se il filo fosse fatto del materiale, più di tutti solido e affidabile, della parola divina nella sua insuperabile espressione attuale, la *via filosofica* dei seguaci di Gesù potrebbe rivelarsi l'unica in grado di guidare alla verità e alla salvezza.

Nel «pianeta» esclusivo della filosofia, *ódoç* e *αἴρεσις* sono due parole che rimandano con immagini diverse – quella del «cammino» e quella della «scelta» – alla stessa realtà teorico-pratica di un'istruzione filosofica: non hanno valore diverso, se si considera che ogni *αἴρεσις* implica e prescrive una sua *ódoç*. Per contro nell'universo ibrido di Luca, in cui vettori greci e giudaici si incrociano e si mischiano, le *αἴρέσεις* del giudaismo si inscrivono in un orizzonte concluso ed euristicamente esaurito, mentre la *ódoç* di Dio<sup>205</sup> annunciata da Paolo e da tutti i credenti<sup>206</sup>, la *ódoç* come realtà che si può vilipendere, braccare e arrestare<sup>207</sup>, porta dritta alla meta conoscitivo-salvifica<sup>208</sup>. Si sta suggerendo che forse è mediante un concetto filosofico come *ódoç*<sup>209</sup>, preso nel suo nesso di «modo del discorso» e di «modo di vita», che Luca prova a comunicare la specificità del proprio movimento in termini di adesione a un insegnamento teorico e a un'opzione esistenziale che conducono alla salvezza. Egli impegna così una «strada» tutta esterna al *cul de sac* ermeneutico in cui si sono infiltrate sia le varie formazioni sociali e dottrinali del giudaismo, sia, intrappolato con esse nel suo vicolo cieco semantico, l'altro concetto originariamente filosofico che le designa: *αἴρεσις*<sup>210</sup>.

<sup>204</sup> «Se ascoltando non crederemo facilmente [...] fuggiremo forse agevolmente dai labirinti» (*Ibidem*).

<sup>205</sup> Cfr. *Act.* 18, 25 e 26.

<sup>206</sup> Cfr. *Act.* 24, 14 e 9, 2.

<sup>207</sup> *Act.* 9, 2; 19. 23; 22, 4.

<sup>208</sup> «*ódoç σωτηρίας*» (*Act.* 16, 17).

<sup>209</sup> *Contra* W. MICHAELIS, *ódoç*, cit., col. 257.

<sup>210</sup> Una parte della critica tende a prediligere una «via (*derek*)» isaiano-essenico-qumranica per la comprensione di questa definizione dell'essere seguaci di Gesù, i cui passi di riferimento sono tratti dal *Documento di Damasco* (CD I 10-13; CD II 3-6) e dalla *Regola della Comunità* (IQS VIII, 13-16; IQS IX, 16-21): cfr. S.V. McCASLAND, *The Way*, in «Journal of Biblical Literature», 1958, n. 77, pp. 220-230; F. BOVON, *Luc le Théologien. Vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1978, p. 340; J. PATHRAPANKAL, *Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles*, in *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*, a cura di J. KREMER, Ducolot, Gembloux 1979, pp. 533-539. Non è chiaro però perché questa *ódoç* debba essere prediletta rispetto a un'ermeneutica che restituisce Luca al suo ambiente e gli attribuisce quanto già presente nelle sue sinapsi. Inoltre la *derek* isaiana, la «via del Signore» che

È stato dunque Luca il primo a pensare il vangelo come filosofia? A seconda di come si interpreta la domanda, si possono dare due differenti risposte. Se con “pensare” si intende *intuire* che quella sarebbe potuta essere la “strada”, si può rispondere affermativamente; ma se “pensare” significa, come ha già fatto Filone per il “giudaismo”<sup>211</sup>, e come faranno Taziano, Giustino e Clemente Alessandrino per il “cristianesimo”, *svolgere un pensiero e compierlo* nella sua intima coerenza, allora pare evidente che *Luca*, l’apripista, non ha portato a termine il compito: il regime discorsivo della filosofia, se c’è, è solo accennato, ben lungi dal rivestire tutto il dato da comprendere e dal «massaggiare» tutto il messaggio da trasmettere<sup>212</sup>. È possibile che in Luca la categoria di filosofia già funzioni da supporto mediale per l’elaborazione del messaggio, nel senso che l’annuncio sotterico potrebbe essere già percepito come connesso alla filosofia. Tuttavia è certo che la filosofia non figura ancora da *framework* narrativo e generico del dato rivelato, nel senso che non si intravede ancora alcun dispositivo teorico atto a configurare quel sapere secondo le regole di formazione delle filosofie – alla maniera, ad esempio, dei *furta graecorum* o del *logos* seminale.

Di qui forse il *flop*, a livello di regime discorsivo prima che di successo proselitistico, del famoso discorso paolino-lucano dell’Areopago. Paolo attacca, espone e conclude, ma non c’è nulla che tenga assieme le due parti dell’orazione: cioè i primi due terzi da consumato conferenziere di provincia, che squaderna davanti agli occhi degli ateniesi uno scenario cosmico alquanto suadente, sorretto da una forma elegante di monoteismo spirituale, e il finale da predicatore di sventura da crocicchio, che sbatte loro in faccia una serie di verità indimostrate e dall’estetica assai meno allettante, su cui domina l’immagine di un morto resuscitato nelle vesti di supremo giudice cosmico. «Ti sentiremo su questo un’altra volta»<sup>213</sup> fu, come noto, la reazione irrisoria del pubblico. Un *bis* non ci fu e il discorso fu riscritto daccapo da alcuni intellettuali greci convertitisi a quella *cosa* che sapranno concepire e trasmettere come certa e veridica filosofia.

condusse i qumraniti nel deserto, è una strada che, se intrapresa, riporta pur sempre all’“inaggrabile” della Torah attraverso il filtro dei Profeti: dunque, per quanto possa figurare una separazione e un’uscita, il suo percorso rimane all’interno dei riferimenti discorsivi, mediologici e concettuali del sistema istituzionale giudaico.

<sup>211</sup> Nello specifico è bene ricordare come densamente filosofico, prima ancora che biblico, fosse già l’uso figurato di *ὁδός* in certi passi di Filone, il quale peraltro aveva già identificato la forma aristotelica di vita, «mediana» tra eccessi e difetti, con la «via regale (*βασιλικήν* [...] *ὁδὸν τὴν μέσην*)» con cui Mosè indica il tipo di comportamento conforme alla parola di Dio: cfr. FILONE, *Spec.* IV 167; *Post.* 102.

<sup>212</sup> M. McLuhan e Q. Fiore, *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*, Penguin Books, New York 1967.

<sup>213</sup> *Act.* 17, 32.

## 4.4. Quanti e quali sovvertimenti? La nascita dell'eresiologia e dell'ancella della teologia

### 4.4.1. Eresia e storia della follia

Si tratta di affrontare l'ultima grande questione. Quali sono state le conseguenze della presa filosofica del dato cristiano? Meglio: quali ricadute provoca questo evento *dentro* il campo della filosofia, e quali effetti produce *al di fuori* di esso?

Nell'*Apologia maior* Giustino lamenta che i seguaci di Simone, Menandro e Marcione non vengano perseguitati e condannati a morte dalle autorità romane. Eppure persino l'apologeta dubita che essi davvero commettano le abiezioni e le atrocità che vengono più generalmente imputate ai cristiani:

«Tutti coloro che si rifanno a questi, come abbiamo già detto [1 *Apol.* 7, 3], si chiamano cristiani, allo stesso modo dei filosofi, che, pur sostenendo dottrine che nulla hanno in comune, vengono chiamati con il nome comune della filosofia. Non sappiamo, comunque, se veramente mettano in pratica quelle ignominie di cui si racconta, cioè spegnimento della lampada, accoppiamenti promiscui e pasti di carne umana: sappiamo, invece, che voi non li perseguitate e non li condannate a morte, neanche a causa delle loro dottrine. D'altra parte, noi abbiamo scritto un *Trattato contro tutte le eresie* che sono sorte (σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἱρέσεων), che, se volete leggere, vi daremo»<sup>214</sup>.

«La nozione di eresia è nata», chiosa giustamente Alain Le Boulluec<sup>215</sup>. La genealogia della discorsività eresiologica era il progetto del lavoro di Le Boulluec, il quale nella prefazione rende omaggio a Foucault, scomparso un anno prima, citando da quella bellissima pagina de *l'Histoire de la folie*<sup>216</sup> in cui il filosofo dichiara il suo intento di spingere l'analisi fino al «grado zero della storia della follia»<sup>217</sup>. Ragione e Disragione come Ortodossia ed Eresia, con una differenza, però, che forse Le Boulluec sottostima. Con la sua discussa esegesi di quel passaggio della *Prima Meditazione* di Descartes, Foucault mostrava come il gesto di rottura che «stabilisce la distanza» tra follia e ragione fosse maturato nel campo della ragione: fosse cioè un gesto della ragione (sovrana) tale da produrre effetti innanzitutto sulla ragione, che si sarebbe trasformata, a partire proprio da quel momento, nella *ratio* moderna quale campo in cui «gli uomini comunicano e si riconoscono mediante il linguag-

<sup>214</sup> GIUSTINO, *1 Apol.* 26, 6-8 (trad. it. p. 87).

<sup>215</sup> A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie*, cit., vol. I, p. 37.

<sup>216</sup> La pagina fu poi soppressa insieme all'intera prefazione originale dalle tre successive riedizioni dell'opera.

<sup>217</sup> M. FOUCAULT, *Prefazione*, in Id., *Storia della Follia*, in *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, a cura di J. REVEL, Feltrinelli, Milano 1996 (ed. or. in *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Plon, Paris 1961), p. 49.

gio spietato della non-follia»<sup>218</sup>. Per contro, l'atto inaugurale dell'eresia, compiuto da Giustino in *1 Apol.* 26, 6-8, si compie in uno spazio più vasto di quello che, come vedremo, diverrà l'ortodossia: lo spazio della filosofia, la regione cioè dei modi di vita precisati in discorso sensato, che, di qui in poi, potrà vantare una nuova, ambiziosa e alla fine funesta provincia: la filosofia cristiana.

Il transito di ἀίρεσις dal significato di "scuola di pensiero" a quello di "eresia" avviene attraverso la frontiera del campo filosofico per accedere in una terra di nessuno: in un "non-luogo" che in questo stesso momento comincia a costituirsi come campo enunciativo. Il gesto *lato sensu* «profetico-giuridico»<sup>219</sup> da cui origina quell'"altra forma di eresia", che è l'ortodossia, si innesca *dentro* lo spazio teorico-pratico condiviso da Giustino e Platone, Abramo e Crisippo, Socrate e Cristo, ma si scarica *fuori*. Nasce dalla positività della trama discorsiva entro cui Giustino e Platone dialogano, per intrecciarne subito un'altra, che tronca quel dialogo, mettendo in comunicazione esclusiva Giustino e Marcione, Ireneo e Valentino. Malgrado l'efficace paragone giustineo col più antico degrado della regione filosofica<sup>220</sup>, quello sferrato nel perduto *Syntagma* non è un colpo inferto alla filosofia antica, tantomeno il colpo che ha cambiato durevolmente i connotati del φιλοσοφείν<sup>221</sup>: concepito dentro una sua provincia, viene assestato fuori dal suo dominio. Il campo concettuale e semantico disegnato dalla dicotomia ortodossia/eresia è, in altri termini, una gemmazione dall'ordine filosofico di discorso<sup>222</sup>, che, autonomizzandosi, traccia la soglia, chiude la porta e si disinteressa delle vicende che si producono all'esterno, cioè all'interno del suo luogo d'origine. Come ciò sia avvenuto è l'interrogativo cui si cercherà di rispondere.

La decisione che «lega e separa al tempo stesso» ortodossia ed eresia è una recisione che fonda una sua spazialità, quella dell'erronea *deviazione* dalla norma, ma anche una sua temporalità, quella del perverso *dif-*

<sup>218</sup> *Ibidem*. A due anni dall'uscita dal suo libro, il filosofo subirà l'acuminata critica di Derrida, poi pubblicata in J. DERRIDA, *Cogito e storia della follia*, in Id., *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971 (ed. or. Seuil, Paris 1967), pp. 39-79.

<sup>219</sup> Si dicono weberianamente «profeti giuridici» coloro cui si attribuiscono gli atti originari di enunciazione «di un discorso destinato a essere unanimemente riconosciuto come espressione unanime del gruppo unanime» (P. BOURDIEU, *Sullo Stato. Corso al Collège de France, Volume I (1989-1990)*, Feltrinelli, Milano 2013 [ed. or. *Raisons d'agir*-Seuil, Paris 2012], p. 80). Cfr. M. WEBER, *Economia e società*, cit., vol. II, pp. 188 ss.

<sup>220</sup> GIUSTINO, *1 Apol.* 7, 3; 26, 6-8; *Dial.* 35, 6. L'eresiologia successiva, a partire dall'autore dell'*Elenchos* (Ref. 1, proem.), si sforzerà di connettere per via genealogica «sapienza greca» e «illimitata follia» eretica.

<sup>221</sup> Diversamente dalla rasoata cognitiva di Descartes, che nella ricostruzione di Foucault ha investito e sconvolto una ragione rinascimentale che trovava nella follia la sua verità derisoria: M. FOUCAULT, *Storia della follia nell'età classica*, Rizzoli, Milano 1992 (ed. or. Gallimard, Paris 1972), p. 51 ss.

<sup>222</sup> Cfr. D. BOYARIN, *Rethinking Jewish Christianity. An Argument for Dismantling a Dubious Category (to which is Appended a Correction of my Border Lines)*, in «The Jewish Quarterly Review», 2009, n. 99/1, pp. 33-36.

*ferimento* della verità<sup>223</sup>. Gli eretici si rivelano come tali non solo perché virano dall'asse retto della dottrina, ma perché situano a valle quanto sta in realtà a monte. Anzi, se possono deviare, è perché esiste un inizio di verità che origina il tracciato da cui decidono di svoltare.

«In apertura» al *Dialogo con Trifone* Giustino dichiara che l'avvenimento dei pozzi della filosofia ebbe inizio con la proliferazione delle dottrine filosofiche e con la strutturazione autocefala delle varie *διαδοχαί*, catastrofe seguita al differimento della Verità rivelata nelle verità scolasticamente apprese:

«ciascuno di essi prese a ritenere vero solo ciò che aveva appreso dal suo maestro»<sup>224</sup>.

Questo antico errore, i cui effetti hanno inquinato il campo della filosofia greca, viene riprodotto dagli eretici nella provincia *felix* dell'«unica filosofia certa e proficua (μόνην [...] φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον)»<sup>225</sup>: anche questo inizio, coincidente con l'enunciazione corretta e definitiva della verità per opera dell'insegnamento del *Logos* incarnato, è stato misconosciuto e la Parola veridica differita nella parola mendace di alcuni cattivi maestri. Dal punto della procedura cognitiva di accesso alla verità non c'è differenza: se il vero sapere è sempre dispensato agli uomini da Dio, tutta la positività di un processo di conoscenza sta in un inizio “bello e pronto”. Questo, nella seconda metà del II sec. e.v., è un enunciato, prima ancora che eresiologico, filosofico. Ecco perché dire che la nascita della «rappresentazione eresiologica»<sup>226</sup> è il parto di un cristianesimo già mediato dalla filosofia non implica ritenere che esso abbia rivolto contro il medium “filosofia” gli effetti prodotti da questo genere di enunciati. Essa è consistita piuttosto in un'esternalizzazione, generatrice di nuove pratiche discorsive, delle più estreme conseguenze epistemologiche di una concezione dogmatica della verità, la cui affermazione in ambito filosofico aveva agevolato l'ammissione del cristianesimo nel “*market-place in philosophies*”. Identificando strettamente la filosofia con la teoresi – cioè con quell'«interrogazione» (“zetetica”) che Celso oppone al fideismo cristiano –, si rischia di non accordare il giusto peso al fatto che il “Discorso veritiero” coincide con la “Verità di un discorso” che risale i secoli, depositandosi nei testi venerabili dei più antichi popoli. Si rischia così di mostrare una faccia soltanto della moneta corrente nell'ecumene filosofica, peraltro la più logora:

<sup>223</sup> Lo stesso dispositivo eresiologico opera indisturbato nella storiografia ecclesiastica almeno fino alla “rivoluzione copernicana” di W. BAUER, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Mohr, Tübingen 1934.

<sup>224</sup> *Dial.* 2, 2 (trad. it. p. 89). Clemente Alessandrino comparerà le scuole filosofiche alle Baccanti del mito: responsabili di aver mutilato il *Logos*, pretendono tutte che «la parte di verità che ha(nno) ricevuto sia l'intera verità» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 13, 57, 1).

<sup>225</sup> GIUSTINO, *Dial.* 8, 1.

<sup>226</sup> Dunque dell'eresia, dell'eretico, dell'eresiologo, del trattato eresiologico, ecc.: cfr. A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie* cit., vol. I, p. 19.



«Se vi è un punto su cui si raccoglie l'unanimità tra i pensatori cristiani, quali che siano le scuole di appartenenza, questo è lo statuto riservato alla filosofia cristiana. Essa è "la sola filosofia certa e conveniente" [...] Una pretesa del genere è contraria a ogni epistemologia filosofica. Anzi ne è la negazione. *Per un filosofo la verità è enunciazione umana, è costruito umano.* Non è bella e pronta, ma il risultato di una lunga e paziente ricerca personale, frutto di un'interrogazione (*to zetein*) e di una sua messa in forma»<sup>227</sup>.

Porre la verità alla fine di un percorso «personale» di indagine del vero, stabilendo che queste sono le condizioni universali di accesso a ogni tipo di sapere provvisto da qualunque filosofia, significa restringere il campo delle epistemologie filosofiche a quello delimitato in determinate opere da alcuni filosofi attivi tra la fine del V e il I sec. a.e.v.<sup>228</sup>: significa non solo illuminare una sola faccia della luna, ma anche negare che l'altra esista. È già da qualche tempo, infatti, che a quel tipo di "zetetica" se n'è aggiunta un'altra, che non solo investe nella possibilità di un diverso statuto del testo scritto, ma confida sulla *partnership* gno-seologica di Dio in forme tali da convertire l'uomo al ruolo di deuteragonista del processo di conoscenza. Mi riferisco al tema dell'ispirazione divina degli «antichi uomini» rivendicata da Celso:

«Se voi credete che uno spirito venga da Dio per annunciare le cose divine, si potrebbe presumere che questo spirito che annuncia tutto ciò sia quello di cui furono riempiti gli uomini antichi (ἄνδρες παλαιοί) e grazie al quale hanno annunciato dottrine tanto eccellenti»<sup>229</sup>.

Analogo è lo statuto che il sapere assume in quanti, come Numenio, praticano un'anacoresi («ἀναχωρήσασθαι») al vero ancestrale di antichi *logoi*, dove brilla la luce di qualcosa che, se anche trova «enunciazione umana», difficilmente può dirsi «costrutto umano»:

«Ogni oggetto donato, una volta lasciato dal donatore, passa al donatario – schiavi, ricchezze, monete d'argento, stemmi; questo per quanto riguarda le cose mortali e umane; le cose divine, invece, sono tali che, una volta comunicate, una volta che sono passate da lì a qui, non risultano separate da lì; giunte qui, esse avvantaggiano il donatario senza danneggiare il donatore; quello trae anzi ulteriore vantaggio dalla reminiscenza di ciò che sapeva. Ora questa bella ricchezza è la bella scienza (ἐπιστήμη ἢ καλή), della quale beneficia colui che riceve, senza che essa abbandoni colui che dà; allo stesso modo si può vedere un lume possedere luce accesa da un altro lume: quello non l'ha sottratta a questo, ma la materia che è in esso si è accesa a contatto col fuoco dell'altro. Così è questa ricchezza, la scienza, che si dona e si riceve, che rimane in colui che dona ed è sempre la stessa in chi riceve. E la causa di ciò, o straniero, non è d'ordine umano

<sup>227</sup> M. Sachot, *La predicazione*, cit., p. 128. Il corsivo è mio.

<sup>228</sup> La stessa operazione di "tipizzazione" e separazione drastica delle procedure fonda la distinzione di Arthur H. Armstrong tra la «teologia» dei filosofi greci e la «teologia» dei filosofi cristiani: A.H. ARMSTRONG, *Introduzione alla filosofia antica*, Il Mulino, Bologna 1983 (ed. or. Methuen & Co., London 1957), p. 194.

<sup>229</sup> CELSO: in ORIGENE, *Cels.* VII 45 (trad. mia).



(οὐδέν και ἀνθρώπινα), nel senso che la realtà e la sostanza che possiede la scienza è la stessa in Dio che l'ha donata e in me e in te che l'abbiamo ricevuta. Ecco perché anche Platone [*Phileb.* 16c 6-7] dice che la saggezza venne agli uomini da Prometeo insieme a un fuoco splendente»<sup>230</sup>.

