

La retorica dell'*infanzia abbandonata* nel cristianesimo antico. Tra polemica e pargnesi

Rossana BARCELLONA

Università degli Studi di Catania
rbarcel@unict.it

Il tema dell'infanzia nell'antico cristianesimo, e specificamente dell'*infanzia abbandonata*, anche per l'esiguità e per la marginalità degli spazi occupati, costituisce un argomento sensibile a vari livelli di considerazioni che inglobano l'ambito storico come quello storiografico¹. Per varie ragioni –come si evince leggendo i testi– la prima età dell'uomo anche quando fa capolino nei documenti, siano essi di carattere letterario o normativo, non sembra costituire il centro di un preciso interesse, nemmeno eminentemente etico o religioso. La sua intrinseca fragilità non suggerisce istanze di salvaguardia e protezione, piuttosto considerazioni svalutative e forme di rimozione più o meno consapevole. Il censimento della documentazione a proposito di *expositio* e il confronto fra le varie tipologie di fonti segnalano l'evidenza di contenuti e atteggiamenti in buona parte assimilabili e omogenei –benché nella diversa tematizzazione del problema– rivelatori nel complesso di un'attenzione piuttosto strabica al riguardo. Anche laddove i testi considerati esprimono più decisa avversione nei confronti della pratica in questione –condanna e rifiuto non sono atteggiamenti che all'epoca possano darsi per scontati–, quasi mai essa risulta il fine ultimo o principale della menzione dell'*expositio*. Proprio l'evidenza di questa collocazione del tema, in tutti i sensi decentrata all'interno della letteratura cristiana, offre l'occasione per una riflessione sulla distanza fra senso reale e uso retorico di alcune argomentazioni, e sulle sue motivazioni.

¹ Riprendo e proseguo in queste pagine una riflessione sull'abbandono neonatale nell'antichità cristiana già avviata e sviluppata altrove per quanto riguarda l'ambito più precipuamente normativo; cfr: R. Barcellona, *Una società allo specchio. La Gallia tardoantica nei suoi concili*, Soveria Mannelli, 2012, pp. 247-288, il capitolo *Bambini invisibili. Fuori dalla famiglia dentro i canoni*. Il tema dell'infanzia nel cristianesimo antico ha conosciuto da relativamente poco un rinnovato interesse e un certo incremento di ricerche, anche grazie ad alcune pubblicazioni recenti: O. M. Bakke, *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis, 2005; C.B. Horn-J. Martens, «*Let the Little Children Come to Me*». *Childhood and Children in Early Christianity*, Washington, 2009; C.B. Horn-R.R. Phenix (eds.), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen, 2009.

1. FONTI NORMATIVE

La questione dell'*infanzia abbandonata* si configura nella normativa conciliare come problema di carattere soprattutto pratico-sociale. Appare in ambito occidentale in occasione del concilio tenutosi a Vaison nel 442, che vi dedica i canoni 9 e 10. E, dopo questa attestazione, altre due presenze si registrano ancora in Gallia: nella raccolta del cosiddetto secondo concilio di Arles, databile intorno alla metà del V secolo, dove è il canone 51 a occuparsene, e all'inizio del secolo successivo nel canone 24 dell'importante concilio di Agde. Nelle altre regioni occidentali e direi anche in Oriente il problema è quasi del tutto ignorato dalla produzione normativa. Quattro canoni in tutto, dunque, distribuiti in tre concili e nel corso di un sessantennio scarso, che potrebbero fare pensare a una rilevanza minima del fenomeno degli 'esposti', qualora se ne ignorassero le proporzioni e la persistenza durante tutta l'antichità fino al medioevo compreso². Proprio per la loro eccezionalità a fronte di una pratica tristemente diffusa, queste testimonianze di provenienza gallica diventano occasione preziosa e particolarmente interessante per la conoscenza e la valutazione del fenomeno.

Ciò che appare sorprendente in questi testi, anche più di altri aspetti che ho già altrove esaminato³, –e quasi scandaloso nella prospettiva di un lettore contemporaneo– è l'attenzione tutta protesa a garantire e legittimare il ruolo del *salvatore/tutore* del neonato esposto –a detrimento del classico principio della *patria potestas*⁴– in funzione protettiva di quello che oggi chiameremmo *ordine sociale*. Nei documenti emanati da queste assemblee conciliari non si legge una considerazione, esplicita o implicita, a proposito del valore dell'*infanzia*, o anche più genericamente della vita. Non si annuncia un divieto, né si pronuncia una reprimenda contro chi si libera dei figli indesiderati secondo una prassi brutale e con esiti così spesso esiziali, da essere assimilabile all'*infanticidio*. Nonostante la piaga dei neonati rifiutati dalla famiglia assuma nei secoli in questione le dimensioni di un «eccidio», in questi documenti se ne indovina la drammaticità solo in controluce. Il dettato delle norme si limita a formalizzare, stabilizzare e quindi rendere irrevocabile il rapporto tra le nuove figure *genitoriali* e l'esposto, oggetto dei provvedimenti solo nella misura in cui sia sopravvissuto.