Qual è la parte giocata da Dio nel dominio dell'intelligibile? Dio è soltanto condizione dell'intelligenza, causa prima dell'innata inclinazione umana alla ricerca della verità, o non è anche (e prima di tutto) divulgatore del sapere e latore della verità? Che la stessa immagine del frammento eusebiano di Numenio sia usata da Giustino per descrivere l'analogia tra il normale atto locutivo e l'emissione del Verbo della Sapienza da parte del Padre<sup>231</sup> rafforza la convinzione che il fatto che il cristianesimo si presenti come rivelazione non è «certo cosa che po[ssa] ripugnare a un filosofo dell'epoca»<sup>232</sup>.

Con la nascita della diade categoriale ortodossia-eresia il modello filosofico greco-romano, straniato da se stesso e "trasposto altrove", non risulta però rovesciato e sconvolto nella sua procedura: cosa che si verificherà invece quando, alla fine dell'antichità, la filosofia-non-cristiana sarà svuotata della sua componente pratica. Questo non dipenderà direttamente né della presentazione del messaggio religioso nei termini di un insegnamento «superiore a ogni umana filosofia»<sup>233</sup>, né della correlata "nascita dell'eresia"; bensì dall'azione sinergica di due fattori:

- a) la finalizzazione pedagogico-didattica di una particolare sistematizzazione teologico-storica dei rispettivi insegnamenti – altresì detta "preparazione evangelica";
- b) la formalizzazione di un modello esemplare di esistenza morale e pratica spirituale tale da configurare una vita filosofica cristiana affiancata da schemi pagani – cioè l'autonomizzazione dell'antropo-tecnica ascetica.

La disintegrazione dell'"ellissi teorico-pratica" della filosofia antica e la riduzione in servaggio della sapienza greca hanno necessitato di un più radicale e ambizioso colpo di mano discorsivo, che di per sé la filosofizzazione del kerigma non aveva richiesto.

#### 4.4.2. *Pseudomorfosi di una nuova σοφία e metamorfosi della φιλοσοφία*

##### 4.4.2.1. La signora e la sua serva, ovvero il contributo della filosofia al "sapere-per-Dio"

Se qualcuno ha manomesso le regole del gioco, costui non è il "filosofo cristiano" Giustino di Neapolis. Il martire palestinese non ha mai pensato di assegnare al *logos* seminale, il principio divino respon-

<sup>230</sup> NUMENIO: in EUSEBIO, *Praep. ev.* XI 18, 15-19 (trad. mia).

<sup>231</sup> GIUSTINO, *Dial.* 61, 2.

<sup>232</sup> P. HADOT, *Teologia, esegesi*, cit., p. 26.

<sup>233</sup> «πάσης [...] μὲν φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέριτερα» (GIUSTINO, *2 Apol.* 15, 3).

sabile delle migliori alzate di ingegno dei «nati prima di Cristo», un compito di tipo economico. La sapienza parziale di Socrate è cristiana ed è comparsa prima della manifestazione della sapienza totale del Cristo, ma non prepara alla filosofia superiore dei cristiani: non fu, all'epoca, una propedeutica alla giustizia e non è, oggi, un insegnamento preparatorio alla fede. Difficile negare che sia stata cosa buona, ma, a differenza della chiaroveggenza profetica<sup>234</sup>, non è servita e non serve a nulla.

Socrate fu, oltre a un ispirato pensatore, anche un valido agente morale: non solo il *suo pensiero* era cristiano, ma la *sua vita* è stata cristiana. Giustino, è stato detto, «non faceva grande differenza su questo aspetto tra i filosofi e i santi»<sup>235</sup>, così come, d'altra parte, non lesinava accostamenti tra i più distanti campioni di empietà:

«gli uomini non agiscono o subiscono gli eventi secondo il fato, ma ognuno si comporta bene o male per libera scelta; inoltre, per opera dei cattivi demoni, i buoni (τοὺς σπουδαίους) come Socrate e simili vengono perseguitati e messi in prigione, mentre Sardanapalo, Epicuro e gli altri come loro sembrano vivere felici nella ricchezza e nella gloria»<sup>236</sup>.

La “cristianità” di Socrate va presa come un tutto di teoria e prassi. Il suo indefettibile «zelo» per la verità, che non arretrò di fronte alla morte, non ha nulla da invidiare alla resistenza oggi opposta dai cristiani ai loro persecutori<sup>237</sup>: è fatto della stessa sostanza dei rispettivi *logoi*. Assediati da forze nemiche che si sforzano di combattere, l'uno e gli altri pagano lo stesso prezzo di un'esistenza vissuta in conformità a un unico *logos*.

Eppure tra un Socrate e un Cristo la disparità di accesso alla verità è giocata da Giustino soprattutto a livello discorsivo. Diversamente dall'insegnamento luminoso di questo, in grado di attecchire presso ogni categoria sociale, il discorso del primo fu imperfetto e opaco, perché torbida e confusa era, a quel tempo per un greco, la visione del vero: il risultato fu che il messaggio socratico, accolto con favore da un pugno di intellettuali, risultò incomprensibile e venne respinto dalla maggioranza del popolo<sup>238</sup>. Così attento a comporre in una relazione scalare la perfezione dei “modi del discorso”, in nessun luogo della sua opera superstite Giustino abbozza mai un'analogia comparazione tra i “modi di vita”. Da nessuna parte si dice che Socrate, pur vivendo in ossequio al *logos*, non poté conformarsi che conducendosi in modo imperfetto come pensò e insegnò; che la sua virtù fu torbida al pari della sua visione: i riflettori giustinei si accendono sul lato della teoria, dove hanno più interesse a fare emergere quelle imperfezioni formali che tradisco-

<sup>234</sup> Cfr. G. VISONÀ, *Dialogo*, cit., p. 43.

<sup>235</sup> J. DOMANSKI, *Philosophie, théorie*, cit., p. 26.

<sup>236</sup> GIUSTINO, *2 Apol.* 6 (7), 3 (trad. it. p. 193).

<sup>237</sup> Cfr. *1 Apol.* 5, 3; *2 Apol.* 10, 5-6.

<sup>238</sup> Così in *2 Apol.* 10, 8.

no il gap assiologico tra le diverse realizzazioni storiche di una sostanza comune.

Che cosa succede, invece, quando il teologema del *logos* seminale viene utilizzato per volgere in chiave economica il rapporto tra filosofia cristiana e sapienza greca? Quando anche quest'ultima, come l'Antico Patto, è fatta rientrare «fra le opere della divina provvidenza»<sup>239</sup>?

«Orbene, prima della venuta del Signore la filosofia era ai Greci necessaria (ἀναγκαία) per giungere alla giustizia; ora diviene utile (χρησίμη) per giungere alla religione: essa è in certo modo una propedeutica (προπαιδεία τις οὖσα) per coloro che intendono conquistarsi la fede per via di dimostrazione razionale. “Il tuo piede” dice la Scrittura “non c'è rischio che inciampi”: purché riconduca alla provvidenza ciò che è bene, greco o nostro che sia. Di tutte le cose che sono buone è causa Dio: di alcune in modo diretto, come per esempio dell'Antico e del Nuovo Testamento, di altre mediatamente (τῶν δὲ κατ'ἐπακολούθημα), come della filosofia. Potrebbe anche darsi che la filosofia fosse stata data ai Greci quale bene primario (προηγούμενως), avanti che il Signore li chiamasse, poiché essa educava (ἐπαιδαγωγεί) la grecità a Cristo, come la legge gli Ebrei. Perciò la filosofia serve a preparare (Προπαρασκευάζει [...] ἡ φιλοσοφία), aprendo la strada a colui che sarà reso perfetto da Cristo. Ed ecco che Salomone dice: “Fortifica tutt'intorno la sapienza: essa ti leverà alto e con una corona di ricchezza ti farà da scudo”: e anche tu, se la rafforzerai del baluardo di onesta ricchezza che è la filosofia, la custodirai inaccessibile ai sofisti. Una è sì, la strada della verità (Μία μὲν οὖν ἡ τῆς ἀληθείας ὁδός), ma in essa, come in un fiume perenne, sfociano tanti rivoli, uno da una parte uno dall'altra. E allora ecco le divine parole: “Ascolta, mio figliolo, e accogli il mio discorso, perché tu abbia molte vie di vita: io ti insegno vie di sapienza, perché non ti vengano meno le sorgenti”, le quali scaturiscono dalla medesima terra. E certo non per un uomo giusto soltanto ha enumerato più vie di salvezza (ὁδοὺς πλείονας σωτηρίους), anzi soggiunge che molte altre vie ci sono per molti giusti (ἄλλας πολλῶν πολλὰς δικαίων ὁδοὺς), proclamando: “Le vie dei giusti brillano come luce”. Ebbene, anche i precetti e le propedeutiche possono essere vie e indirizzi di vita (Ἔϊεν δ' ἄν καὶ αἱ ἐντολαὶ καὶ αἱ προπαιδεῖαι ὁδοὶ καὶ ἀφορμαὶ τοῦ βίου)»<sup>240</sup>.

Se convogliate nell'unica «strada della verità», le vie filosofiche<sup>241</sup> diventano vie di giustificazione e salvezza. Paolo era persuaso che «le [su]e vie in Cristo (τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ)» passassero esternamente alla filosofia quale «sapienza di questo mondo»<sup>242</sup>, e un suo

<sup>239</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 1, 18, 3.

<sup>240</sup> *Strom.* I 5, 28, 1 - 29, 3 (trad. it. pp. 90-91).

<sup>241</sup> Le ὁδοὶ cui qui si allude non si identificano con nessuna delle tradizioni storiche delle varie αἰρέσεις greche. Ciò è detto chiaramente nel passo in cui Clemente dà la sua definizione di φιλοσοφία: «Ora io chiamo filosofia non quella stoica o quella platonica o quella epicurea o aristotelica, ma tutto ciò che in ciascuna di queste dottrine è detto bene e insegna la giustizia con pia sapienza, tutto questo complesso eclettico io chiamo filosofia (τοῦτο σύμπαν τὸ ἐκλεκτικὸν φιλοσοφίαν φημί)» (*Strom.* I 7, 37, 6; trad. it. p. 103).

<sup>242</sup> *1 Cor.* 4, 17 e 1, 20.

discepolo chiosò: alla «filosofia, ovvero alla menzogna»<sup>243</sup>. A Luca, d'altra parte, non era riuscito di integrare la via filosofica dei seguaci di Gesù, seppur intravista, con una via di salvezza unica, trasversale ai mondi culturali e ai relativi saperi. Quanto a Giustino, è vero che le filosofie sono sussunte nel *logos* e i migliori saperi greci risultano integrati in un unico sistema di verità, ma le vie di salvezza restano distinte a configurare un'economia soterica articolata in due tempi e interna al solo campo dei "barbari" (giudei e cristiani). Con Clemente assistiamo alla quadratura del cerchio: il sistema di verità è a sua volta sussunto in un unico schema economico di salvezza e la figura epistemologica che regge l'ingranaggio è quella della «propedeutica (προπαιδεία)», nel duplice senso di

- a) preparazione di tutta la "grecoità" pre-cristiana al Cristo: quanto di divino era contenuto nelle tradizioni filosofiche ha preparato migliaia di greci all'appuntamento teologico-storico con la Verità;
- b) avviamento per *via intellectualis* di molti greci odierni alla fede: il tirocinio filosofico è utile per guadagnare al Cristo gli spiriti più raffinati.

È così che il tropo pedagogico-didattico si fa programma educativo, scandito in cicli di insegnamento:

«Ma come il ciclo completo delle discipline aiuta allo studio della filosofia, loro signora (τὴν δέσποιναν αὐτῶν), così anche la stessa filosofia coopera all'acquisto della sapienza (πρὸς σοφίας κτήσιν συνεργεῖ). La filosofia invero è pratica di sapienza, e la sapienza è conoscenza delle cose divine ed umane e delle loro cause. La sapienza è dunque sovrana della filosofia, come questa lo è della sua propedeutica (Κυρία τοῖσιν ἢ σοφία τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας). Se infatti la filosofia professa di esercitare la continenza sulla lingua, sulla gola, sulle passioni inferiori,

<sup>243</sup> «Badate che nessuno vi inganni con la sua filosofia e con vuoti raggiri (διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης) ispirati dalla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo». È probabile che il καὶ sia *exegeticum*: «con la sua filosofia, cioè con vuoti raggiri» (J. DOMANSKI, *Philosophie, théorie* cit., p. 24; così anche M. BARTH e H. BLANKE, *Colossians*, Doubleday, New York 1994, p. 308). Non si può escludere (ivi, p. 309) che qui l'autore con φιλοσοφία intenda, più che l'attività greca, il sistema ortopratico e legale giudaico, nel senso, più che di Filone, di Flavio Giuseppe e di 4 Macc. 5, 22 e 7, 7. Il problema è che φιλοσοφία è un *hapax legomenon* nell'epistolario paolino e deutero-paolino, il che rende di per sé incerta ogni ipotesi. Cero è che gli esegeti antichi intesero "filosofia" e si divisero sul senso dell'anatema. A Tertulliano, ad esempio, piaceva molto quel passo: «del resto, anche l'apostolo già ai suoi tempi prevedeva lo stravolgimento della verità da parte dei filosofi (*philosophia concussio veritatis*). Avendo infatti frequentato ad Atene una società di parolai (*linguatum civitatem*), dopo aver conosciuto ad uno ad uno tutti quei dosatori di sapienza e di eloquenza (*sapientiae atque facundiae caupones*), concepì quel famoso editto premonitorio» (TERTULLIANO, *An.* 3, 1; trad. it. di M. MENGHI, *Tertulliano. L'anima*, Marsilio, Venezia 1988, p. 45). Clemente Alessandrino interpreta l'apostolo attribuendogli sottilmente la condanna non della filosofia *tout court*, ma solo della fisica materialistica di due scuole, epicurea e stoica: autentica «cicurmeria intellettuale» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 11, 51, 1).

e merita perciò d'essere di per sé accolta, più augusta e più sovrana si rivelerà se sarà esercitata per l'onore di Dio e per la gnosi»<sup>244</sup>.

Questo passo è preso quasi letteralmente da Filone<sup>245</sup>: sia per l'idea in sé, sia per la sua formulazione simbolica – Agar, la schiava = cultura enciclica; Sara, la padrona = filosofia profana e saggezza/filosofia mosaica, qualora finalizzata al culto di Dio, a sua volta simbolizzato dal «fedele» Abramo –, Clemente è debitore dei par. 71-80 del *De congressu eruditionis gratia* del giudeo alessandrino. Questi, un secolo e mezzo prima del cristiano, aveva già rovesciato come un guanto lo schema ordinario di finalizzazione del sapere filosofico col solo gesto di introdurre un ulteriore elemento – la «saggezza» – nel modello già stoico di figurazione della subordinazione servile delle discipline encicliche al “matronato” filosofico: sovrapponendolo alla filosofia, come si aggiunge un terzo piolo a una scala gerarchica che sino a quel momento bastava già per condurre a Dio.

Esattamente come gli altri significanti-protagonisti di questa ricerca (ἄνθρωπος, γένος, πολιτεία), parole atemporali astratte quali σοφία e φιλοσοφία possono servire da *passe-partout* universali, buoni a nascondere più che a rivelare. Queste entità metafisiche sono spettri insinceri. Fino al *De congressu* la σοφία costituiva l'obiettivo, più o meno asintotico, della φιλοσοφία, innescando una dialettica (già etimologica) non figurabile nel rapporto schiavo-padrone. La σοφία non domina e non assoggetta la φιλο-σοφία: ne è l'ideale-giuda e possibilmente l'approdo. Nello schema triadico di Filone compare invece una σοφία che dovrebbe non solo sovrastare la φιλο-σοφία ma “signoreggiarla”:

«La filosofia è ricerca della sapienza e la sapienza è scienza delle cose divine e umane e delle loro cause. Dunque come la cultura acquisita con gli studi enciclici è schiava della filosofia, così anche la filosofia dovrebbe essere schiava della sapienza (γένοιτ' ἂν οὖν ὡσπερ ἡ ἐγκύκλιος μουσικὴ φιλοσοφίας, οὕτω καὶ φιλοσοφία δούλη σοφίας)»<sup>246</sup>.

Il *bricoleur* Filone ha assemblato due *topoi* a disposizione: l'immagine, di derivazione stoica, della filosofia «padrona» della «cultura generale»<sup>247</sup> e il *Leitmotiv* della filosofia «aspirante» alla saggezza. L'«assetto finale» è una struttura che ha riorganizzato il «complesso strumentale»<sup>248</sup> di

<sup>244</sup> *Strom.* I 5, 30, 1-2 (trad. it. pp. 93-94).

<sup>245</sup> Si veda ancora H.A. WOLFSON, *Philo*, cit., pp. 145-154, oltre alla ricognizione di A. VAN DEN HOEK, *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*, Brill, Leiden 1988, in particolare pp. 31-33.

<sup>246</sup> FILONE, *Congr.* 79 (trad. it. di R. RADICE, *Il connubio con gli studi preliminari*, in *Filone. Tutti i trattati*, cit., p. 1369).

<sup>247</sup> All'allievo di Zenone la tradizione attribuisce il seguente pensiero: «Aristone di Chio diceva che coloro che si danno da fare intorno alla cultura generale e trascurano la filosofia sono come i proci di Penelope, i quali, non potendo conquistare lei, ripiegano sulle sue ancelle» (Stobeo, *Ecl.* III 4, 109 = SVF I 350; trad. di M. ISNARDI PARENTE, *Stoici antichi*, UTET, Torino 1989, vol. I, p. 290).

<sup>248</sup> C. LÉVI-STRAUSS, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 33.

partenza attorno a uno scopo legato al concetto-chiave, la σοφία. Questa σοφία, cui *sarebbe* sottoposta la φιλο-σοφία, non è più la sapienza socratica di Diotima: è una sapienza rivelata e l'uso del condizionale («γένοιτ' ἄν») è importante per capire dove e come il materiale preesistente viene forzato per servire al progetto di riduzione "ausiliaria" della filosofia, che è il senso ultimo di questa radicale delegittimazione delle sue pretese veritative.

Nonostante la ripresa della definizione etimologica della filosofia come «ricerca della sapienza», questa φιλοσοφία di per sé non *tende alla* σοφία rivelata, perché essa è fuori dalla sua portata. È escluso che la filosofia possa portare a compimento la sua "smaniosa" ricerca, cioè acquisire l'ἐπιστήμη suprema, a meno che non *si ponga al servizio* della sapienza rivelata, affinché le cose che essa insegna siano «esercita(te) per onorare Dio e per piacere a Lui»<sup>249</sup>. Praticata da sola, la filosofia non è più un canale che possa dare accesso al divino e perde in un sol colpo autonomia euristica e autofinalizzazione: medium sfiduciato, essa di suo non conduce più alla sapienza, ma «contribuisce»<sup>250</sup> al conseguimento della sapienza. La filosofia non ha più come fine il "sapere-per-il-sapere", ma è chiamata a cooperare all'acquisizione di una nuova figura di sapere umano-divino: il "sapere-per-Dio" quale incontro fecondo della parola ispirata di Dio, accolta per fede e paradigmaticamente dal credente, con le "attrezzature" analitiche, le tecniche apodittiche e i dispositivi ermeneutici del discorso filosofico. La meccanica di questo «accordo e corrispondenza reciproca davvero divina» sarà così descritta dall'"epistemologo proto-kuhniano" Clemente Alessandrino:

«Persino Epicuro [...] ritiene la fede una "prolessi" del pensiero (πρόληψιν [...] διανοίας); e la "prolessi" a sua volta la definisce un fermare l'attenzione a qualcosa di evidente e alla nozione evidente dell'oggetto: nessuno può né indagare, né dubitare, né tantomeno concepire un'opinione e neppure confutare senza la "prolessi". E come si potrebbe, senza avere "prolessi" di ciò che si vuol sapere, apprendere l'oggetto dell'indagine? Chi poi ha appreso, fa ormai della "prolessi" una conoscenza piena (κατάληψιν); [...] Orbene, se la fede non è altro che una "prolessi" del pensiero circa quanto vien detto, [...] non si darà mai caso che uno apprenda senza fede, posto che non apprende nemmeno senza "prolessi"»<sup>251</sup>.

Tirando le fila, si può dire che:

a) la parola rivelata di Dio diventa la griglia discorsiva in cui la filosofia

<sup>249</sup> FILONE, *Congr.* 80.

<sup>250</sup> *Congr.* 79: «συμβάλλεται»; Clemente Alessandrino, *Strom.* I 5, 30, 1: «συνεργεῖ». Tra i due alessandrini è Clemente a fornire la definizione più precisa di questa funzione ausiliaria: «Ciò che agisce in concomitanza con altro, incapace di produrre un effetto per sé solo, lo diciamo cooperante e causa congiunta (συνεργόν φάμεν και συναίτιον), in quanto è causa solo unitamente alla causa» (*Strom.* I 20, 99, 2; trad. it. p. 161).

<sup>251</sup> *Strom.* II 4, 16, 3 - 17, 3 (trad. it. pp. 242-243).



- deve inserirsi se vuole dare il suo essenziale<sup>252</sup> contributo all'ottenimento di quella scienza suprema e perfetta che rende gloria a Dio;
- b) la sapienza di Mosé/Cristo, monade epistemica che tutto contiene e tutto illumina, è ciò che si ottiene una volta guadagnato questo genere di sapere.

Mutuando la formula da Le Boulluec, si può dire che la nozione di teologia è nata<sup>253</sup> e che, a differenza dell'eresia, è nata completamente dentro il campo filosofico, sovvertendolo. Questa torsione strumentale della filosofia ai fini dell'enunciazione di un messaggio religioso ha prodotto una nuova forma di sapere: il "sapere-per-Dio", una nuova σοφία che ha lo stesso nome e imita i tratti esteriori di quella che tradizionalmente designa l'oggetto dello *Streben* filosofico, ma che ora già segna un posto vuoto<sup>254</sup>.

#### 4.4.2.2. L'esercizio insipiente: Clemente, lo "gnostico" e lo «stupido» asceta

La filosofia antica era correlativamente "modo di vita" e "modo del discorso"; eppure – osserva Hadot –

«bisogna avere ben chiaro che la filosofia greca di cui qui tratta è la filosofia greca ridotta al discorso filosofico. Il cristianesimo si era presentato esso stesso [...] come una filosofia, vale a dire come un modo di vita, come il solo modo di vita valido»<sup>255</sup>.

L'ancella della teologia, che qui inizia a prender servizio, sarebbe già una filosofia puramente teorica. Nell'opera più fortunata della produzione di Hadot è incluso però un denso saggio (*Esercizi spirituali antichi e «filosofia cristiana»*) dedicato alla dimostrazione della «sopravvivenza» degli esercizi spirituali greci in quella «corrente», ad alta densità intellettuale, che «definiva il cristianesimo stesso come filosofia»: corrente,

<sup>252</sup> Su questa essenzialità si veda *Strom.* I 6, 35, 2.

<sup>253</sup> Questo concetto di "teologia" (filoniana prima, clementina poi) non è sovrapponibile a quello medievale-scolastico: questa σοφία giudaica e cristiana, che con l'oggetto tradizionale dell'inchiesta filosofica ha in comune solo più il nome, si pratica ancora dentro il campo della filosofia. D'altra parte, la teologia qui intesa non è nemmeno semplice "discorso su Dio", a prescindere dalla sua prammatica: a distinguere la teologia di un Clemente Alessandrino dalla teologia "pagana" di un filosofo greco, ma anche da quella cristiana di un Giustino, è il carattere "propedeutico-ancillare" assunto dalla filosofia greca in rapporto a tale «saggezza», determinazione in questo caso coerente con il senso e l'uso tomistici del termine "teologia". Una tale sistematizzazione dei rapporti tra teologia greca, teologia filoniano-cristiana antica e teologia scolastica inibisce dal sostenere che «fino a san Tommaso o a poco prima di lui, pensiero cristiano significa teologia cristiana» (A.H. ARMSTRONG, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 194-195).

<sup>254</sup> Credo che lo «sdoppiamento» della simbologia di Sara nel *De Congressu*, figura insieme della filosofia greca e della sapienza mosaica, rifletta bene tutto ciò: cfr. R. RADICE, *Il connubio*, cit., p. 1405 nota 67.

<sup>255</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 244-245.



peraltro, di cui si dice che ha con piena coscienza «introdotto nel cristianesimo» quella trasversale tradizione di atti filosofici<sup>256</sup>. Pertanto, se da una parte Clemente viene presentato come colui che apre allo smantellamento dell'ellissi filosofica greca – coi suoi due fuochi: teoria e prassi –, dall'altra compare come originario garante della conservazione di alcuni dei suoi atteggiamenti fondamentali<sup>257</sup>. Ma allora Clemente è figura del *già* o del *non ancora* della filosofia come «pura teoria»?

La contraddizione, se esiste, va cercata, più che nel pensiero di Hadot, nel lavoro di potatura e innesto del «giardiniere (γεωργός)» di Gesù<sup>258</sup>, cioè nelle origini storiche della filosofia cristiana: più precisamente nel modo in cui la questione storico-culturale della trasmissione di un'eredità di *praxis* filosofica – cui attiene l'affermazione hadotiana n. 2 – ha incrociato quella genealogica della determinazione dei gesti metafisici fondatori della scolastica – cui va riferita l'affermazione n. 1. L'«opera» di Clemente Alessandrino è il luogo in cui questa contraddizione si *pone* e insieme *pone le condizioni* per la sua risoluzione.

Con l'affermazione n. 2 non si vuole sostenere tanto la presenza di temi, concetti e immagini letterarie, estratte dal dossier della precettistica filosofica antica, nel progetto clementino di codificazione di una rassicurante morale cristiana all'interno delle strutture sociali ordinarie. Il punto non è certificare l'uso assiduo di materiale parentico e prescrittivo di derivazione greca per la soggettivazione morale del cristiano: piuttosto identificare il contributo fornito dalle varie tecniche greche di controllo e dominio del sé alla costruzione dello «schema di vita» del filosofo cristiano. Le regole morali incrociano i nostri interessi solo dove e quando la loro assegnazione rivela (o sottende) l'attivazione di pratiche volte a operare la mutazione spirituale dei soggetti: è qui che è possibile rintracciare la vera eredità della filosofia antica come scelta trasformativa di vita. Allo scopo si propone un banale test, da eseguirsi su uno dei più importanti esercizi spirituali descritti da Hadot: il cosiddetto «esercizio della morte (μελέτη θανάτου)»<sup>259</sup>.

#### a) La μελέτη θανάτου

Lo «gnostico» non può essere tale se non ha imparato a subordinare la volontà di vivere del corpo alle esigenze superiori del *Logos*. Deve

<sup>256</sup> ID., *Esercizi spirituali*, cit., pp. 71-73.

<sup>257</sup> Il cui prezioso lavoro di traghettatore di questo sapere pratico è mostrato con due significativi esempi da *Strom.* II 20, 120, 1-2 e V 11, 67, 1-2: P. HADOT, *Esercizi spirituali*, cit., pp. 74 e 84.

<sup>258</sup> È stato grazie alla lettura di P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, Einaudi, Torino 2010 (ed. or. Columbia University Press, New York 1988), p. 116, che sono venute a conoscenza di questa autorappresentazione clementina di *Strom.* VI 1, 2, 1-4 e VII 18, 111, 1-2.

<sup>259</sup> P. HADOT, *Che cos'è la filosofia*, cit., pp. 184-191; ID., *Esercizi spirituali*, cit., pp. 49-58.

esercitarsi a tenere sempre l'anima libera dal corpo, per non doversi poi scoprire esitante al momento di restituirlo al carnefice in vece della sconfessione del Cristo: deve essere «una sorta di defunto in licenza»<sup>260</sup>. Vi sono allora negli *Stromati* elementi per ritenere che, in funzione di questo specifico momento dell'addestramento etico-esistenziale del perfetto cristiano, giochino una qualche parte non solo «le dottrine concernenti la morte epistemica apparente del soggetto conoscente», ma le pratiche personali e volontarie di tirocinio alla morte? *L'atto* filosofico di trasformazione del sé oltre al *detto* filosofico di espressione del pensiero? Ad esempio nel quarto libro si dice:

«In virtù del comandamento (διὰ τὴν ἐντολήν), egli rifuggirà dal rinnegare Cristo per paura, per non farsi così testimone (μάρτυς) per paura»<sup>261</sup>.

Per un cristiano «rinnegare Cristo» equivale a disertare il Bene per un platonico, mentre quel «comandamento» allude al precetto della cristo-mimesi, ovvero dell'«assimilazione (ἑξομοίωσις) per quanto è possibile al retto *Logos*»<sup>262</sup>, che, nella circostanza specifica, significa disporsi a imitare il modello del sacrificio del Golgota. Siccome questo modello di comportamento è tracciato nelle Scritture<sup>263</sup>, è evidente che per fare un martire cristiano, a differenza di un martire platonico, può bastare quella «prolessi del pensiero» che è la fede: non occorre cioè la lettura, la meditazione, la memorizzazione psicagogica delle massime, dei principi e di quant'altro tecnicamente aiuti ad avere «davanti agli occhi ogni giorno la morte»<sup>264</sup>, perché si ingeneri, al momento opportuno, un «assenso reale»<sup>265</sup> al genere di istruzioni contenute, ad esempio, nel *Fedone* di Platone. Tuttavia, è così difficile immaginare che uno «gnostico», il quale può *speculare* da gnostico solo perché si è formato nell'arte dialettica per penetrare la verità di ciò in cui crede, possa anche *condursi* e, nel caso, *morire* da gnostico, avendo tratto qualcosa di più delle giuste deduzioni morali dalla storia della passione e dalle scarse indicazioni di certi brani paolini? Si osservi il passo che introduce alla trattazione del tema del martirio:

<sup>260</sup> La formula è di P. SLOTERDIJK, *Stato di morte*, cit., p. 29.

<sup>261</sup> *Strom.* IV 4, 14, 1 (trad. it. p. 440).

<sup>262</sup> *Strom.* II 22, 134, 2.

<sup>263</sup> Al punto che, approntando una semplice catena di passi evangelici e paolini, è possibile ritenere di aver fornito una «rappresentazione in compendio del martire gnostico» (*Strom.* IV, 14, 96, 2).

<sup>264</sup> Questa la versione dell'esercizio che possiamo leggere nel *Manuale* di Epitteto: «Morte, esilio, e tutte le altre cose che appaiono temibili: che tutto questo sia davanti ai tuoi occhi ogni giorno, ma soprattutto la morte: così non ci saranno più bassezze nei tuoi pensieri né eccessi nei tuoi desideri» (EPITTETO, *Ench.* 21; trad. it. di A. TAGLIA, *Manuale di Epitteto. Traduzione e commento di Pierre Hadot*, Einaudi, Torino 2006 [ed. or. Librairie Générale Française, Paris 2000], p. 169).

<sup>265</sup> Hadot riprende la nozione di «*real assent*» da J.H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Longmans, London 1901, dove viene detto «assenso reale» quello che impegna e coinvolge nel profondo l'«essere» di chi aderisce a una data proposizione, cambiando gli la vita.

«Ora la separazione dell'anima dal corpo, sulla quale il filosofo abbia meditato per tutta la vita, procura uno slancio "gnostico" (ὁ παρ' ὄλον τὸν βίον μελετώμενος τῷ φιλοσόφῳ προθυμίαν κατασκευάζει γνωστικὴν), sì da saper sopportare serenamente la morte fisica, scioglimento dei vincoli dell'anima con il corpo (διάλυσιν ὄντα τῶν πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς δεσμῶν). "Il mondo è per me crocifisso, e io per il mondo", dice [l'apostolo]; e vivo, pur essendo ancora nella carne, "ormai come cittadino del cielo"»<sup>266</sup>.

Abbiamo qui tre elementi epistemo-tanatologici. Il primo è la formulazione di un esercizio spirituale platonico<sup>267</sup>, ovvero la meditazione costante sulla «separazione dell'anima dal corpo»; il secondo è il riferimento a un soggetto, lo "gnostico", come colui che, saggiandosi ogni giorno in questa condizione di anticipazione della morte, ha l'input giusto per «sopportare serenamente (εὐκόλως [...] φέρειν)» l'eventualità della dipartita terrena<sup>268</sup>; il terzo è la menzione di tre passi paolini<sup>269</sup>, assemblati in modo tale da presentare l'apostolo come modello normativo di questo genere di esistenza gnostica. Se applichiamo al programma di esercitazione dello spirito lo schema che si è prima dichiarato valido in campo teorico allo scopo di addestramento della mente cristiana agli intellegibili, allora, come prima cosa, risulta che la fede dal cristiano accordata a quegli enunciati paolini, valendo da «criterio di giudizio (κριτήριον)»<sup>270</sup> per tutta la conoscenza che se ne voglia poi trarre, è in sé sufficiente a prescrivergli il comportamento: la fede nel sacrificio del Cristo, e la fiducia nella conseguente iscrizione alle liste celesti, lo muovono a un assenso reale per la specifica opzione di vita secondo il *Logos* che è il martirio, facendo di lui un retto testimone della fede. Tuttavia, qualora egli volesse afferrare fino in fondo il valore di questa morte come «scioglimento dei vincoli dell'anima con il corpo», se volesse cioè assicurarsi di saper all'occasione morire da "gnostico", avvertirebbe l'esigenza di predisporre filosoficamente: di impegnarsi in un'*ars moriendi* che lo «prepari» all'evento e che porti la sua conversione su un piano di perfezione tale che solo un pensiero immortale è

<sup>266</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV 3, 12, 5-6 (trad. it. p. 439).

<sup>267</sup> Così il Socrate del *Fedone* inizia l'esposizione dell'esercizio che garantisce all'uomo, che abbia praticato per tutta la vita la filosofia, di poter «affrontare fiducioso la morte»: «Probabilmente gli altri non si accorgono che quelli che si dedicano rettamente alla filosofia non si occupano di altro che di morire e di essere morti (οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθίσκειν τε καὶ τεθνάναι). Se questo è vero, sarebbe assurdo preoccuparsi per tutta la vita soltanto di questo e, quando esso giunge, addolorarsi di ciò che da tempo desideravano ed avevano a cuore» (Platone, *Phaed.* 64a; trad. it. di G. CAMBIANO, *Fedone*, in *Dialoghi filosofici di Platone*, a cura di ID., UTET, Torino 1970, vol. I, p. 530).

<sup>268</sup> Riecheggiando ancora Platone (*Phaed.* 67e), Clemente più avanti segnala che la chiesa è «piena di quelli che hanno meditato per tutta la vita la morte» (CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* IV 8, 58, 2).

<sup>269</sup> *Gal.* 6, 14; 2, 20; *Phil.* 3, 20.

<sup>270</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 4, 15, 5.

in grado di garantirgli. Non si tratta più soltanto di imitare il Cristo: si tratta di «abituare l'anima»<sup>271</sup> a pensare (e a pensarsi) nei termini il più possibile prossimi al pensiero puro, cioè a pensarsi già morta.

«Per tutti questi motivi, disse [Socrate], è necessario che nei filosofi genuini (τοῖς γνησίως φιλοσόφοις) si formi una convinzione, che li porterebbe a parlarsi reciprocamente così: “Probabilmente c'è come un sentiero che ci guida [con il ragionamento nella ricerca]: finché abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata con questo male, non raggiungeremo mai pienamente ciò che desideriamo, la verità. [...] Risulta allora realmente chiaro che, se intendiamo conoscere con purezza qualcosa, dobbiamo liberarci da esso e contemplare con l'anima in se stessa le cose in se stesse. Solo allora, a quanto pare, avremo ciò che desideriamo e diciamo di amare, l'intelligenza: quando saremo morti, come dimostra il nostro discorso, non in vita. Se in unione con il corpo non è possibile conoscere nulla con purezza, delle due l'una: o non è mai possibile acquistare il sapere o lo è dopo la morte, perché solo allora l'anima sarà sola in sé separata dal corpo, non prima. E, mentre viviamo, saremo, come sembra, più vicini al sapere, se il meno possibile avremo rapporti e comunicheremo con il corpo, se non per estrema necessità, e non ci contamineremo con la sua natura, ma resteremo puri dal suo contatto finché la divinità stessa ci libererà...”»<sup>272</sup>.

Clemente sa che Platone, l'«amico della verità (φιλαλήθης)»<sup>273</sup>, al suo conseguimento «pieno» e perfetto non è mai giunto. E questo non perché, pur predicando bene, si è condotto male, non riuscendo a liberarsi dalle passioni per accostarsi agli intellegibili col puro pensiero: a «vivere in modo da essere il più vicino possibile alla morte»<sup>274</sup>. Platone non guadagnò mai la scienza suprema perché, per sua somma sfortuna, fu un greco nato, vissuto e morto prima di Cristo. Da ciò consegue che, ad esempio, quando dice che il fine ultimo è «l'assimilazione a Dio per quanto è possibile»<sup>275</sup>, egli ha visto sì *giusto*, ma non ha visto Dio *giustamente*, come capita invece a colui la cui visione è orientata dal Cristo-Logos e ha l'anima educata dai suoi «comandamenti»: donde anche tutta l'inadeguatezza della μελέτη θανάτου del *Fedone* come pratica spirituale veritativa.

Ne deriva allora che il modello socratico-platonico di avviamento alla morte sia da rifiutare in blocco? No, se il significato “gnostico” del martirio espiatorio di Gesù e della crocifissione al mondo di Paolo diventano il punto di fuga ermeneutico di un'arte del morire che ha le stesse ancillari caratteristiche dell'arte dialettica. La μελέτη θανάτου, se esercitata di per sé, fallisce lo scopo, perché, come qualunque prodotto dell'attività filosofica greca, tale tirocinio spirituale «non afferra la verità nella sua ampiezza e per di più si esaurisce prima di attuare i co-

<sup>271</sup> «ἐθίζειν τὴν ψυχὴν» (PLATONE, *Resp.* 604c citato in MARCO AURELIO VII 35).

<sup>272</sup> PLATONE, *Phaed.* 66b-67a (trad. it. pp. 533-534; il corsivo è mio).

<sup>273</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* I 8, 42, 1.

<sup>274</sup> PLATONE, *Phaed.* 67e.

<sup>275</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 19, 100, 3 cita PLATONE, *Theaet.* 176b.

mandamenti del Signore»<sup>276</sup>. Tuttavia, una volta asservita alla Verità e al retto criterio di giudizio della fede cristiana, la propedeutica platonica di «scioglimento dell'anima dalla comunanza del corpo» contribuisce a rischiarare il senso superiore di quei precetti<sup>277</sup>. Alla luce di questi riscontri, non si avrebbe quindi ragione di escludere che anche la filosofia greca come esercizio possa aver giocato, entro il regime epistemico e il programma educativo della gnosi clementina, la parte di «cooperante e causa congiunta» della verità: la prassi non sembra prestare alla nuova padrona un servizio meno utile della teoria.

Ma si osservi ora un secondo esempio di riuso clementino di un altro esercizio spirituale, la *προσοχή*.

#### b) La *προσοχή*

«Necessariamente [...], a mio vedere, la divina legge fa incombere [sugli uomini la minaccia del] timore, affinché il filosofo acquisti e conservi con cauta attenzione la tranquillità (*εὐλαβεία καὶ προσοχή τὴν ἀμεριμνίαν ὁ φιλόσοφος κτήσεται τε καὶ τηρήσῃ*), preservandosi senza errore e senza colpa in ogni evenienza; poiché non si ottiene serenità o libertà in altro modo se non attraverso un'incessante, infaticabile lotta contro le passioni»<sup>278</sup>.

Nella tradizione stoica l'«attenzione (*προσοχή*)» a se stesso è l'atteggiamento fondamentale che garantisce al filosofo di essere, in ogni momento della sua esistenza, in condizione di sapere e volere ciò che fa e ciò che è, rimanendo presente a se stesso in modo da non esporsi al rischio di cadere sotto il dominio delle passioni. Allo scopo di acquisire questa vigilanza mentale, egli ha bisogno di avere sempre «sottomano (*πρόχειρον*)» i principi fondamentali della sua *αἴρεσις*, per la cui applicazione vengono mobilitate tecniche di meditazione e memorizzazione specifiche.

Ora qui, nelle note redatte dal maestro cristiano, il posto di questa dottrina stoica<sup>279</sup> è preso dalla «divina legge (*ὁ θεῖος νόμος*)», impartita tramite il Cristo, mentre il fondamento di autorità della regola di vita è riconfigurato dal «timore (*φόβος*)» che il suo inadempimento suscita nel soggetto morale. Dove si vuole arrivare è presto detto. Nel caso

<sup>276</sup> *Strom.* I 16, 80, 5 (trad. it. p. 145).

<sup>277</sup> Cfr. PLATONE, *Phaed.* 65a. In CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* V 11, 67, 1-3, funzionale alla spiegazione del significato «vero e reale» di un'altra espressione paolina – il «sacrificio accetto a Dio» di *Phil.* 4, 18 – nei termini di un «distacco senza pentimenti dal corpo e dalle sue passioni», troviamo ancora la definizione socratica della filosofia come *μελέτη θανάτου*, seguita da una citazione da PLATONE, *Phaed.* 65e-66a, e dal riferimento a una pratica di pre-iniziazione che viene qui presentata come versione «preistorica» dello stesso esercizio: il «silenzio quinquennale» dei pitagorici.

<sup>278</sup> CLEMENTE ALESSANDRINO, *Strom.* II 20, 120, 1-2 (trad. it. p. 326).