² Cfr. E. Koskenniemi, *The Exposure of Infants among Jews and Christians in Antiquity*, Sheffield, 2009, dove l'autore esamina i dati relativi all'abbandono neonatale a partire dall'ambiente greco-romano, con ampio riferimento alle fonti ebraiche e cristiane. In modo particolare prende in considerazione le attestazioni di condanna e rifiuto presenti presso autori ebrei come Filone e Giuseppe Flavio e scrittori cristiani come Clemente, Giustino, Tertulliano, Origene, Crisostomo e Agostino, molti dei quali hanno fruito e riadattato argomentazioni già elaborate dagli ebrei.

³ Rinvio ancora al volume: R. Barcellona, *op. cit.*, dove ampio spazio è riservato al confronto tra i canoni e le leggi imperiali, e particolarmente alle reciproche influenze e integrazioni.

⁴ La *patria potestas*, è stato a lungo un indiscusso caposaldo del diritto di famiglia romano classico, almeno fino al tempo di Diocleziano. Per un quadro complessivo si vedano: P. Voci, «Storia della *patria potestas* da Augusto a Diocleziano», *Iura* 31 (1980) pp. 37-100, e *Id.*, «Storia della *patria potestas* da Costantino a Giustiniano», *Studia et Documenta Historiae et Iuris* 51 (1985) pp. 1-72.

Quanto alla normativa orientale, generalmente richiamata come testimonianza dell'«atteggiamento negativo della Chiesa verso coloro che non allevano i figli»⁵, che si riduce al concilio di Gangra, riunitosi intorno al 340, circa un secolo prima di Vaison, non mi sembra rappresentare un teste significativo sull'argomento dell'abbandono. Infatti, nonostante anche Gaudemet segnali la presenza in questa sede e in particolare nel canone 15 di una condanna dell'esposizione dei neonati, il contesto storico e argomentativo nel quale si situa non sembra incoraggiare interpretazioni in questo senso. Lo studioso inserisce il commento a questa norma nel capitolo dedicato a *Parents et enfants*, principalmente come testimonianza di una normativa ecclesiastica sull'*obligation alimentaire* cui i genitori sono tenuti, per ribadire l'influenza del cristianesimo nella successiva legislazione imperiale e il suo ruolo nell'evoluzione del diritto familiare durante i secoli del Basso Impero⁶.

Il canone 15 di Gangra colpisce con anatema i genitori che abbandonano i propri figli (τὰ ἐαυτοῦ τέκνα) non provvedono alla loro alimentazione e in generale non assolvono al compito che spetta loro, con il pretesto dell'asceti. Letto in sequenza insieme al canone che lo precede e a quello che lo segue il decreto di Gangra sembra piuttosto interessato a salvaguardare l'intera istituzione famiglia dal rischio di uno scardinamento delle sue stesse fondamenta, gravemente minacciate dai sussulti che la propaganda dell'iperascetismo di stampo eustaziano produceva. Il canone 14 anatematizza, infatti, ogni donna che abbandona il proprio marito in odio al matrimonio:

Can. 14: Εἴ τις γυνὴ καταλιμπάνοι τὸν ἄνδρα καὶ ἀναχωρεῖν αὐτοῦ ἐθέλοι, βδελυσομένη τὸν γάμον, ἀνάθεμα ἔστω⁷.