<sup>279</sup> Dottrina che fundamentalmente afferma la responsabilità umana del bene e del male morali e la totale incompetenza dell'individuo su tutto il resto: morte, povertà, sofferenza, ecc. sono adiaforici per il saggio.

dell'esercizio precedente si aveva a che fare con una tecnica filosofica greca, la meditazione della morte, che serviva al filosofo cristiano per acquisire piena contezza del significato atemporale e universale del sacrificio del Cristo, cogliendo così compiutamente il senso della sua prescrittività e maturando lo «slancio gnostico» per quella forma particolare di assimilazione al *Logos*, che è l'imitazione del suo martirio: è la pratica della filosofia greca che, esattamente come la teoria, prepara alla sapienza teorico-pratica cristiana. Viceversa, nell'ultimo brano citato degli *Stromati*, la "cristianizzazione" dell'esercizio opera diversamente: la tradizione filosofica greca offre sì una galleria di figure nobili – Socrate, ma anche Antistene, Cratete e Zenone – e un vocabolario dell'attenzione a sé – *προσοχή, ἀμεριμνία* –, ma non sembra cooperare a una migliore intelligenza del precetto. Semplicemente testimonia, con una serie di sollecitazioni a una vita filosofica austera e continente e con parole tecniche in cui risplende una scintilla di verità – per dire: «l'utilità derivante dalla cautela» –, la necessità di vivere ogni giorno secondo le prescrizioni cristiche. La *προσοχή* come atteggiamento filosofico basilare e le sue correlate tecniche di soggettivazione sono già solo parole, non atti: i modelli di vita diventano modelli di parenesi. Al di là del supporto linguistico e concettuale che le deriva dal fatto di esprimersi nello stesso idioma filosofico dei sapienti pagani, la sapienza pratica cristiana fa tutto da sé, preparando il suo "gnostico" senza assistenza:

«Tutti costoro [i filosofi greci] dunque non si vergognano di riconoscere apertamente l'utilità derivante dalla cautela. Ma la sapienza vera, razionale, che fa assegnamento non su semplici parole e oracoli, ma sui comandamenti divini (*ἀλλὰ [...] ταῖς θείαις ἐντολαῖς*), corazze invulnerabili ed efficaci misteri, si esercita con pratiche ascetiche intense (*συγγυμνασία τε καὶ συνασκήσει μελετώσα*) e ne riceve, per quella sua parte che è ispirata dal *Logos*, forza divina»<sup>280</sup>.

Gli esercizi spirituali sono ridotti a «parole e oracoli». Ecco la prognosi: il processo di "teoricizzazione" della prassi filosofica antica, che si produce per sublimazione in teoria etica della secolare tradizione di tecnologie trasformatrici del sé, comincia proprio in colui che ha introdotto nel processo di realizzazione del modo di vita cristiano alcune delle principali antropotecniche elaborate dall'antichità greco-latina. La storia della loro preservazione, tramite trasposizione in programma di formazione spirituale delle élite cristiane, origina dunque dal medesimo punto in cui si pongono le condizioni per il loro smantellamento: da Clemente Alessandrino come figura del *già e non ancora* della filosofia come pura teoria.

Qui mi fermo, perché qui cessano le mie competenze e la specificità del mio contributo, dato che il seguito della vicenda (anzi "delle vicende") è stato da altri già ampiamente narrato. Così scritturalmente fondate, quelle «pratiche ascetiche (*συγγυμνασία τε καὶ συνασκήσει*)»,

<sup>280</sup> *Strom.* II 20, 122, 1-2 (trad. it. p. 327).



cui allude sopra Clemente, suonano, per la singolarità del fenomeno storico e culturale che Socrate inaugurò ad Atene secoli prima, come un sinistro preludio di morte. Alla pseudomorfosi della σοφία, già consumata, seguirà la pseudomorfosi dell'ἄσκησις:

«Antonio era estremamente saggio e il fatto straordinario è che, senza aver fatto studi, era un uomo dotato di perspicacia e di intelligenza. Una volta vennero a trovarlo due filosofi greci, pensando di metterlo alla prova. Si trovava allora nella parte esterna del monte. Antonio comprese dal loro aspetto con chi aveva a che fare, uscì incontro a loro e disse per mezzo di un interprete: “Perché, o filosofi, vi siete sottoposti a tale fatica per venire da uno stupido?”. E quando gli dissero che non era stupido, ma che era molto sapiente (μάλα φρόνιμον), disse loro: “Se siete venuti da uno stupido, è superflua la vostra fatica, ma se mi giudicate saggio, fate come me [Gal. 4, 12], perché bisogna imitare ciò che è buono (γίνεσθε ὡς ἐγώ. Δεῖ γὰρ τὰ καλὰ μιμεῖσθαι). Se fossi stato io a venire da voi, forse vi avrei imitato, ma siete stati voi a venire da me; dunque, fate come me; sono cristiano (γίνεσθε ὡς ἐγώ, χριστιανὸς γὰρ εἰμι)”. Quelli se ne ripartirono pieni di meraviglia perché vedevano che anche i demoni temevano Antonio»<sup>281</sup>.

<sup>281</sup> ATANASIO, *Vit. Ant.* 72, 1 (trad. it. di L. CREMASCHI, *Atanasio di Alessandria. Vita di Antonio. Antonio Abate. Detti-lettere*, Edizioni Paoline, Milano 1995, pp. 194-195). Già in Sozomeno (cfr. A.-M. MALINGREY, «*Philosophia*», cit., p. 284) la «scelta» monastica sarà presentata come «modello di vita filosofica (φιλοσοφείν ὑπόδειγμα)» (SOZOMENO I 1, 19) e ἄσκησις vera sarà riconosciuta quella pratica eroica di crismimesi che è l'ascesi dei perfetti, priva di modelli filosofici perché fondata su una ermeneutica e una messa in opera radicali dei precetti evangelici. Dopo aver consacrato un intero capitolo (I 12) alla definizione del «genere di vita dei monaci (μοναστικὴν πολιτείαν)» e trattato dei progenitori di questa «eccellente filosofia (ἀρίστης φιλοσοφίας)» – Elia, Giovanni Battista e soprattutto quei “terapeuti” che Filone lascerebbe intendere essere divenuti cristiani –, Sozomeno scrive: «Ma, che siano stati gli Egiziani o altri i campioni fin dall'inizio di questa filosofia (προὔστησαν ἐξ ἀρχῆς τῆς φιλοσοφίας) una cosa è senz'altro riconosciuta da tutti, e cioè che è stato il gran monaco Antonio a esercitare, con costumi e esercizi appropriati, questo modo di vita (ἦθεσι καὶ γυμνασίοις τοῖς πρόπουσιν ἐξήσκησε ταυτηνὶ τοῦ βίου τὴν διαγωγὴν Ἀντώνιος ὁ μέγας μοναχός) portandolo all'apice del rigore e della perfezione. [...] Questo Antonio fu un egiziano di una buona famiglia di Koma: si tratta di un villaggio del nome di Eraclea nella provincia di Arcadia in Egitto. Rimasto orfano da giovane, donò i campi paterni alla gente del villaggio e, venduto tutto il resto dei suoi averi, distribuì il ricavato tra i poveri. Aveva compreso, infatti, che a un filosofo serio si addice non solo spogliarsi dei suoi beni, ma anche disfarsene come si deve. Unitosi ad alcuni virtuosi del suo tempo, egli cercava di eguagliare le virtù di tutti. Ma poi, avendo stimato che la vita perfetta, per quanto possa essere dura all'inizio, sarebbe diventata dolce per via dell'abitudine, concepì dei metodi di asceti ancora più severi (τρόπους περινοῶν συντονωτέρως ἀσκήσεως)» (I 13, 1-2; trad. mia). Non occorre precisare che, nel frattempo, le discipline liberali tutte e l'arte dialettica sono divenute roba da perdigiorno (I 12, 1), incompatibili e indegne della διαγωγή dei perfetti.





## 5. Conclusione

### 5.1 Comunità immaginate deterritorializzate e riteritorializzate

«Chi dice “Credo in Dio” sta asserendo – in moltissimi casi, forse più di quanti non si pensi – qualcosa di cui non controlla il significato e di cui per definizione ignora il referente; più o meno come se dicesse “Credo nel Sarchiapone”. Capisco che un conto è credere in un oggetto vago, oscuro e comunque *finito*, come il Sarchiapone che, nella veneranda gag di Walter Chiari, stava dentro a un cestino, e un altro è credere in un oggetto, magari vago e oscuro, però *infinito*, come per l'appunto Dio. Si dovrà tuttavia ammettere che questa cosa è davvero debole, perché è come dire che chi crede in una cosa infinita crede in *qualsiasi* cosa»<sup>1</sup>.

Non saprei dire se la differenza tra la fede dei «nuovi» e dei «vecchi credenti» passi davvero, come ritiene Maurizio Ferraris in un corrosivo libello sul credere degli italiani ai tempi del «ritorno della religione», per l'oscurità diffusa, «palese e ossimorica» in cui si presenta oggi l'oggetto della credenza. Certo, se il prototipo del «vecchio credente» è il missionario del Cristo Paolo di Tarso, o un raffinato teologo come Nestorio, e il campione del «nuovo» il praticante medio intervistato sotto l'ombrellone o uno qualunque di quei milioni di cattolici francesi che dichiarano di credere nella reincarnazione – quasi un transalpino su tre –<sup>2</sup>, è probabile che le cose stiano come sostiene Ferraris.

Tuttavia si potrebbe benissimo immaginare un sondaggio a parti rovesciate, intervistando sui dogmi un odierno porporato romano di *Propaganda Fide* o un seminarista parigino dell'*Institut Catholique*, e poi, figurandoci di viaggiare nel tempo, chiedere conto della sua credenza a uno scalda-banco qualsiasi del servizio domenicale costantinopolitano

<sup>1</sup> M. FERRARIS, *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*, Bompiani, Milano 2006, p. 23. Il corsivo è nel testo.

<sup>2</sup> Cfr. D. HERVIEU-LÉGER, *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*, il Mulino, Bologna 2003 (ed. or. Flammarion, Paris 1999), pp. 33 ss.

– magari cogliendolo di sorpresa all'uscita della basilica di Santa Sofia – oppure a un paio di quelle «tremila persone» guadagnate al Cristo dalla formidabile performance omiletica di Pietro il giorno di Pentecoste<sup>3</sup>. È persino possibile, spulciando tra le superstiti e selezionatissime fonti letterarie con cui ogni giorno si lavora, imbattersi in qualche informe «Sarchiapone» dell'epoca.

Piuttosto, se una differenza assai generale esiste tra vecchi (Paolo e il convertito di Pentecoste, Nestorio e lo scalda-banco di Santa Sofia) e nuovi credenti (il praticante medio italiano e il cardinale di *Propaganda fide*, il francese cattolico che crede nella reincarnazione e il seminarista parigino), da cui ci si possa attendere delle conseguenze a livello di contezza di fede e di identità del referente del credere, risiede nel cambiamento delle condizioni storiche entro cui ha luogo la credenza moderna. Ciò che è mutata è l'«intera cornice di fondo» entro cui si crede o si rifiuta di credere in Dio:

«Non solo siamo passati da una condizione in cui la maggior parte delle persone viveva “ingenuamente” entro una certa prospettiva (in parte cristiana, in parte legata a “spiriti” di derivazione pagana) come se fosse la pura e semplice realtà, a una in cui nessuno fa più questa esperienza, mentre tutti considerano la propria posizione come una tra le tante. [...] Ma siamo anche passati da una condizione in cui la credenza era l'opzione automatica non solo per le persone semplici ma anche per coloro che conoscevano, consideravano, discutevano l'ateismo, a una condizione in cui per un numero sempre crescente di persone le prospettive dei non credenti sembrano di primo acchito le sole plausibili»<sup>4</sup>.

Il «nuovo credente» indossa così i panni del credente secolare «riflessivo», il «vecchio credente» sfuma nel credente pre-moderno «ingenuo»: la linea spartiacque tra nuova e vecchia soggettività credente si attesta così ad altezza di data non del conteso post-secolare (il “ritorno del religioso”), ma del secolare propriamente detto (la differenziazione moderna del secolare dal religioso)<sup>5</sup>. Posizionato su questo «sfondo», in cui l'incredulità rappresenta per molti la «principale opzione automatica»<sup>6</sup>, il credente «riflessivo» ci appare allora più propenso a “riflettere” su che cosa renda la propria esperienza di «pienezza» diversa e più intensa di quella (parimenti concepibile) del non credente, di quanto non avverta l'esigenza di determinare meglio l'oggetto di una fede opzionale, non più assiomatica: per esempio, il fatto di poter *condividere* questa condizione dell'esperienza con altri, e quindi il fatto di potere, per effetto e in forza di quella, *appartenere* – “credo in qualcosa che vanta la proprietà unica

<sup>3</sup> Act. 2, 41.

<sup>4</sup> C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009 (ed. or. Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 2007), pp. 25-26.

<sup>5</sup> Cfr. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000 (ed. or. The University of Chicago Press, Chicago 1994) in particolare pp. 32 ss.

<sup>6</sup> C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 28.

di unirmi moralmente e spiritualmente ad altri”<sup>7</sup>. Tutto ciò genera il sospetto che, nella determinazione storica del rapporto tra le condizioni cognitive in cui ha luogo l’esperienza della credenza e le forme dell’appartenenza che a questa opzione si collegano, sia riposta una parte importante della storia genealogica del «nuovo credente», e con essa anche un frammento significativo della differenza tra il credere in Gesù Cristo nel 2013 e il credervi, diciamo così, all’epoca dell’impero romano<sup>8</sup>.

Eppure, venendo a poco a poco al punto, sono persuaso che la complessa morfologia in cui si è storicamente dato il rapporto credenza-appartenenza sia tale da bipartire anche la fenomenologia del credente «ingenuo» (o «vecchio»): quest’ultimo, se osservato più da vicino, si rivela un’astrazione male indotta. Al di là della comune affiliazione cristica, Paolo e Nestorio, Tertulliano e Cirillo di Alessandria non sono separati solo dalle differenti concezioni dell’oggetto delle rispettive credenze, ma dalla situazione oggettiva in cui prendono forma esperienze di fede che non possono essere che strutturalmente diverse. Se ai tempi di Paolo e Tertulliano credere nella messianità di Gesù – qualsiasi cosa questa generica formulazione significhi – conduce in molti casi a smettere di appartenere a una serie determinabile di gruppi umani dati (gruppo familiare, etnico, corpo civico, ecc.), all’epoca di Nestorio e Cirillo l’appartenenza ai vari ordini dell’umana società è situazione già presupposta dalla fede nel suo glorioso Regno. Nell’un caso, proclamare che “Cristo è veramente risorto”, e restare esistenzialmente fedeli a questa dichiarazione, porta a sbrogliare i più annodati legami personali e societari, dipanare e sciogliere l’intrico di reti entro cui si fa ogni giorno esperienza e si produce conoscenza di sé e del mondo: significa spezzare, direbbe qualcuno, l’unità narrativa della propria vita<sup>9</sup>. Nell’altro comporta piuttosto il rafforzare, testimoniandole la propria indefettibile lealtà, la trama di connessioni che, costituendolo, allacciano il soggetto al mondo circostante nella sua configurazione presente. A distanza di un paio di secoli col dire sì al Cristo si è passati dal dire no a ciò che si è (*Ego non sum Ego*) al dire sì a ciò che si è (*Ego sum ego*).

Lo studio della comparsa e dell’affermazione di alcune delle più significative concettualizzazioni che hanno reso storicamente possibile

<sup>7</sup> Eccoci alla scottante questione dell’appartenere-senza-credere («*belonging without believing*») o dell’appartenere-credendo-male, situazione che notifica quella parte dei sedicenti credenti attuali (atei devoti, riduzionisti della religione a guida morale, praticanti dogmaticamente confusi, ecc.) che è forse più difficile da rilevare della parallela schiera dei credenti-senza-appartenenza («*believing without belonging*»).

<sup>8</sup> Una differenza segnata un po’ troppo rudemente da Ferraris: «I Greci e i Romani conoscevano per filo e per segno le loro mitologie, che costituivano il pezzo forte della loro letteratura. I credenti occidentali postmoderni – e soprattutto i cattolici, esentati dalla lettura della Bibbia – non ne hanno invece che una vaga idea, quando ce l’hanno (e, se è un po’ più che vaga, può facilmente rivelarsi bislacca o eretica)» (M. FERRARIS, *Babbo Natale*, cit., p. 28).

<sup>9</sup> A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*. Feltrinelli, Milano 1988 (ed. or. University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981), in particolare pp. 240 ss.

il passaggio dalla prima alla seconda fase del rapporto “credenza-appartenenza” è in fondo un altro modo di definire l’oggetto della ricerca che qui si conclude. Per scoprire la provenienza (*Herkunft*) dell’*Ego sum Ego* di chi, come Nestorio e Cirillo, già nasceva, viveva e operava nella esordiente “società cristiana”, bisognava riandare ai tempi di Paolo o di Tertulliano, in cui dall’*Ego non sum Ego* della conversione al vangelo si prendono le mosse per costruirsi come soggetti collettivi sul terreno di una società idolatra: occorre regredire fino al punto archeologico di insorgenza (*Entstehung*) delle prime “comunità immaginate” cristiane.

Nell’introduzione, quando si è parlato di paradigmaticità dei quattro scenari identitari interessati dall’indagine, si è data una giustificazione per la selezione e l’organizzazione della testualità con cui si è poi lavorato, ma si è aperto un credito col lettore che richiede ora di essere saldato. La questione, non più differibile, è quella della presentazione dei “diagrammi generali” di funzionamento dei singoli paradigmi: se davvero di paradigmi si tratta, la loro esibizione deve garantire l’intelligibilità della nuova classe di fenomeni identitari che segnalano e a cui appartengono. Si sta dicendo insomma che, in queste pagine di conclusione, i segni «popolo nuovo», «cittadinanza paradossale», «certa e veridica filosofia», ecc., proprio come l’immarcescibile “*rosa*” delle grammatiche latine, devono essere sospesi dal loro uso normale in rapporto all’annunciato e al contesto in cui sono inseriti – e di cui si è tentato di dare la «descrizione»<sup>10</sup> nei quattro capitoli del libro –, per poter essere riconosciuti come membri e paradigmi di un più ampio insieme di oggetti sottoposti alle stesse regole generali di funzionamento. Ecco che allora, in posizione analoga a quello che per “*rosa*” si chiama «nome femminile di prima declinazione»<sup>11</sup>, si proporranno qui due insiemi designabili come

- a) “comunità immaginata deterritorializzata”;
- b) “comunità immaginata riterritorializzata”<sup>12</sup>.

Ciascun insieme include una serie testuale e immaginale di risposte puntuali a domande specifiche concernenti il rapporto tra l’identifica-

<sup>10</sup> Nel senso tecnico di M. FOUCAULT, *L’archeologia del sapere*, cit., pp. 142-158.

<sup>11</sup> Cfr. G. AGAMBEN, *Signatura rerum*, cit., pp. 25-26.

<sup>12</sup> Il senso di questo ricorso alla metaforica e la concettualità di Gilles Deleuze e Félix Guattari si giustifica con il riconoscimento che, probabilmente, in relazione a determinati casi, la loro teoria del desiderio offre una lettura meno equivoca della contrapposizione tra potere (regimi discorsivi, pratiche, *habitus* tradizionali con relativi effetti di soggettivazione) e critica (conversione cristiana) rispetto alla dicotomizzazione foucaultiana tra dispositivi di potere e resistenza. Come si è già accennato nell’introduzione, laddove Foucault tende a «chiama[re] potere ogni relazione con effetti di soggettivazione» (E. REDAELLI, *L’incanto*, cit., p. 97), essi distinguono tra «concatenamenti di desiderio» e dispositivi di potere veri e propri, per i quali, riconosce Deleuze, «non ho la fermezza di Michel, precipito nel vago, dato lo statuto ambiguo che essi hanno per me» (G. DELEUZE, *Désir et plaisir*, cit., p. 61). Entrambi storicamente divenuti e soggettivanti, i secondi sono concepiti come un’«affezione» territorializzante e normalizzante dei primi.

zione cristiana del singolo e la costrittività di alcuni tradizionali dispositivi di soggettivazione da cui egli ha proceduto a distaccarsi.

Nel I e II sec. e.v. desiderare di essere cristiano vuol dire innanzitutto desiderare un insieme di cose socialmente non codificate: un intreccio di significati non registrati, pratiche non regolate, identificazioni non iscritte su nessuna superficie corporea, istituzionale, giuridica. Ma, forse, in modo più preciso e suggestivo si può dire che

«nell'onnicomprendivo fiume del divenire si generano [...] due forze, entrambe divenute, entrambe emergenti da quelle acque, ma che si muovono sulla superficie in direzioni opposte: *un movimento centrifugo e deterritorializzante*, cui spontaneamente va incontro il concatenamento di desiderio che, dal fondo del fiume sale aprendosi a continue linee di fuga verso l'alto, generando onde in tutte le direzioni, e *una forza che*, sempre a quest'altezza, *naviga in direzione contraria alla dispersione*, generando gorgi che tagliano le punte delle onde e le convogliano in correnti centripete»<sup>13</sup>.

Se si è disposti a riconoscere che il fenomeno storico-religioso volgarmente detto "cristianesimo delle origini" è l'esplosione di una molteplicità rizomatica, un reticolo irriducibile a qualsiasi forma di Unità arborescente<sup>14</sup>, non si respingerà l'idea che un certo tipo di conversione al messaggio cristiano traccia una linea di fuga, un movimento centrifugo e deterritorializzante che, erompendo da determinati sistemi di significazione e di soggettivazione, disfa alcune regioni stratificate del desiderio identitario e produce un proprio campo di immanenza: un «corpo senza organi», direbbero forse gli autori dell'*Anti-Edipo*, sulla cui superficie scivola improduttivo, disfatto e indifferenziato quanto era invece canalizzato e connesso nell'«organismo» calcato e ricalcato delle identità sociali tradizionali – dove il desiderio legato produce egemonie di significati, abitudini, ruoli e soggetti codificati in serie<sup>15</sup>. Agente di distituzione del campo sociale attuale, questa conversione è una corrente del fiume chiamato "desiderio" che desidera rompere gli argini, fuggire via dalle acque territoriali di codificazione dei significati assegnati e di produzione dei soggetti risultati da tali attribuzioni. In che modo? Fin

<sup>13</sup> E. REDAELLI, *L'incanto*, cit., p. 93. Il corsivo è mio. L'immagine del fiume (un ruscello, in realtà) è usata dallo stesso Deleuze a proposito dell'*Anti-Edipo* in G. DELEUZE, "Anti-Oedipe et autres réflexions" (Corso del 27 maggio 1980 a Vincennes), disponibile su [http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id\\_rubrique=4](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=4).

<sup>14</sup> Cfr. G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Cooper&Castelvecchi, Roma 2003 (ed. or. Minuit, Paris 1980), pp. 49-50. A partire dai primi anni Novanta, anche gli storici del cristianesimo e del giudaismo rabbinico hanno iniziato a mettere in discussione il modello genealogico dello *Stammbaum*: per una ricognizione storiografica e bibliografica di questa svolta cfr. A. YOSHIKO REED e A.H. BECKER, *Introduction. Traditional Models and New Directions*, in *The Ways that Never Parted*, cit., pp. 1-33.

<sup>15</sup> Per la contrapposizione tra «corpo senza organi» e «organismo» dal punto di vista di una compiuta «psicologia materialistica» si veda G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975 (ed. or. Minuit, Paris 1972), in particolare pp. 3-53.

dall'inizio della sua traiettoria, dei «concatenamenti di desiderio», cioè degli intrecci storicamente costruiti di stili di enunciazione e di pratiche producenti soggetti storicamente determinati (l'uomo naturale, il greco, il cittadino ateniese, il filosofo platonico, ecc.), tendono «spontaneamente» a seguire la linea di fuga, ovvero a desiderare di non essere più tali. Mirano a distaccarsi da sé, facendo come defluire su una terra di nessuno quei flussi canalizzati della produzione desiderante da cui non solo risulta la differenza specifica di ciascuna di quelle identità (uomo naturale, greco, ateniese, platonico), ma che più in generale riconducono a un'univocità o comunque a una gamma ristretta di interpretazioni di che cosa significa comporre il genere di comunità immaginate in cui quelle soggettivazioni rientrano (umanità, *ethnos*, corpo civico, scuola filosofica). Convertirsi è seguire la linea di fuga del concatenamento che porta a interrompere flussi codificati, sbloccare e lasciar colare certi flussi fuori da determinati codici – omettendo di intervenire su altri<sup>16</sup>. Coloro che, all'epoca dei fatti, hanno visto nella diffusione di un certo messaggio evangelico un pericolo per la stabilità dell'impero<sup>17</sup> hanno correttamente stimato gli effetti di questa spinta deterritorializzante sulla «surcodificazione» paranoica della macchina "statale" coeva<sup>18</sup>.

Se si si segue il decorso di questo tipo di movimento su tutto il territorio esplorato dalla ricerca, mediante cioè una ricognizione complessiva e trasversale ai quattro capitoli, si assiste all'emersione di una prima serie di soggetti: l'«uomo pneumatico» paolino e il mistico tommasino (primo capitolo), il rappresentante del «popolo nuovo» di Barnaba o della «terza stirpe» di Aristide e dell'autore dell'*A Diogneto* (secondo capitolo), il membro della *polis* celeste di Paolo, dei paolini, di Erma e di Tertulliano (terzo capitolo), l'esponente della nuova *ódoç* di Luca (quarto capitolo). Questi nuovi soggetti sono tutte figure del divenire-altro di determinati soggetti di partenza: sono le «punte di de-territorializzazione» di identità tradizionali intercettate e aperte, trascinate e disfatte dalla corrente chiamata «conversione». La loro comprensione in serie dipende pertanto, più che dal loro essere soggetti di «resistenza», dal loro rincorrere una linea di priorità rizomatica, che è la linea seguendo la quale non si può non operare la propria rottura come rottura degli attuali codici sociali di soggettivazione. «Ciò che è primo (*ce qui est premier*)», nella cartografia reticolare del processo di costituzione di comunità immaginate dei seguaci di Gesù, sono dunque questi vettori-breccia<sup>19</sup>, generatori di figure isomorfe, prodotte secondo regole

<sup>16</sup> L'individuo è altresì figurabile in un «varco facilitatore (*frayage*)» che si costituisce facendo passare o deviando flussi di desideri e di credenze che non ha originato: cfr. M. LAZZARATO, *Puissance de l'invention. La Psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 2001.

<sup>17</sup> Celso *in primis*.

<sup>18</sup> G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 216 ss.

<sup>19</sup> «Direi da parte mia: una società, un campo sociale non si contraddice, ma la prima cosa è che esso fugge. Fugge dapprima dappertutto. Sono le linee di fuga ad esse-



analoghe di fenditura, effrazione e uscita dei soggetti dai loro canali di scorrimento nelle territorialità indurite delle appartenenze tradizionali. L'«uomo pneumatico» paolino e il mistico tommasino detengono ciascuno una risorsa (l'«uomo interiore» e il *pe*) che gli altri esemplari della specie non hanno e che li decentra rispetto al composto biopsichico ordinario (l'uomo naturale dei vari Cicerone, Seneca, Filone). Il membro del «popolo nuovo» di Barnaba e l'esponente della «terza razza» sono il prodotto di una cesura storico-temporale in virtù della quale un'etnicità di tipo spirituale, recentemente predisposta (Barnaba) o figliata da Cristo (Aristide), si autoafferma al di fuori dei meccanismi ordinari di legittimazione ancestrale dei popoli. Il cittadino celeste e lo straniero in terra della tradizione paolina sono abitanti di luoghi altri, residenti senza più legami di appartenenza e obbligazioni di sorta verso qualunque città del mondo, come verso la città-mondo – a differenza non solo del πολίτης aristotelico e del *civis* ciceroniano, ma anche del cosmopolita stoico o dell'uranopolita filoniano. Il seguace della «ὁδός che essi chiamano αἴρεσις» è colui il cui sapere è uscito dal meccanismo generatore delle varie αἰρέσεις giudaiche (farisei, sadducei, zeloti/sicari), senza essere ancora entrato nel sistema epistemologico di accreditamento della società greche di discorso filosofico (accademici, peripatetici, epicurei, stoici, cinici, scettici).

Stante tutta la diversità delle rispettive tecnologie e dei contesti di insorgenza, si è così identificata una prima serie di figure paradigmatiche di un medesimo processo di sblocco e costituzione di un campo di immanenza del desiderio cristiano. A scanso di equivoci, devono però essere chiare alcune cose.

La prima: come dimostra la cronologia sfasata della loro apparizione, l'isomorfismo di queste forme-soggetto non è sinonimo di contemporaneità. Non sono figure simultanee: lo stesso flusso deterritorializzante le investe, costituendole, in momenti temporali diversi – almeno sessant'anni separano, ad esempio, la prima attestazione del πολίτευμα celeste da quella del *tertium genus*.

Inoltre il fattore escatologico non gioca sempre una parte determinante nella loro configurazione centrifuga, il che significa che, sorte tutte per effetto del perdurare imprevisto del mondo, non sono tutte figure del suo oltrepassamento – fortissima nell'«uomo pneumatico» paolino, la tensione escatologica è a dir poco blanda (*A Diogneto*) o del tutto assente (*Apologia* di Aristide) nei casi studiati di *tertium genus*.

Infine il fatto che si abbia a che fare pur sempre con esseri umani ontologicamente individuati, componenti di un qualche popolo, cittadini di una qualche città e adepti di una qualche dottrina, non dipende solo da ragioni di miseria del linguaggio e di inerzia della coscienza, caratte-

re prime (anche se «primo» non è da intendersi in senso cronologico). [...] Ciò che è primo nella feudalità, sono le linee di fuga che essa presuppone; lo stesso vale per i secoli X-XII; lo stesso ancora per la formazione del capitalismo» (G. DELEUZE, *Désir et plaisir*, cit., pp. 61-62).

ristiche probabilmente costitutive di *homo sapiens*<sup>20</sup>. Praticamente dal giorno dopo la creduta resurrezione di Gesù, ha inizio l'operazione collettiva in virtù della quale «una data attività, già significativa in termini di una qualche struttura primaria, viene trasformata in qualcosa di modellato su questa attività, ma visto dai partecipanti come qualcos'altro»<sup>21</sup>. La relazione tra questa esigenza di investimento territoriale del flusso (persistente identificazione in forme di umanità, popoli, corpi civici, società di discorso, *ma* cristiani) e il movimento deterritorializzante di cui sopra (disidentificazione da forme di umanità, popoli, corpi civici, società di discorso tradizionali) si comprende se si considera che la libera circolazione e decifrazione del desiderio senza agganci territoriali è irrealizzabile se non in forme che il campo sociale storico codificherebbe come puro delirio: laddove, come in tutti i casi esaminati nel libro, l'enunciazione cristiana documentata non testimonia dello «squarcio» e del «crollo» schizofrenico del soggetto<sup>22</sup>, cioè non paga dazio alla follia, è perché fin da subito un «*keying* cristiano» è intervenuto a scongiurare la sovrapposizione del codice messianico con la «confusione di tutti i codici sociali» in un «rapido scivolamento dall'uno all'altro»<sup>23</sup>. A impedire che la defezione del desiderio dai territori tradizionali di sog-

<sup>20</sup> Ringrazio Francesca Gruppi e i suoi studi blumenberghiani per avermi portato a questa disincantata consapevolezza.

<sup>21</sup> E. GOFFMAN, *Frame Analysis*, cit., p. 85.

<sup>22</sup> G. DELEUZE, *Capitalismo e schizofrenia*, in ID. e F. GUATTARI, *Macchine desideranti. Su capitalismo e schizofrenia*, Ombre Corte, Verona 2004, pp. 55-56.

<sup>23</sup> ID., *L'anti-Edipo*, cit., p. 17. Per rendere l'idea: un'ipotetica versione schizofrenica di Gal. 3, 28 si caratterizzerebbe per l'uso «illimitativo e inclusivo» delle disgiunzioni «giudeo/greco», «schiavo/libero» e «uomo/donna». Affermerebbe, senza superarli in alcuna sintesi d'identificazione, i termini contraddittori, ponendoli l'uno in capo all'altro «come le due estremità di un bastone in uno spazio indecomponibile» (ivi, p. 84) ed enunciando qualcosa del genere: «Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti siamo ora l'uno ora l'altro in Cristo Gesù». Invece, fin da Gal. 3, 28, le parole «giudeo», «libero» e «maschio» sono marcate da una segnatura (che, in assenza di meglio, definirei «messianica»), la quale, reimmettendole insieme ai rispettivi opposti («greco», «schiavo», «femmina») entro nuove concatenazioni di senso, le sistema in discorso, le fa apparire e parlare secondo modalità prima indicibili. Appunto: ««Non c'è più giudeo né greco; non c'è più schiavo né libero; non c'è più uomo né donna, perché tutti voi siete uno in Cristo Gesù». Per potersi riconoscere come soggetti in questo apparente *nonsense*, l'autore della formulazione, il lettore e l'ascoltatore devono saper riconoscere come significante il nuovo enunciato proposto. Devono cioè sapere che ha un referente reale e non immaginario (l'«uomo nuovo» cristiano), che chi enuncia è un soggetto determinabile e sano di mente (che sia il battezzatore, il catechista o il missionario itinerante) e che le nozioni identitarie utilizzate sono concatenate tra loro, con l'oggetto e con il soggetto in modo riconoscibile e in rapporto a una realtà visibile (non si tratta del «racconto di un sogno» o della «parola di un drogato»: M. FOUCAULT, *L'archeologia del sapere*, cit., p. 120). Devono disporre in sostanza del codice per decifrarlo, controllare l'operatore strategico del suo senso: non a caso, la «funzione vuota» (ivi, p. 125) di soggetto di un enunciato del genere è ogni volta ricoperta da colui che ha ricevuto, o riceverà di lì a breve, la segnatura «magica» del battesimo.

gettivazione si traducesse nel decentramento del soggetto da sé, è stato un necessario arresto delle sue traiettorie di fuga per iscrivere i flussi su superfici percorribili: luoghi dove il soggetto, una volta svelati i codici, potesse essere rintracciato.

Nella ricerca di terreni di ricodificazione fluida si manifesta dunque l'aspetto costruttivista implicato dalla decostruzione identitaria cristiana, che questa prima serie di comunità immaginate mette in evidenza. Non c'è ragione né rischio di confondere l'affiliazione al *πολίτευμα* della Gerusalemme celeste di Paolo di Tarso con l'iscrizione al margraviato di Tuscia e Tasmania del presidente Schreber<sup>24</sup>, o la derivazione etnogenetica da Gesù del membro del «terzo popolo» con la rivendicazione di sangue mongolo di uno psicotico martinicano<sup>25</sup>: le due peripezie del desiderio identitario cristiano rappresentano semmai atti riusciti di fluidificazione in territori regolati, dove ci si può iscrivere senza compromettere e contraddire il disinvestimento operato sul campo sociale dalla conversione religiosa. Al contempo, non si segnalano particolari intraprese dispotiche nei confronti dei sistemi di significati del «vecchio ordine»: le pietre delle singole città terrene non sono riciclati come mattoni della Gerusalemme celeste, né questa figura mai da modello di «*Urstaat*»<sup>26</sup> trascendente, incarnabile nella *polis* e/o nella cosmopoli, ma solo nelle eterotopiche formazioni sociali dei loro «stranieri». Le vecchie alleanze etniche non risultano inglobate e sussunte nella nuova filiazione critica: sono semplicemente rimpiazzate. La filosofia non è incorporata come sistema culturale: non serve a nulla. L'uomo vecchio è banalmente da buttare. Non sembrano esserci, in altre parole, plusvalori identitari da requisire, flussi da mungere.

Fin qui si è offerta un'interpretazione dei diagrammi generali di funzionamento della prima serie di comunità immaginate. Allo stesso modo, spingendo però in direzione contraria al movimento nomadico innescato dalla de-cisione cristiana, anche le forze territorializzanti entrano in gioco in tempi e luoghi diversi del nostro racconto. La loro azione, tesa a inarcare la linea di fuga, si avverte con nettezza soprattutto (benché non esclusivamente) nei paragrafi finali di ognuno dei quattro capitoli. L'istanza comune a una certa testualità dei credenti in Cristo di II sec. e.v. è in sintesi questa: c'è il concreto pericolo che, date sia la natura sia l'intensità delle reazioni opposte in più punti del campo sociale alla contestazione identitaria cristiana, la codificazione fluida di cui sopra si trasformi da garanzia a ostacolo per la produzione di soggetti cristiani. Che razza di umanità è quella di cui non si ha notizia prima

<sup>24</sup> Cfr. S. FREUD, *Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)*, in ID., *Opere. 1909-1912. Casi clinici e altri scritti*, Paolo Boringhieri, Torino 1974, vol. VI (ed. or. in *Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt am Main 1943, vol. VIII, pp. 240-320), p. 383.

<sup>25</sup> M. MANNONI, *Lo psichiatra, il suo «pazzo» e la psicoanalisi*, Jaca Book, Milano 1971 (ed. or. Seuil, Paris 1970), p. 88.

<sup>26</sup> G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., pp. 245-251.

di Cristo e non si ha traccia in chi non è ancora cristiano? Che razza di popolo è quello che ha un eroe eponimo coevo ad Augusto? Che significato sociale ha una cittadinanza iscritta su una superficie che non si storicizza, tesa come una corda su una distanza che non si accorcia? Che statuto intellettuale potrà mai rivendicare un sapere rivelato che non si fa carico di determinare vizi e virtù della tecnostruttura culturale con cui la conoscenza è prodotta e trasmessa da molti esseri razionali (la filosofia), "misurandola" in rapporto a se stesso?

Il progredire della rioccupazione sembra chiamare a una dislocazione strategica del punto di applicazione della de-cisione cristiana. Si tratta, al contempo, di riconsiderare ciò rispetto a cui non ha più senso pensare di distaccarsi e di mettere in questione ciò che prima era fuori dall'orizzonte problematico: bisogna costruire dei concatenamenti più soddisfacenti in rapporto a un nuovo genere di domande. Ed ecco che un'altra e differente serie di figure isomorfe occupa la scena: la «vera natura» o «invisibile intelligenza» interiore degli *Atti di Andrea* e l'«anima naturalmente cristiana» di Tertulliano (primo capitolo), il «vero Israele» di Giustino e la «prima razza» sempre di Tertulliano (secondo capitolo), la «cittadinanza paradossale» dell'*A Diogneto* (terzo capitolo), le diverse filosofie cristiane di Taziano, Giustino e Clemente Alessandrino (quarto capitolo). Altri concatenamenti, altri "territori", altri soggetti; ma si dà il caso che i "territori", verso cui questi concatenamenti sono risospinti e i soggetti costituiti, siano proprio quelli che le precedenti figure avevano disertato: la φύσις intesa come l'essenza più intima di ogni essere umano; le origini dei popoli, da intendersi come *Ursprungen* e cioè come la loro «forma immobile e anteriore a tutto ciò che è esterno, accidentale, successivo»<sup>27</sup>; la cosmopoli e le piccole patrie da mantenere assieme, da sostanziare e far perdurare; la filosofia come tecnostruttura culturale per la presa e la comunicazione di un messaggio di verità.

Il flusso centrifugo del desiderio identitario cristiano è così schiacciato verso il basso. Riagganciato ai codici sociali da cui era sfuggito, questo «falso movimento»<sup>28</sup> riattiva, ingloba e riconduce a sé alcuni dei meccanismi generatori dell'ordine sociale che la prima serie di comunità immaginate aveva contestato: l'universalismo assolutista della natura umana, il primordialismo dei popoli, la *taxis* geo-politica dell'ecumene, lo status paideutico del sapere appreso per tradizione e/o acquisito sui banchi di scuola sono tutti strati di veneranda realtà mobilitati e infiltrati di un nuovo senso cristiano. Sono «mattoni», «pezzi lavorativi»<sup>29</sup> da questo requisiti, rilasticati e sussunti in un'unità architettonica superiore.

<sup>27</sup> M. FOUCAULT, *Nietzsche*, cit., p. 31.

<sup>28</sup> U. FADINI, *Introduzione. I piani di Deleuze e Guattari*, in G. DELEUZE e F. GUATTARI, *Macchine desideranti*, cit., p. 15.

<sup>29</sup> G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 247.

«È come un immenso diritto di primogenitura su ogni filiazione, un immenso diritto di prima notte su ogni alleanza»<sup>30</sup>.

Qui però, diversamente da quanto accadeva con la prima serie di soggettivazioni, il fattore-tempo e il coefficiente parusiaco giocano una parte fondamentale, che non ha più solo a che vedere con la tenuta del mondo e la dilazione della sua fine, ma con la sua riapertura all'investimento soggettivo di valore. La confisca e l'iscrizione dispotiche del desiderio cristiano su alcune tra le più calcate superfici di identificazione sociale del mondo antico (quali la *tabula rasa* psichica, le tavole genealogiche dei popoli, il ripiano cosmico foderato da un impero e punteggiato di città, le tavolette di legno usate a scuola come supporto per scrivere) ci racconta di un mutamento significativo di prospettiva: non si tratta più solo di *occuparsi* del mondo, venendo a patti con il dato di fatto della sua sussistenza, ma di *occuparlo* nella sua tridimensionalità storica, geografica e culturale, sobbarcandosi l'ipoteca posta sulle «risposte possibili» dalla «sopravvivenza di un sistema di questioni» identitariamente significative<sup>31</sup>. Nell'attribuirsi l'impresa, il desiderio identitario cristiano si riterritorializza, ovvero si deforma e si spossa nella misura in cui le sue comunità immaginate si ripiegano sul campo sociale esistente, si impossessano dei suoi quadri di riferimento e traggono plusvalore di codice da quest'investimento, «distribu[endo] la mancanza a tutti gli elementi della catena»<sup>32</sup>: l'anima non cristiana, inglobata, manca della consapevolezza della sua vera natura; gli altri popoli, inglobati, mancano di pedigree etnologico perché mancavano all'origine del tempo e del mondo; il mondo-corpo, inglobato, manca di un'anima che da solo non si può dare; la filosofia greca, inglobata, manca di quell'integralità di Logos che non ha potuto cogliere né alienare.

## 5.2 Come il cristianesimo è diventato mondo: la *Umsetzung* cristiana

Esaurita l'esposizione paradigmatica, resta un ultimo nodo teorico da sciogliere. Ciò che a lungo ho faticato a comprendere e rappresentarmi era il modo in cui i risultati conseguiti nel corso della ricerca potessero essere ricondotti alla *vexata quaestio* storiografica del "successo del cristianesimo": come e perché tutto ciò avesse a che fare con la questione del «quando il mondo è diventato cristiano» o del «come il mondo è diventato cristiano»<sup>33</sup>. Nel mio caso, infatti, non si trattava né di esaminare le ricadute sulla società di avvenimenti storici singolari, decisivi e di "rottura", come sono le conversioni di personalità di potere, la cui scelta in favore della religione cristiana potesse di per sé cambiare i rapporti di forza

<sup>30</sup> Ivi, p. 220-221.

<sup>31</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 71.

<sup>32</sup> G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'Anti-Edipo*, cit., p. 235.

<sup>33</sup> Mi riferisco evidentemente ai già menzionati libri di P. VEYNE, *Quand notre monde*, cit., e M.-F. BASLEZ, *Comment notre monde*, cit.

tra le differenti visioni del mondo e della vita che si contendevano gli spazi mentali e sociali dell'impero; né di interrogarsi sui tempi e i modi del «radicamento del cristianesimo nel terreno del mondo greco-romano durante i primi tre secoli [...] e sulla solidità delle sue radici»<sup>34</sup>. Tantomeno si aveva l'ardire di articolare e comporre le due opposte visioni della "cristianizzazione" all'interno di un'unica intrapresa storiografica che si proponesse di guardare, con pari interesse e uguale attenzione, alle differenti ma correlative dinamiche di «ascesa e affermazione»<sup>35</sup> di un movimento religioso in termini di insediamento al potere e di infiltrazione sociale, di presenza nella società e di conquista delle istituzioni.

Ciò che qui si era scelto come oggetto di indagine aveva in effetti due caratteristiche. In alcuni casi, era qualcosa di non concretizzabile nel *socius*. Per rendere l'idea: non era realizzabile nella società l'idea di un popolo cristiano pubblicamente riconosciuto da Roma e magari da difendere in caso di invasione nemica, e nemmeno un *πολίτευμα* cristiano alle cui liste si potesse tecnicamente accedere per vedersi attribuire diritti e doveri civili. In altri casi, invece, il carattere di effettività materiale della produzione di discorsi identitari si presentava come qualcosa di assai ambiguo: in che modo e fino a che punto è rilevabile un rapporto di inferenza tra le ideazioni di Giustino e Clemente Alessandrino e la presenza concreta, sul terreno, di gruppi cristiani formalmente assimilabili a delle scuole filosofiche? Sospettivo, in sintesi, che poco, quasi nulla del materiale che mi sarei trovato in mano sarebbe direttamente provenuto a me *dalla* società, o che ne avrei automaticamente constatato il precipitato *nella* società: tutto, o quasi tutto è idea cerebrale, è concatenamento di desiderio formatosi nella teste di poche persone, personalità intellettuali di vario calibro che, complici determinate operazioni semiotico-semantiche, deterritorializzano e riterritorializzano forme di identità sociale non immediatamente trasferibili dal mondo testuale al mondo materiale<sup>36</sup>. L'imbarazzo e l'inquietudine derivavano da un inevitabile timore di «sopravvalutazione dell'efficacia delle idee», che Diego Marconi, riferendosi alla posta in gioco di un dibattito filosofico attuale, ha così ben sintetizzato:

<sup>34</sup> Ivi, p. 13.

<sup>35</sup> Riecheggio il tambureggiante titolo (*Ascesa e affermazione del cristianesimo*) della traduzione italiana di R. STARK, *The Rise of Christianity. A Sociology Reconsiders History*, Princeton University Press, Princeton 1996.

<sup>36</sup> Quando i cristiani si impadroniranno del potere, si genererà anche un nuovo intreccio e una nuova alternanza tra movimenti di fuga e di riterritorializzazione: «Quando i cristiani si impadronirono del potere, questo dualismo complementare si riprodusse tra quelli che volevano ricostruire l'Urstaat per quanto possibile con gli elementi che trovavano nell'immanenza del mondo oggettivo romano, e i puri che volevano ripartire per il deserto, ricominciare una nuova alleanza, ritrovare l'ispirazione egizia o siriana di un Urstaat trascendente. Che strane macchine sorsero, su colonne e tronchi d'albero!» (G. DELEUZE e F. GUATTARI, *L'anti-Edipo*, cit., p. 250). Il teologo di corte e lo stilita, ovvero nuove macchine dispotiche e nuove macchine ascetiche; ma questa, in tutta evidenza, è davvero un'altra storia...



«Teorie note soltanto a qualche decina di migliaia di persone, per lo più intellettuali politicamente marginali, dovrebbero essere capaci di influenzare [...] eventi storici e trasformazioni sociali di grande portata. Non mi pare plausibile»<sup>37</sup>.

In un primo momento, ho preferito evitare di misurarmi direttamente con questo tipo di implausibilità, aggirandola per vedere dove mi avrebbe condotto l'indagine. Nel corso della ricerca, tuttavia, ho incominciato a riflettere sul fatto che la storia della "cristianizzazione" è stata preferibilmente scritta come la storia di un'occupazione, graduale o fulminea a seconda dell'interprete, di *spazi* (sociali, politici, istituzionali); raramente – dagli storici, intendo – è stata presentata come una «nuova occupazione» di *senso*, ovvero di «*luoghi* del sistema di interpretazione del mondo e di sé da parte dell'uomo»<sup>38</sup>. Nessuno ha mai negato che il "cristianesimo" portasse in sé "grandi idee", alle quali toccasse in vario modo vedersela con altre idee per insinuarsi, attecchire e imporsi nelle coscienze dell'epoca. Ma il modo in cui degli inediti, insufficienti ed esigenti contenuti ideali, prima ancora di viaggiare sulle gambe degli individui che, convertendosi al messaggio, aprivano i loro spazi alla sua penetrazione territoriale e sociale (case, botteghe, palazzi, piazze, scuole, sale di riunione, ecc.), potessero ingranare nelle sinapsi di persone abituate a pensare in modo significativamente diverso da come veniva loro raccontato, assorbendo l'eccedenza di istanze essenziali in origine non previste, è un aspetto del problema che di rado è stato messo in rapporto all'incedere trionfale del «movimento oscuro e marginale» fino alla sua consacrazione a religione di Stato. Posto che il "successo del cristianesimo" ha richiesto l'occupazione di un quadro formale di grandi questioni e l'introduzione di nuovi «titoli nell'economia delle esigenze di sapere» delle donne e degli uomini del tempo, non è plausibile che la sua «pretesa di essere ascoltato» si giustificasse solo con la promessa dell'«attesa trascendente» di un bene di salvezza offerto. Seguendo questa semplice pista ermeneutica, l'idea di selezionare una parte del materiale enunciativo sottoposto alla nuova politica della verità cristiana sulle identità sociali mi è parso un buon modo per connettere il tema dell'occupazione di senso con quello dell'occupazione di spazi: il lavoro di decodificazione/ricodificazione dei segni, di trasmigrazione e redistribuzione del senso all'interno di alcune regioni del territorio di soggettivazione sociale di I e II sec. e.v. ha infatti indubbiamente favorito la penetrazione del messaggio di fede in contesti sempre nuovi, più ampi e differenziati. Come faceva notare Foucault ai suoi critici, il fatto che

«la vita reale non sia la forma o lo schema dei teorici non vuol dire che questi schemi siano utopici, immaginari, ecc. Equivarrebbe a farsi un'idea troppo ristretta del reale. Da un lato, la loro elaborazione risponde a tutta

<sup>37</sup> D. MARCONI, *Accettare o Accertare? Questo è il problema*, in «Alias», aprile 2012, n. 15, p. 4.

<sup>38</sup> H. BLUMENBERG, *La legittimità*, cit., p. 70. Il corsivo è mio.



una serie di pratiche o di strategie diverse [...]. Dall'altro questi programmi inducono tutta una serie di effetti nella realtà (cosa che, evidentemente, non significa che possano rimpiazzare il reale): essi si cristallizzano nelle istituzioni, informano il comportamento degli individui, funzionano da griglie per la percezione e l'apprezzamento delle cose»<sup>39</sup>.

Tuttavia, per quanto rilievo si intenda conferire a queste e altre strategie rioccupazionali, non si vuole dare l'impressione di derivarne troppo facilmente l'opera di infiltrazione e radicamento dei seguaci di Gesù negli spazi fisici, sociali e istituzionali dell'impero. Cessare di desiderare di essere qualcosa di socialmente codificato come desiderabile per integrarsi in una comunità immaginata cristiana socialmente indesiderata è cosa già a dir poco impegnativa: disporsi a convalidare questo tipo di scelta in ogni circostanza può non di rado apparire come una grossa stupidaggine. Per esempio, si ritiene che optare per dichiarare la propria fede cristiana in un accampamento militare, nel corso di una cerimonia di distribuzione di un supplemento di paga, equivalga a condannarsi in anticipo al totale fallimento dell'azione. In casi del genere la probabilità di portare al successo la performance identitaria sono oggettivamente irrilevanti; in molte altre situazioni gli esiti si preannunciano comunque incerti. D'altra parte, coloro che, nei primi due secoli dell'era volgare, si sono adoperati a elaborare i discorsi che hanno prodotto i contesti sociali di comprensione del reale, atti a ospitare i più diversi fuoriusciti dai vecchi sistemi di significazione, ne erano perfettamente consapevoli. Il "successo del cristianesimo" è stato allora anche il clamoroso successo di una truffa, orchestrata da persone capaci di intorbidare agli altri, e talora anche propense a negare a se stesse, la visione (e la previsione) del proprio fallimento? Uomini in grado di truccare i conti? In parte sì. A quanto ammonti questa parte non è dato sapere: il rimpianto provato da chi se n'è accorto tardi e il sollievo espresso da chi se n'è avveduto in tempo non sono informazioni che i nostri autori avevano interesse a fare emergere e dunque, in larghissima parte, non ci sono stati trasmessi. Sarebbe bene in ogni caso tentare di portarli alla luce, stendendo magari un racconto sistematico di queste astuzie, del quotidiano vivere e costruire se stessi, non più dentro sistemi di interpretazione di sé e del mondo cristianamente ri-occupati, ma questa volta a cavallo tra sfasate cornici cognitive, discordi sistemi di significato, incompatibili carte di valori sociali, proprio nel periodo storico segnato dalla loro massima tensione teorica. Scrivere un racconto del genere equivarrebbe a comporre il negativo della storia che si è qui narrata, partendo dal poco che si ha, per esempio, dai borbottii degli altri commilitoni, correligionari di quel coraggioso soldato e leale cittadino della Gerusalemme celeste:

«Ma dove è scritto che ci è proibito di portare la corona sul capo?»<sup>40</sup>.

<sup>39</sup> M. FOUCAULT, *Table ronde du 20 mai 1978*, in Id., *Dits et écrits. 1976-1988*, Paris, Gallimard 2001, p. 847.

<sup>40</sup> TERTULLIANO, *Cor.* 1, 6 (trad. it. p. 5).

Il cristiano con la sua brava corona. I documenti di cui disponiamo restituiscono soprattutto il retto della medaglia. Grazie al lavoro svolto da legioni di storici, sociologi ed esegeti, molto ormai sappiamo su chi ha tratto concretamente guadagno dalla sua conversione e sulle diverse modalità con cui il vangelo ha migliorato la vita dei suoi aderenti, soddisfacendo a pieno la loro sete di verità, fornendo loro forme più gratificanti di socialità, dando loro occasione di attestarsi più in alto rispetto al precedente status sociale. Non siamo meno informati su coloro che hanno ritenuto la loro scelta, compiuta entro margini di manovra assai angusti quando non direttamente operata a condizioni suicide, comunque efficace, in ogni caso appagante. In terra o in cielo i calcoli, in sostanza, sono tornati: la formazione dell'identità sociale cristiana è stata, in fondo, la stupefacente costruzione di questa felice consapevolezza.



## 6. Bibliografia

### 6.1 Fonti antiche (edizioni e traduzioni in lingue moderne)

*A Diogneto*

À Diognète. Marrou, H.-I. (Ed.). (1951). Paris: Cerf.

*A Diogneto*. Norelli, E. (Ed.). (1991). Milano: Edizioni Paoline.

Anassimandro

*Vita e dottrina; frammenti*. Obinu, S. (Ed.). (2006), in *I presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Reale, G. (Ed.). Milano: Bompiani, 179-199.

Antifonte (sofista)

*Vita e dottrina; frammenti*, Migliori, M., Ramelli, I. e Reale, G. (Eds.). (2006), in *I presocratici*, cit., 1725-1777.

Aristide di Atene

*Apologia*. Alpigiano, C. (Ed.). (1988). Firenze: Nardini.

*Apologie*. Pouderon, B. e Pierre, M.J. (Eds.). (2003). Paris: Cerf.

Aristotele

*Politica*. Viano, C.A. (Ed.). (2002). Milano: Rizzoli.

*Riproduzione degli animali*. Lanza, D. (Ed.). (1971), in *Opere biologiche di Aristotele*. Lanza, D. e Vegetti, M. (Eds.). Torino: UTET, 775-1042.

Arriano

*Manuel d'Épictète*. Hadot, P. (Ed.). (2000). Paris: Librairie Générale Française (trad. it. di Taglia, A. [2006]). Torino: Einaudi).

Atanasio di Alessandria

*Vita di Antonio*. Cremaschi, L. (Ed.). (1995), in *Vita di Antonio. Antonio Abate. Detti-lettere*. Id. (Ed.). Milano: Edizioni Paoline, 34-219.

*Atti di Andrea*

*Acta Andreae. Textus (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 6).*  
 Prieur, J.-M. (Ed.). (1989). Turnhout: Brepols, 441-549.

*Atti di Andrea.* Moraldi, L. (Ed.). (1994), in *Apocrifi del Nuovo Testamento. Atti degli Apostoli.* Id. (Ed.). Casale Monferrato (AL): Piemme, vol. 2, 429-507.

## Aulo Gellio

*Le notti attiche.* Bernardi-Perini, G. (Ed.). (1992). Torino: UTET, vol. 2.

## Cicerone

*Dei doveri.* Arfelli, D. (Ed.). (1994). Milano: Arnoldo Mondadori.

*Le leggi,* Ferrero, L. (Ed.). (1974), in *Opere politiche e filosofiche di M. Tullio Cicerone. Lo Stato, Le leggi, I doveri.* Id. e Zorzetti, N. (Eds.). Torino: UTET, vol. 1, 411-571.

*Orazione in difesa di Lucio Cornelio Balbo.* Bellardi, G. (Ed.). (1975), in *Le Orazioni di M. Tullio Cicerone. Dal 57 al 52 a.C.* Id. (Ed.). Torino: UTET, vol. 3, 669-733.

## Clemente Alessandrino

*Protrettico ai greci.* Migliore, F. (Ed.). (2004). Roma: Città Nuova.

*Les Stromates. Stromate I.* Mondésert, C. e Caster, M. (Eds.). (1951). Paris: Cerf.

*Les Stromates. Stromate II.* Camelot, P.Th. e Mondésert, C. (Eds.). (1954). Paris: Cerf.

*Gli Stromati. Note di vera filosofia.* Pini, G. (Ed.). (1985). Milano: Edizioni Paoline.

*Les Stromates. Stromate VI.* Descortieux, P. (Ed.). (1999). Paris: Cerf.

*Les Stromates. Stromate IV.* van den Hoek, A. e Mondésert, C. (Eds.). (2001). Paris: Cerf.

## Clemente di Roma

*Épître aux Corinthiens.* Jaubert, A. (Ed.). (1971). Paris: Cerf.

*Prima lettera di Clemente ai Corinzi.* Prinzivalli, E. e Simonetti, M. (Eds.). (2010). *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini.* Id. (Eds.). Milano: Fondazione Lorenzo Valla. Arnoldo Mondadori, vol. 1, 79-275.

*Corpus Iuris Civilis*

*Institutiones, Digesta.* Krueger, P. e Mommsen, Th. (Eds.). (1895). Berolini: apud Weidmannos, vol. 1.

## Diogene Laerzio

*Vite e dottrine dei più celebri filosofi.* Reale, G. (Ed.). (2005). Milano: Bompiani.

## Elio Aristide

*A Roma.* Fontanella, F. (Ed.). (2007). Pisa: Edizioni della Normale.

## Epitteto

*Diatriba*. Cassanmagnago, C. (Eds.). (2009), in *Epitteto. Tutte le Opere*. G. Reale, G. e Cassanmagnago, C. (Eds.). Milano: Bompiani.

## Erma

*Le Pasteur*. Joly, R. (Ed.). (1958). Paris: Cerf.

*Il Pastore*. Durante Mangoni, M.B. (Ed.). (2003). Bologna: EDB.

## Eusebio di Cesarea

*Histoire ecclésiastique. Livres I-IV*. Bardy, G. (Ed.). (1952). Paris: Cerf.

*Histoire ecclésiastique. Livres V-VII*. Bardy, G. (Ed.). (1955). Paris: Cerf.

*Storia Ecclesiastica/1*. Migliore, F. e Borzì, S. (Eds.). (2001). Roma: Città Nuova.

*La préparation évangélique. Livre VII*. Schroeder, G. e des Places, E. (Eds.). (1975). Paris: Cerf.

*La préparation évangélique. Livres VIII-IX-X*. Schroeder, G. e des Places, E. (Eds.). (1991). Paris: Cerf.

## Filone di Alessandria

*De Iosepho*. Laporte, J. (Ed.). (1964). Paris: Cerf.

*Quaestiones et solutiones in Exodum I et II e versione armeniaca et fragmenta graeca*. Terian, A. (Ed.). (1992). Paris: Cerf.

*De specialibus legibus III et IV*. Moses, A. (Ed.). (1970). Paris: Cerf.

*Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*. Radice, R. (Ed.). (2005). Milano: Bompiani.

*La vita di Mosè*. Graffigna, P. (Ed.). (1989). Milano: Rusconi.

## Filostrato

*Vita di Apollonio di Tiana*. Del Corno, D. (Ed.). (1978). Milano: Adelphi.

## Flavio Giuseppe

*Autobiografia*. Migliario, E. (Ed.). (1994). Milano: Rizzoli.

## Galeno

*Galenii Compendium Timaei Platonis aliorumque Dialogorum synopsis quae extant fragmenta*. Kraus, P. e Walzer, R. (Eds.). (1949), in *Plato Arabus*.

Walzer, R. (Ed.). London: Warburg Institute, vol. 1 (trad. it. di Carrara, P. [1984]. *I pagani di fronte al cristianesimo. Testimonianze dei secoli I e II*. Firenze: Nardini, 130-132).

## Giuseppe e Aseneth

*Giuseppe e Aseneth*. Maggiorotti, D. (Ed.). (2000), in *Apocrifi dell'Antico Testamento*. Sacchi, P. (Ed.). Brescia: Paideia, vol. 4, 423-525.

## Giustino

*Apologie*. Girgenti, G. (Ed.). (1995). Milano: Rusconi.

*Apologie pour les chrétiens*. Munier, Ch. (Ed.). (2006). Paris: Cerf.

*Dialogo con Trifone*. Visonà, G. (Ed.). (1988). Milano: Edizioni Paoline.  
*Dialogue avec Tryphon* (vols. 1-2). Bobichon, P. (Ed.). (2003). Fribourg:  
 Academic Press.

#### Ireneo di Lione

*Contre les hérésies. Livre I*. Rousseau, A. e Doutreleau, L. (Eds.). (1979).  
 Paris: Cerf.  
*Contro le eresie e gli altri scritti*. Bellini, E. (Ed.). (1981). Milano: Jaca Book.

#### Isocrate

*Orazioni*. Ghirga, C. e Romussi, R. (Eds.). (1993). Milano: Rizzoli.

#### Luciano di Samosata

*Ermotimo*. Longo, V. (Ed.). (1976), in *Luciano di Samosata. Dialoghi*. Id.  
 (Ed.). Torino: UTET, vol. 1, 704-803.  
*I Fuggitivi*. Fusaro, D. e Settembrini, L. (Eds.). (2007), in *Luciano di Samo-  
 sata. Tutti gli scritti*. Iid. (Eds.). Milano: Bompiani, 1732-1751.  
*La morte di Peregrino*. Ghirga, C. e Romussi, R. (Eds.). (2004), in *Luciano. I  
 filosofi all'asta; Il pescatore, o I morti tornano in vita; La morte di Peregrino*.  
 Iid. (Eds.). Milano: Rizzoli.

#### Nuovo Testamento (NT) greco-italiano

*Novum Testamentum Graece cum apparatu critico*, 27<sup>a</sup> edizione. Nestle, E  
 e Aland, K. (Eds.). (1993). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft (trad.  
 it. della Conferenza Episcopale Italiana, *Nuovo Testamento Greco-Ita-  
 liano*. Corsani, B. e Buzzetti, C. [Eds.]. [1996]. Roma: Società Biblica  
 Britannica & Forestiera).

#### Origene

*Commentario al Vangelo di Giovanni*. Corsini, E. (Ed.). (1968). Torino:  
 UTET.  
*Commentaire sur saint Jean III (Livre 13)*. Blanc, C. (Ed.). (1975). Paris:  
 Cerf.  
*Contre Celse I (Livres 1 et 2)*. Borret, M. (Ed.). (1967). Paris: Cerf.  
*Contre Celse II (Livres 3 et 4)*. Borret, M. (Ed.). (1968). Paris: Cerf.  
*Contre Celse III (Livres 5 et 6)*. Borret, M. (Ed.). (1969). Paris: Cerf.  
*Contre Celse IV (Livres 7 et 8)*. Borret, M. (Ed.). (1969). Paris: Cerf.  
*Contro Celso*. Ressa, P. (Ed.). (2000). Brescia: Morcelliana.

#### Platone

*Fedone*. Cambiano, G. (Ed.). (1970), in *Dialoghi filosofici di Platone*. Id.  
 (Ed.), Torino: UTET, vol. 1, 519-598.  
*Il Politico*. Zadro, A. (Ed.), in *Platone. Opere*. Giannantoni, G. (Ed.).  
 (1966). Bari: Laterza, vol. 1, pp. 439-515.

#### Plauto

*Aulularia*. Faranda, G. (Ed.). (1999), in *Miles gloriosus, Aulularia*. Id. (Ed.).  
 Milano: Arnoldo Mondadori.



*Predicazione di Pietro (Kerygma Petri)*

*Kerygma Petri. Textus et Commentarius (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 15)*. Cambe, M. (Ed.). (2003). Turnhout: Brepols.

## Pseudo-Aristea

*Lettera di Aristea a Filocrate*. Calabi, F. (Ed.). (2002). Milano: Rizzoli.

## Pseudo-Barnaba

*Epître de Barnabé*. Prigent, P. e Kraft, R.A. (Eds.). (1971). Paris: Cerf.

*Epistola di Barnaba*. Scorza Barcellona, F. (Ed.). (1975). Torino: SEI.

## Pseudo-Clemente

*Seconda di Clemente ai Corinti*. Bosio, G. (Ed.). (1958), in *I padri apostolici. Dottrina degli apostoli - San Clemente Romano - Lettera di Barnaba*. Id. (Ed.). Torino: SEI, vol. 1, 209-249.

*Quarto libro dei Maccabei*

*4 Maccabei*. Kraus Reggiani, C. (Ed.). (1992). Genova: Marietti.

## Seneca

*Tutti gli scritti in prosa. Dialoghi, trattati e lettere*. Reale, G. (Ed.). (1994). Milano: Rusconi.

## Settanta (LXX)

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece iuxta LXX interpretes*. Rahlfs, A. (Ed.). (1935). Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

*Frammenti degli stoici antichi*

*Stoicorum veterum fragmenta (SVF)* (4 vols.). von Armin, J. (Ed.). (1903-1924). Lipsiae: in aedibus B. G. Teubneri.

*Stoici antichi* (1-2 vols.). Isnardi Parente, M. (Ed.). (1989). Torino: UTET.

## Taziano

*Oratio ad Graecos and Fragments*. Whittaker, M. (1982). Oxford: Clarendon Press.

*Discorso ai Greci. Apologetica cristiana e dogmi della cultura pagana*. Di Cristina, S. (Ed.). (1991). Roma: Borla.

## Tertulliano

*L'anima*. Menghi, M. (Ed.). (1988). Venezia: Marsilio.

*Apologetico*. Podolak, P. (Ed.). (2006), in *Tertulliano. Opere apologetiche*. Moreschini, C. e Podolak, P. (Eds.). Roma: Città Nuova, 157-337.

*De corona*. Ruggiero, F. (Ed.). (1992). Milano: Arnoldo Mondadori.

*Ai pagani*. Podolak, P. (Ed.). (2006), in *Tertulliano. Opere*, cit., 339-467.

*Polemica con gli Ebrei*. Moreschini, C. (Ed.). (2006), in *Tertulliano. Opere*, cit., 495-575.

*Scorpiace*. Azzali Bernardelli, G. (Ed.). (1990). Firenze: Nardini.

*La testimonianza dell'anima*. Tibiletti, C. (Ed.). (1984). Firenze: Nardini.

*TN''K testo masoretico (TM)*

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, 5<sup>a</sup> edizione riveduta. Elliger, K. e Rudolph, W. (Eds.). (1997). Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt (trad. it.: *La Sacra Bibbia* [1993], a cura della Conferenza Episcopale Italiana. Torino: SEI).

## Tucidide

*La guerra del Peloponneso. Volume primo (Libri I-II)*, Ferrari, F. (Ed.). (1985). Milano: Rizzoli.

## Vangelo di Tommaso

*Vangelo secondo Tommaso*. Grosso, M. (Ed.). (2011). Roma: Carocci.

*Vulgata (Vg)*

*Biblia sacra iuxta vulgatam versionem* (vols. 1-2). Weber, R. (Ed.). (1969). Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt.

**6.2 Strumenti di consultazione**

*Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt. II. Principat* (ANRW II) Haase, W. (Ed.). (1974-). Berlin-New York: De Gruyter.

*Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG)*

Böckh, A. (Ed.). (1828-1877). Berlin: Officina.

*Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL)*

(1863-). Berlin: apud Georgium Reimerus (poi: de Gruyter).

*Corpus Papyrorum Judaicarum (CPJ)*

Tcherikover, A. (Ed.). (1957-1964). Cambridge (Mass.): Harvard University Press.

*Dizionario esegetico del Nuovo Testamento (DENT)*

Soffritti, O. (Ed.). (1: 1995; 2: 1998). Brescia: Paideia (*Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Balz, H. e Schneider, G. [Eds.]. [1980-1983]. Stuttgart: Kohlhammer).

*Fontes iuris romani anteiustiniani (FIRA)*

Riccobono, S. (Ed.). (1941-1943). Firenze: Editrice Universitaria G. Barbera.

*Grande Lessico del Nuovo Testamento (GLNT)*

Montagnini F., Scarpata, G. e Soffritti, O. (Eds.). (1965-1992). Brescia: Paideia (*Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*. Kittel, G. e Friedrich, G. [Eds.]. [1933-1978]. Stuttgart: Kohlhammer).

*Grande Lessico dell'Antico Testamento (GLAT)*

Catastini, A. e Contini, R. (Eds.). (1988-2009). Brescia: Paideia (*Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Botterweck, G.J. e Rinnigren, H. [Eds.]. [1953-1979]. Stuttgart: Kohlhammer).

*Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes* (IGRR)  
Cagnat, R. (Ed.). (1964). Roma: L'Erma di Bretschneider.

*Inscriptiones Latinae Selectae* (ILS)  
Dessau, H. (Ed.). (1892-1916). Berlin: apud Weidmannos.

*Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*  
Zorell, F. (Ed.). (1968). Roma: Pontificio Istituto Biblico.

*Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (RE)  
(1893-1972). Stuttgart: Druckenmüller.

*Supplementum Epigraphicum Graecum* (SEG)  
(1984-). Gieben: Amsterdam. (poi: Leiden: Brill).

### 6.3 Selezione di studi

Agamben, G. (2002). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.  
Id. (2008). *Signatura rerum. Sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri.  
Id. (2009). *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*. Torino: Bollati Boringhieri.

Aletti, J.-N. (2005). *Saint Paul. Épître aux Philippiens*. Paris: Gabalda.

Amselle, J.-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot.

Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri (London: Verso, 1983).

Armstrong, A.H. (1983). *Introduzione alla filosofia antica*. Bologna: Il Mulino (London: Methuen & Co, 1957).

Badiou, A. (1999). *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*. Napoli: Cronopio (Paris: Puf, 1997).

Baldry, H.C. (1983). *L'unità del genere umano nel pensiero greco*. Bologna: Il Mulino (Cambridge: Cambridge University Press, 1965).

Barclay, J.M.G. (2004). *Diaspora. I giudei nella diaspora mediterranea da Alessandro a Traiano (323 a.C. - 117 d.C.)*. Brescia: Paideia (Berkeley: University of California Press, 1996).

Barrett, C.K. (2005). *Atti degli Apostoli. Introduzione. Commento ai capp. 15-28*. Brescia: Paideia, vol. 2 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998).

Barth, F. (1969). *Introduction*, in Id. (Ed.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Bergen, 9-38.

- Barth, M. (1974). *Ephesians 1-3*. Garden City: Doubleday.
- Baslez, M.-F. (1984). *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Ead. (2008). *Comment notre monde est devenu chrétien*. Tours: CLD.
- Bauer, W. (1934). *Rechtglaubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen: Mohr.
- Becker, A.H. e Yoshiko Reed, A. (2003). *Introduction. Traditional Models and New Directions*, in Iid. (Eds.). *The Ways that Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1-33.
- Becker, H.S. (1963). *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Glencoe.
- Bellocchi, U. (Ed.). (1996). *Tutte le encicliche e i principali documenti pontifici emanati dal 1740. Leone XIII (1878-1903), parte prima: 1878-1891*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, vol. 5.
- Benjamin, W. (1982). *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo*, in *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*. Torino: Einaudi, 177-193 (*Gesammelte Schriften. Aufsätze, Essays, Vorträge*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, vol. 2, t. 1, 140-157).
- Benveniste, E. (1976). *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (vols. 1-2). Torino: Einaudi (Paris: Minuit, 1969, vols. 1-2).
- Berger, P. e Luckmann, Th. (1969). *La realtà come costruzione sociale*. Bologna: Il Mulino (Garden City: Anchor Books, 1966).
- Berthelot, K. (2004). *L'humanité de l'autre homme dans la pensée juive ancienne*. Leiden: Brill.
- Best, E. (1998). *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Bianchi, U. (Ed.). (1967). *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*. Leiden: Brill.
- Biondi, G. e Richards, O. (2011). *L'errore della razza. Avventure e sventure di un mito pericoloso*. Roma: Carocci.
- Blumenberg, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*. Genova: Marietti (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966).
- Iid. (1991). *Elaborazione del mito*. Bologna: Il Mulino (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979).

- Bobbio, N. (1965). *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Bonanate, U. (1997). *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Bourdieu, P. (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie*, 12/1, 3-21.
- Id. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12/3, 295-334.
- Bourdieu, P. e Wacquant, L.J.D. (1992). *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino: Bollati Boringhieri (Paris: Seuil, 1992).
- Bovon, F. (2005). *Vangelo di Luca. Introduzione. Commento a 1, 1 - 9, 50*. Brescia: Paideia, vol. 1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989, vol. 1).
- Boyarin, D. (2008). *Morire per Dio. Il martirio e la formazione di cristianesimo e giudaismo*. Genova: Il Melangolo (Stanford: Stanford University Press, 1999).
- Id. (2003). *Semantic Differences: or "Judaism"/"Christianity"*, in Becker, A.H e Yoshiko Reed, A. (Eds.), *The Ways that Never Parted*, cit., 65-85.
- Id. (2004). *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Brelich, A. (1966). *Introduzione alla storia delle religioni*. Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Brisson, L. (1997). *Le christianisme face à la philosophie*, in Canto-Sperber, M. (Ed.). *Philosophie grecque*. Paris: Puf, 701-743.
- Brown, P. (2010). *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*. Torino: Einaudi (New York: Columbia University Press, 1988).
- Brown, R.E. (1970). *The Gospel according to John (XIII-XXI)*. Garden City: Doubleday.
- Brox, N. (1979). *Der erste Petrusbrief*. Zürich: Benziger.
- Bruce, F.F. (1964). *The Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Buell, D.K. (2002). Race and Universalism in Early Christianity. *Journal of Early Christian Studies*, 10/4, 429-468.
- Bultmann, R. (1967). *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in Bartsch,

- H.-W. (Ed.). *Kerygma und Mythos*. Hamburg-Bergsted: Herber Reich, vol. 1, 15-48.
- Buonaiuti, E. (1921). *Lettera a Diogneto*, Roma: Libreria di cultura.
- Caird, G.B. (1976). *Paul's Letters from Prison (Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon)*. London: Oxford University Press.
- Cantalamesa, R. (1972). Polis, patria e nazione nel sentimento della grecità e del primitivo cristianesimo. *Vita e Pensiero*, 54, 70-76.
- Casanova, J. (2000). *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*. Bologna: Il Mulino (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Castells, M. (1972). *La question urbaine*. Paris: Maspero.
- Cavarero, A. (1990). *Nonostante Platone. Figure femminili nella filosofia antica*. Roma: Editori Riuniti.
- Ead. (1995). *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*. Milano: Feltrinelli.
- Chadwick, H. (1999). *Philosophical Tradition and the Self*, in Bowersock, G., Brown P. e Grabar, O. (Eds.). *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 60-81.
- Chesnutt, R.D. (1995). *From Death to Life. Conversion in Joseph and Ase-neth*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Citton, Y. (2010). *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Coates, P. (1998). *Nature: Western Attitudes since Ancient Times*. Berkeley: University of California Press.
- Cohen, S.J.D. (1999). *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties*. Berkeley: University of California Press.
- Compatangelo-Soussignan, R. (2007). *Étranger dans la cité romaine: introduction à l'étude*, in Ead. e Schwentzel, C.G. (Eds.). *Étrangers dans la cité romaine. "Habiter une autre patrie": des incolae de la République aux peuples fédérés du Bas-Empire. Actes du colloque de Valenciennes (14-15 octobre 2005)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 9-21.
- Conzelmann, H. (1965). Paulus und die Weisheit. *New Testament Studies*, 12, 231-244.

- Cotesta, V. (2002). *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*. Roma-Bari: Laterza.
- Cracco Ruggini, L. (1989). *La città imperiale*, in Gabba, E. e Schiavone, A. (Eds.). *Storia di Roma. Caratteri e morfologie*. Torino: Einaudi, vol. 4, 201-266,  
 Ead. (1987). *La città romana dell'età imperiale*, in Rossi, P. (Ed.). *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*. Torino: Einaudi, 127-152.
- Crifò, G. (2000). *Civis. La cittadinanza tra antico e moderno*. Roma-Bari: Laterza.
- Crossan, J.D. (1991). *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: Harper.
- Culianu, I.P. (1981). *Religione e accrescimento del potere*, in Romanato, G., Lombardo, M.G. e Culianu, I.P. *Religione e potere*. Torino: Marietti, 174-252.
- Debray, R. (1997). *Transmettre*. Paris: Odile Jacob.
- DeConick, A. (1996). *Seek to See Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill.  
 Ead. (2005). *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*. T. & T. Clark, London 2005.
- de Fontenay, E. (2004). *Variations sur le «un pour cent»*, in Chapouthier, G. (Ed.). *L'animal humain: traits et spécificités*. Paris: L'Harmattan.
- Deleuze, G. (1994). *Désir et plaisir. Le magazine littéraire*, 325, 59-65.  
 Id. (2007). *Qu'est-ce qu'un dispositif?*. Napoli: Cronopio (Paris: Seuil, 1989).
- Delenze, G. e Guattari, F. (1975). *L'anti-Edipo. Capitalismo e schizofrenia*. Torino: Einaudi (Paris: Minuit, 1972).  
 Iid. (1996). *Che cos'è la filosofia?*. Torino: Einaudi (Paris: Minuit, 1991).
- De Martino, E. (1973). *Il mondo magico*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. (2000). *Speculare - su "Freud"*. Milano: Raffaello Cortina (Paris: Flammarion, 1980).  
 Id. (2006). *L'animale che dunque sono*. Milano: Jaca Book (Paris: Galilée, 2006).
- De Ruggiero, E. (1921). *La patria nel diritto pubblico romano*. Roma: Maglione & Strini.
- Desideri, P. (1986). *La vita politica cittadina nell'impero. Lettura dei*



- “*Praecepta gerendae rei publicae*” e dell’“*An seni res publica gerenda sit*”. *Athenaeum*, 64, 371-381.
- Id. (2005). *Intellettuuali greci e impero romano: una vicenda attuale*, in Pani, M. (Ed.). *Storia romana e storia moderna. Fasi in prospettiva*. Bari: Edipuglia.
- Destro, A. (2005). *Antropologia e religioni. Sistemi e strategie*. Brescia: Morcelliana.
- Destro, A. e Pesce, M. (2000). *Come nasce una religione. Antropologia ed esegesi del Vangelo di Giovanni*. Roma-Bari: Laterza.
- de Vogel, C.J. (1978). Problems Concerning Justin Martyr. Did Justin Find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?. *Mnemosyne*, 31, 360-388.
- Dibelius, M. (1937). *And die Thessalonicher I, II. An die Philipper*. Tübingen: Mohr.
- Dihle, A. (1997). *I greci e il mondo antico*. Firenze: Giunti (München: Beck, 1994).
- Domanski, J. (1996). *La philosophie, théorie ou manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg: Editions Universitaires.
- Donati Giacomini, P. e Poma, G. (1996). *Cittadini e non cittadini nel mondo romano. Guida ai testi e ai documenti*. Bologna: CLUEB.
- Downing, F.G. (1988). *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Id. (1998). *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*. London: Routledge.
- Dreyfus, F. (1985). *Reste d'Israël*, in Cazelles, H. e Feuillet, A. (Eds.). *Supplément au Dictionnaire de la Bible*. Paris: Letouzey & Ané, vol. 10, 414-447.
- Dunn, J.D.G. (1999). *The Theology of Paul the Apostle*. Brescia: Paideia (Edinburgh: T. & T. Clark, 1998)
- Dzielska, M. (1986). *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Elliott, J.H. (1981). *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of I Peter, Its Situation and Strategy*. Philadelphia: Fortress Press.
- Id. (2000). *1 Peter*. New York: Doubleday.
- Eriksen, T.H. (1993). *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

- Fabietti, U. (1998). *L'identità etnica*. Roma: Carocci.
- Farinelli, F. (2003). *Geografia. Un'introduzione ai modelli di mondo*. Torino: Einaudi.
- Faust, E. (1993). *Pax Christi et pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Ephesebrief*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Feldman, L. (1993). *Jew and Gentile in the Ancient World. Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press.
- Feldmeier, R. (1992). *Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief*. Tübingen: Mohr.
- Ferraris M., (2006). *Babbo Natale, Gesù adulto. In cosa crede chi crede?*. Milano: Bompiani.
- Festinger, L., Riecken, H.W. e Schachter, S. (2012). *Quando la profezia non si avvera*. Bologna: Il Mulino (New York: Harper & Raw, 1956).
- Festugière, A.-J. (1954). *La révélation d'Hermès Trismégiste. Le Dieu Inconnu et la gnose*. Paris: Gabalda, vol. 4.
- Filoramo, G. (1983). *L'attesa della fine. Storia della gnosi*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1999). *Civitas peregrina. Radici cristiane dell'idea di straniero*. Brescia: Morcelliana.
- Finley, M. (1974). *L'economia degli antichi e dei moderni*. Roma-Bari: Laterza (London: Chatto & Windus, 1973).
- Fitzmyer, J.A. (2003). *Gli Atti degli Apostoli. Introduzione e commento*. Brescia: Queriniana (New York: Doubleday, 1998).
- Foucault, M. (1977). *Nietzsche, la genealogia, la storia*, in *Microfisica del potere. Interventi politici*. Torino: Einaudi, 29-54 (*Hommage à Jean Hypolite*. Paris: Puf, 1971, 145-172).
- Id. (1985). *La cura di sé. Storia della sessualità 3*. Milano: Feltrinelli (Paris: Gallimard, 1984).
- Id. (1992). *Storia della follia nell'età classica*. Milano: Rizzoli (Paris: Gallimard, 1972).
- Id. (1996). *Discorso e verità nella Grecia antica*. Roma: Donzelli (Evanston: Northwestern University Press, 1985).
- Id. (1996). *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*. Milano: Rizzoli (Paris: Gallimard, 1969).

- Id. (1996). *Prefazione alla Storia della Follia*, in Revel, J. (Ed.). *Archivio Foucault 1. 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*. Milano: Feltrinelli, 49-58 (*Folie et Dérason. Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961, I-XI).
- Id. (1997). *Illuminismo e critica*. Roma: Donzelli (*Bullettin de la Société Française de Philosophie*, 2, 1990, 35-63).
- Id. (2001). *Il discorso, la storia, la verità*. Torino: Einaudi, 213-240 (*Sekai*, luglio 1978, 312-332).
- Id. (2002). *Spazi altri*, in *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*. Milano: Mimesis, 19-32 (*Dits et écrits. 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994, vol. 4, 752-762).
- Freud, S. (1977). *Il perturbante*, in *Opere. 1917-1923. L'Io, l'Es e altri scritti*. Torino: Paolo Boringhieri, vol. 9, 81-118 (*Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: Fischer, 1947, vol. 12, 229-268).
- Furnish, V.P. (1984). *II Corinthians*. New York: Doubleday, 314-315.
- Gabba, E. e Schiavone, A. (Eds.). (1989). *Storia di Roma. Caratteri e morfologie*. Torino: Einaudi, vol. 4.
- Gager, J.G. (1975). *Kingdom and community. The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Gauchet, M. (1992). *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*. Torino: Einaudi (Paris: Gallimard, 1985).
- Gautier, P. (1988). *Mètèques, périèques et paroikoi: bilan et points d'interrogation*, in Lonis, R. (Ed.). *L'étranger dans le monde grec*. Nancy: Presses Universitaires de Nancy, 1988, vol. 1, 23-46.
- Giangiulio, M. (Ed.). (1991). *Giamblico. La vita pitagorica*. Milano: Rizzoli.
- Giorcelli, S. (2004). *Epigrafia e storia di Roma*. Roma: Carocci.
- Girgenti, G. (1995). *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*. Milano: Vita e Pensiero.
- Glazer, N. e Moynihan, D.P. (Eds.). (1975). *Ethnicity. Theory and Experience*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Gnilka, J. (1971). *Der Epheserbrief*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Goffman, E. (2001). *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*. Roma: Armando (Cambridge [Mass]: Harvard University Press, 1974).

- Goulet-Cazé, M.-O. (1993). *Le cynisme est-il une philosophie?*, in Dixsaut, M. (Ed.). *Contre Platon. Le platonisme dévoilé*. Paris: Vrin, vol. 1, 273-313.
- Gramaglia, P.A. (1981). *La testimonianza dell'anima*. Roma: Edizioni Paoline.
- Gunkel, H. (1910). *Genesis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hadot, P. (1979). Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité. *Museum Helveticum*, 36, 218-231.
- Id. (1998). *Che cos'è la filosofia antica?*. Torino: Einaudi (Paris: Gallimard, 1995).
- Id. (2005). *Esercizi spirituali e filosofia antica. Nuova edizione ampliata*. Torino: Einaudi (Paris: Albin Michel, 2002).
- Id. (2011). *Teologia, esegesi, rivelazione, scrittura nella filosofia greca*, in *La felicità degli antichi*. Milano: Raffaello Cortina, 15-42 (Tardieu, M. [Ed.]. *Les règles de l'interprétation*. Paris: Cerf, 1987, 13-34).
- Hall, E. (1989). *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition Through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hall, J. (1997). *Ethnic Identity in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, V.P. (1990). *Genesis, 1. Chapters 1-17*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Hansen, M. (1998). *Polis and City-State. An Ancient Concept and its Modern Equivalent. Symposium, January 9, 1998. Acts of the Copenhagen Polis Centre*. Copenhagen: Munksgaard, vol. 5.
- von Harnack, A. (1906). *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*. Milano: Bocca (Leipzig: Hinrichs, 1902).
- Harvey, G. (1996). *The True Israel. Uses of the Name Jew, Hebrew, and Israel in Ancient Jewish and Early Christian Literature*. Leiden: Brill.
- Hawthorne, G.F. (1983). *Philippians*. Waco: Word Books.
- Heidegger, M. (1976). *Costruire, abitare, pensare*, in *Saggi e discorsi*. Milano: Mursia, 96-108 (Tübingen: Neske, 1954, 145-162).
- Id. (1999). *I concetti fondamentali della metafisica. Mondo-Finitezza-Solitudine*. Genova: Il Melangolo (*Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1983, vols. 29-30).
- Hengel, M. (1981). *Ebrei, greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giu-*

- daismo in epoca precristiana*. Brescia: Paideia (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1976).
- Hervieu-Léger, D. (2003). *Il pellegrino e il convertito. La religione in movimento*. Bologna: Il Mulino (Paris: Flammarion, 1999).
- Hill, C.E. (1992). *Regnum Caelorum. Patterns of Future Hope in Early Christianity*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoehner, H.H. (2002). *Ephesians. An Exegetical Commentary*. Grand Rapids: Baker.
- Horowitz, D.L. (1975). *Ethnic Identity*, in Glazer, N. e Moynihan, D.P. (Eds.). *Ethnicity*, cit., 111-140.
- Humbert, M. (1978). *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*. Roma: École Française de Rome.
- Hyldahl, N. (1966). *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Copenhagen: Munksgaard.
- Jacques, F. e Scheid, J. (1999). *Roma e il suo impero. Istituzioni, economia, religione*. Roma-Bari: Laterza (Paris: Puf, 1990, vol. 1).
- Jäger, S. e Maier, F. (2001). *Theoretical and Methodological Aspects of Foucauldian Critical Discourse and Dispositive Analysis*, in Wodak, R. e Meyer, M. (Eds.). *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage, 34-61.
- Jaspers, K. (1965). *Origine e senso della storia*. Milano: Edizioni di Comunità (München: Piper, 1949).
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Routledge.
- Jervell, J. (1960). *Imago Dei. Gen 1,26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Jervis, G. (1984). *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*. Milano: Garzanti.
- Jesi, F. (1973). *Mito*. Milano: ISEDI.
- Id. (1977). *La festa. Antropologia, etnografia, folklore*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Id. (1979). *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*. Torino: Einaudi.

- Joly, R. (1973). *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologues grecs du deuxième siècle*. Bruxelles: Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Jonas, H. (1973). *Lo gnosticismo*. Torino: SEI (Boston: Beacon Press, 1958).
- Judge, E.A. (1961). The Early Christians as a Scholastic Community. *Journal of Religious History*, 1, 125-137.
- Kant, I. (2010). *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. Torino: Einaudi (*Gesammelte Schriften. Der Streit der Fakultäten; Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Berlin: Reimer, 1907, vol. 7, 117-333).
- Käsemann, E. (1980). *Commentary on Romans*. Grand Rapids: Eerdmans (Tübingen: Mohr, 1974).
- Kellermann, D. (1988). *Gûr*, in GLAT, vol. 1, 1999-2024.
- King, K.L. (2003). *What is Gnosticism?*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Klijn, A.F.J. (1965). Paul's Opponent in Philippians 3. *Novum Testamentum*, 7, 278-284.
- Kloppenborg, J.S. e Wilson, S.G. (Eds.). (1996). *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World*. London: Routledge.
- Klostergaard Petersen, A. (2013). Attaining Divine Perfection through Different Forms of Imitation. *Numen*, 60, 7-38.
- Kojève, A. (1996). *Introduzione alla lettura di Hegel*. Milano: Adelphi (Paris: Gallimard, 1947).
- Laffi, U. (1966). Adtributio e contributio. *Problemi del sistema politico-amministrativo dello Stato romano*. Pisa: Nistri-Lischi.
- Lakoff, G. (1987). *Women, Fire, and Dangerous Things. What Categories Reveal about the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Laurence, R. e Berry, J. (Eds.). (1998). *Cultural Identity in the Roman Empire*. London: Routledge.
- Lazzati, G. (1939). Il *De natura deorum* fonte del *De testimonio animae* di Tertulliano?. *Atene e Roma*, 7, 153-166.
- Le Boulluec, A. (1985). *La notion d'hérésie dans la littérature grecque (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles). De Justin à Irénée*. Paris: Études Augustiniennes, 1985, vol. 1.

- Lévi-Strauss, C. (1968). *Il pensiero selvaggio*. Milano: Il Saggiatore (Paris: Plon, 1962).
- Licandro, O. (2007). *Domicilium e incolae tra repubblica e principato*, in Computangelo-Soussignan, R. e Schwentzel, C.G. (Eds.). *Étrangers*, cit., 43-76.
- Lieu, J. (2002). *Neither Jew Nor Greek? Constructing Early Christianity*. London: T. & T. Clark.
- Lincoln, A.T. (1985). *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo*. Brescia: Paideia (Cambridge: Cambridge University Press, 1981)
- Id. (1990). *Ephesians*. Dallas: Word Books.
- Liverani, M. (2003). *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*. Roma-Bari: Laterza.
- Lo Cascio, E. (2007). *Le città dell'impero e le loro élites nella testimonianza di Plutarco*, in Volpe Cacciatore, P. e Ferrari, F. (Eds.). *Plutarco e la cultura della sua età. Atti del X convegno plutarco (Fisciano-Paestum 27-29 ottobre 2005)*. Napoli: D'Auria, 173-186.
- Lüderitz, G. (1994). *What is the Politeuma?*, in van Henten, J.W. e van der Host, P.W. (Eds.). *Studies in Early Jewish Epigraphy*. Leiden: Brill, 183-225.
- Macmullen, R. (1989). *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano (100-400 d.C.)*. Roma-Bari: Laterza (New Haven: Yale University Press, 1984).
- Magris, A. (1997). *La logica del pensiero gnostico*. Brescia: Morcelliana.
- Malherbe, A.J. (1983). *Social Aspects of Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press.
- Malina, B.J. e Neyrey, J.H. (1991). *Conflict in Luke-Acts. Labelling and Deviance Theory*, in Neyrey, J.H. (Ed.). *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation*. Peabody: Hendrickson, 97-122.
- Malingrey, A.-M. (1961). «*Philosophia*». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au 4. siècle après J.-C.* Paris: Klincksieck.
- Malkin I. (Ed.). (2001). *Ancient Perceptions of Greek Ethnicity*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Marchesini, R. (2009). *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*. Bari: Dedalo.



- Marguerat, D. (Ed.). (2004). *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia - redazione - teologia*. Torino: Claudiana (Genève: Labor et Fides, 2000).
- Markscheis, C. (2009). *Gnosis und Christentum*. Berlin: Berlin University Press.
- Markus, R. A. (1996). *La fine della cristianità antica*. Roma: Borla (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- Marrou, H.-I. (1966). *Storia dell'educazione nell'antichità*. Roma: Studium (Paris: Seuil, 1950).
- Martyn, J.L. (1997). *Galatians*. New York: Doubleday.
- Mason, S. (1996). *Philosophiai. Graeco-Roman, Judean and Christian*, in Kloppenborg, J.S. e Wilson, S.G. (Eds.). *Voluntary Associations*, cit., 31-58.
- McLuhan, M. e Fiore, Q. (1967). *The Medium is the Massage. An Inventory of Effects*. New York: Penguin Books.
- Meeks, W.A. (1992). *I Cristiani dei primi secoli. Il mondo sociale dell'apostolo Paolo*. Bologna: Il Mulino (New Haven: Yale University Press, 1983).
- Michaelis, W. (1972). ὁδός, in GLNT, vol. 8, 117-326.
- Milgrom, J. (1991). *Leviticus 1-16*. New York: Doubleday, vol. 1.
- Mimouni, S.C. (2004). *Les chrétiens d'origine juive dans l'antiquité*. Paris: Albin Michel.
- Moggi, M. (1992). *Straniero due volte: il barbaro e il mondo greco*, in Bettini, M. (Ed.). *Lo Straniero, ovvero l'identità culturale a confronto*. Roma-Bari: Laterza, 51-76.
- Molland, E. (1970). *Die literatur- und dogmengeschichtliche Stellung des Diognetbriefes*, in Id., *Opuscula patristica*. Oslo: Universitetsforlaget, 79-101.
- Momigliano, A. (1980). *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*. Torino: Einaudi (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Monaci Castagno, A. (2010). *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*. Brescia: Morcelliana.
- Murphy-O'Connor, J. (2003). *Vita di Paolo*. Brescia: Paideia (Oxford: Oxford University Press 1996).

- Mussner, F. (1987). *La lettera ai Galati*. Brescia: Paideia (Freiburg im Breisgau: Herder, 1974).
- Id. (1982). *Der Brief an die Epheser*. Gütersloh: Mohn.
- Neusner, J. (1989). *Judaism and Its Social Metaphors. Israel in the History of Jewish Thought*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press.
- Nikiprowetzky, V. (1977). *Le commentaire de l'Écriture chez Philon d'Alexandrie*. Leiden: Brill.
- Nock, A.D. (1974). *La conversione. Società e religione nel mondo antico*. Roma-Bari: Laterza (Oxford: Clarendon Press, 1933).
- Norelli, E. (1998). *La critique du pluralisme grec dans le Discours aux Grecs de Tatien*, in Pouderon, B. e Doré, J. (Eds.). *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*. Paris: Beauchesne, 81-120.
- Id. (2008). *Considerazioni di metodo sull'uso delle fonti per la ricostruzione della figura storica di Gesù*, in Prinzivalli, E. (Ed.). *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*. Roma: Carocci, 9-67.
- Noy, D. (2000). *Foreigners at Rome. Citizens and strangers*. London: Duckworth.
- Pathrapankal, J. (1979). *Christianity as a 'Way' according to the Acts of the Apostles*, in Kremer, J. (Ed.). *Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie*. Gembloux: Ducolot, 1979, 533-539.
- Pernot, L. (1997). *Éloges grecs de Rome*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pesce, M. (1986). *Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo*, in Prodi, P. e Sartori, L. (Eds.). *Cristianesimo e potere*. Bologna: EDB, 43-80.
- Id. (2005). *Come studiare la nascita del cristianesimo. Alcuni punti di vista*, in Garibba, D. e Tanzarella, S. (Eds.). *Giudei o Cristiani? Quando nasce il cristianesimo?*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 29-51.
- Peterson, E. (2010). *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff*, in *Ausgewählte Schriften: Sonderband*. Würzburg: Echter.
- Pievani, T. (2002). *Homo sapiens e altre catastrofi. Per un'archeologia della globalizzazione*. Roma: Meltemi.
- Pohlenz, M. (1967). *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (vols. 1-2). Firenze: La Nuova Italia (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959, vols. 1-2).

- Pollo, S. (2008). *La morale della natura*. Roma-Bari: Laterza.
- Prieur, J.-M. (1989). *Acta Andreae. Praefatio - Commentarius (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 5)*. Turnhout: Brepols.
- Puech, H.-C. (1985). *Sulle tracce della Gnosi*. Milano: Adelphi (Paris: Gallimard, 1978, vol. 1).
- Radice, R. (1989). *Platonismo e creazionismo in Filone di Alessandria*. Milano: Vita e Pensiero.
- Reale, G. (1974). *Introduzione a Aristotele*. Roma-Bari: Laterza.
- Redaelli, E. (2011). *L'incanto del dispositivo. Foucault dalla microfisica alla semiotica del potere*. Pisa: Edizioni ETS.
- Remotti, F. (2008). *Contro Natura. Una lettera al papa*. Roma-Bari: Laterza.
- Rizzi, M. (1996). La cittadinanza paradossale dei cristiani (Ad Diognetum 5-6). Le trasformazioni cristiane di un τόπος retorico. *Annali di Scienze Religiose*, 1, 221-260.
- Römer, T., Macchi, J.-D. e Nihan, C. (Eds.). (2007). *Guida di lettura dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB (Genève: Labor et Fides, 2004).
- Rossi, P. (1987). *La città come istituzione politica*, in Id. (Ed.). *Modelli di città. Strutture e funzioni politiche*. Torino: Einaudi, 5-27.
- Rudhardt, J. (1992). *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Paris: Picard.
- Rudolph, K. (2000). *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*. Brescia: Paideia (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990).
- Rykwert, J. (1981). *L'idea di città. Antropologia della forma urbana nel mondo antico*. Torino: Einaudi (London: Faber & Faber, 1976).
- Sacchi, P. (1994). *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.* Torino: SEL.
- Sachot, M. (1999). *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*. Torino: Einaudi (Paris: Odile Jacob, 1998).
- Saïd, S. (2001). *The Discourse of Identity in Greek Rhetoric from Isocrates to Aristides*, in Malkin, I. (Ed.). *Ancient Perception*, cit., 275-299.

- Sanders, E. P. (1989). *Paolo, la legge e il popolo giudaico*. Brescia: Paideia (Philadelphia: Fortress Press, 1983).
- Sartre, J.-P. (1990). *L'antisemitismo. Riflessioni sulla questione ebraica*. Milano: Arnoldo Mondadori (Paris: Gallimard, 1954).
- Schäfer, P. (1999). *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*. Roma: Carocci (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 1998).
- Schiavone, A. (2005). *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*. Torino: Einaudi.
- Schlier, H. (1965). *La lettera agli Efesini*. Brescia: Paideia (Düsseldorf: Patmos, 1957).
- Id. (1982). *La lettera ai Romani*. Brescia: Paideia (Freiburg im Breisgau: Herder, 1977).
- Schmidt, K.L. (1968). *θρησκεία*, in GLNT, vol. 4, 559-572.
- Schmidt, K.L. e Schmidt, M.A. (1974). *πάροικος*, in GLNT, vol. 9, 793-830.
- Schneemelcher, W. (1989). *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Apostolisches Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: Mohr, vol. 2.
- Segal, A.F. (1986). *Rebecca's Children. Judaism and Christianity in the Roman World*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Sherwin-White, A.N. (1939). *The Roman Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Simmel, G. (2006). *Lo straniero*. Torino: Il Segnalibro (*Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1908, 509-512).
- Simon, M. (1948). *Versus Israel. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain*. Paris: Boccard.
- Simonetti, M. (1967). Eracleone e Origene. *Vetera Christianorum*, 4, 23-75.
- Id. (1985). *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum.
- Skarsaune, O. (2007). *Jewish Believers in Jesus in Antiquity. Problems of Definition, Method, and Sources*, in Id. e Hvalvik, R. (Eds.). *Jewish Believers in Jesus*. Peabody: Hendrickson, 3-21.
- Sloterdijk, P. (2010). *Devi cambiare la tua vita. Sull'antropotecnica*. Milano: Raffaello Cortina (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009).

- Id. (2011). *Stato di morte apparente. Filosofia e scienza come esercizio*. Milano: Raffaello Cortina (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010).
- Smallwood, M. (1976). *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Smith, A.D. (1992). *Le origini etniche delle nazioni*. Bologna: Il Mulino (Oxford: Blackwell 1986).
- Soggin, J.A. (1991). *Genesis 1-11*. Genova: Marietti.
- Sorabji, R. (1999). *Soul and Self in Ancient Philosophy*, in Crabbe, M.J.C. (Ed.). *From Soul to Self*. London: Routledge, 8-32.
- Speyer, W. (1967). Barbar. *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 10, 251-290.
- Spicq, C. (1952). *L'Épître aux Hébreux. Introduction*. Paris: Gabalda, vol. 1.
- Stark, R. (1996). *The Rise of Christianity. A Sociology Reconsiders History*. Princeton: Princeton University Press.
- Stauffer, E. (1948). *Die Theologie des Neuen Testaments*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Stead, C. (1991). *Greek Influence on Christian Thought*, in Hazlett, I. (Ed.). *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600. Festschrift in Honour of W.H.C. Frend*. London: SPCK, 175-185.
- Stegemann, E.W. e W. (1998). *Storia sociale del cristianesimo primitivo. Gli inizi nel giudaismo e le comunità cristiane nel mondo mediterraneo*. Bologna: EDB (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).
- Stern, M. (1980). *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. From Tacitus to Simplicius*. Jerusalem: Jerusalem Academic Press, vol. 2.
- Strathmann, H. (1975). *πóλις*, in GLNT, vol. 10, 1273-1328.
- Strauss, L. (1998). *Gerusalemme e Atene. Riflessioni preliminari*, in Id. *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*. Torino: Einaudi, 3-36 (New York: City College, 1967).
- Strobel, A. (1997). *La lettera agli Ebrei*. Brescia: Paideia (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).
- Stroumsa, G. (1999). *Barbarian Philosophy. The Religious Revolution of Early Christianity*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Tabboni, S. (1986). *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*. Milano: Franco Angeli.
- Taylor, C. (2009). *L'età secolare*. Milano: Feltrinelli (Cambridge [Mass.]: Harvard University Press, 2007).
- Thomas, Y. (1996). *Origine et commune patrie. Étude de droit public romain (89 av. J.-C. - 212 ap. J.-C.)*. Roma: École Française de Rome.
- Tosi, A. (1987). *Verso un'analisi comparativa delle città*, in Rossi, P. (Ed.). *Modelli*, cit., 29-49.
- Trevett, Ch. (1996). *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Trocmé, E. (1985). *The Jews as Seen by Paul and Luke*, in Neusner, J. e Freuchs, E.S. (Eds.). *"To See Ourselves as Others See Us". Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity*. Chico: Scholars Press, 145-161.
- Urciuoli, E.R. (2011). «Quella ódós che essi chiamano αἴρεσις». Alle origini dell'autocomprensione filosofica dei seguaci di Gesù. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 28/1, 117-136.
- Id. (2011). Confini, apparati ideologici e giochi di potere. In riferimento alla "storia sociale delle idee come fatti materiali" di Daniel Boyarin. *Annali di Storia dell'Esegesi*, 28/2, 107-138.
- van den Hoek, A. (1988). *Clement of Alexandria and his Use of Philo in the Stromateis. An Early Christian Reshaping of a Jewish Model*. Leiden: Brill.
- Vana, L. (2001). *La birkat ha-minim è una preghiera contro i giudeocristiani?*, in Filoramo, G. e Gianotto, C. (Eds.). *Verus Israel, Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*. Brescia: Paideia, 147-189.
- Vatin, C. (1984). *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*. Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.
- Vegetti, M. (1989). *L'etica degli antichi*. Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1996). *Il coltello e lo stilo. Le origini della medicina occidentale*. Milano: Il Saggiatore.
- Vernant, J.-P. (1970). *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*. Torino: Einaudi (Paris: Maspero, 1965).
- Veyne, P. (2008). *Quando l'Europa è diventata cristiana (312-394). Costantino, la conversione, l'impero*. Milano: Garzanti (Paris: Albin Michel, 2007).

- Id. (2010). *Foucault. Il pensiero e l'uomo*. Milano: Garzanti (Paris: Albin Michel, 2008).
- Völkel, M. (1998). ὀδός, in DENT, vol. 2, 543-547.
- Waszink, J. (1963). *Observations on the Appreciation of the "Philosophy of the Barbarians"*, in Engels, L.J. (Ed.). *Mélanges offerts a Mademoiselle Christine Mohrmann*. Utrecht: Spectrum, 41-56.
- Whitehead, D. (1977). *The Ideology of the Athenian Metic*. Cambridge: Cambridge Philological Society.
- Williams, M.A. (1996). *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*. Princeton: Princeton University Press.
- van Winden, J.C.M. (1971). *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*. Leiden: Brill.
- Windisch, H. (1966). βαρβαρος, in GLNT, vol. 2, 89-106.
- Wolfson, H.A. (1982). *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Zweig, P. (1984). *L'eresia dell'amore di sé. Storia dell'individualismo sovversivo nella cultura occidentale*. Milano: Feltrinelli (Princeton: Princeton University Press, 1968).