Dove il verbo βδελύσσω indica senz'altro un esasperato atteggiamento esecrando: suggerisce non solo rifiuto ma proprio disgusto, nausea, orrore nei confronti delle nozze. Il 16 condanna, ancora con anatema, eventuali figli, con la precisazione «specialmente dei fedeli cristiani», che in nome dell'asceti abbandonano il mondo e trascurano il dovuto onore nei confronti dei genitori:

Can. 16: Εἴ τίνα τέκνα γονέων, μάλιστα πιστῶν, ἀναχωροῖη προφάσει θεοσεβείας καὶ μὴ τὴν καθήκουσαν τιμὴν τοῖς γονεῦσιν ἀπονέμοι, προτιμωμένης δηλονότι παρ' αὐτῶν τῆς θεοσεβείας, ἀνάθεμα ἔστω⁸

Il tema dell'abbandono infantile si iscrive, cioè, nel più complesso scenario di un problema che riguarda le strutture familiari e mette in campo una serie di doveri reciproci/circolari vincolanti e vincolati dalle relazioni interne alle famiglie, che il cri-

⁵ Cfr. C. Lorenzi, Si quis a sanguine infantem... comparaverit. *Sul commercio dei figli nel tardo impero*, Perugia, 2003, p. 39, n. 65

⁶ Cfr. J. Gaudemet, *L'Église dans L'Empire Romain, IV^e-V^e siècles*, Paris, 1958, p. 560.

⁷ Testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, a cura di A. Di Berardino, I. I concili greci, C. Noce-C. Dell'Osso-D. Ceccarelli Morolli, Roma, 2006, pp. 292-293.

⁸ Testo e traduzione in *I canoni dei concili della chiesa antica*, I. I concili greci, op. cit., pp. 294-295.

stianesimo *ortodosso* intende propugnare contro un cristianesimo contaminato da un ascetismo fuorviante, che del cristianesimo costituisce una degenerazione. Il senso delle decisioni assunte in questa circostanza è sintetizzato nell'*Epilogo* della lettera enciclica inviata dai convenuti ai vescovi d'Armenia: l'apprezzamento per la verginità e le scelte ascetiche non deve inficiare il valore dell'unione matrimoniale e della famiglia che ne deriva, e che costituisce parte irrinunciabile del tessuto comunitario⁹.

Il canone 15 del concilio di Gangra non condanna l'esposizione di un neonato indesiderato, ma l'abbandono o l'insorgere di un atteggiamento di generica incuria a danno di figli di qualsiasi età in seguito a una sopravvenuta scelta ascetica, vissuta in modo parossistico, incontrollato e soprattutto pretestuoso:

Can. 15: Εἴ τις καταλιμπάνοι τὰ ἑαυτοῦ τέκνα καὶ μὴ τεκνοτροφοίη καὶ τὸ ὅσον ἐπ' αὐτῷ πρὸς θεοσέβειαν τὴν προσήκουσαν ἀνάγοι, ἀλλὰ προφάσει τῆς ἀσκήσεως ἀμελοίη, ἀνάθεμα ἔστω¹⁰.

Questa circostanza individua, cioè, una particolare tipologia di abbandono che riguarda il cristianesimo, per così dire, dall'interno poiché i responsabili sono cristiani seppure devianti. Le ragioni dell'esposizione praticata da tutti indiscriminatamente in questi secoli, come in tempi assai più remoti e in tutti gli angoli della Terra, erano tradizionalmente altre, come la letteratura insieme alla documentazione più propriamente storica ci suggerisce. Un genitore era spinto a gesti simili da un cattivo presagio, da una conclamata malformazione, dalla povertà (nel caso di eccessiva numerosità della prole o di prole femminile da fornire di dote), da problemi patrimoniali (divisibilità dell'eredità), o in presenza di figli concepiti illegittimamente, cioè frutto di adulterio o di *mercimonio d'amore*. In altre parole l'*expositio* sostituiva la più problematica e complessa operazione della vendita dei figli (sottoposta a regole e limitazioni nel diritto civile) e soprattutto le più cruente (e assai pericolose per le donne) pratiche abortive (già in Tertulliano assimilate all'omicidio: *De pudicitia* 5, 11)¹¹, o ancora l'infanticidio *tout court*. L'abbandono si configurava per i genitori come una soluzione più semplice e sbrigativa e funzionava come regolatore di una crescita familiare che fosse compatibile con le esigenze/necessità di ogni nucleo. Inoltre, per parecchio tempo l'*expositio* sarebbe rimasta esclusa dalle esplicite condanne, e relative punizioni che, invece, a partire dall'inizio del IV secolo i concili cominciarono a comminare ai responsabili di aborti e infanticidi.

Prima testimonianza in merito al divieto di aborto è stato a lungo considerato il concilio di Elvira, riunitosi intorno al 305, ma i due canoni che affrontano la questione, il 63 e il 68, potrebbero non far parte del gruppo di norme originarie¹² e soprattutto sem-

⁹ *Ibidem*, p. 297.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 294-295.

¹¹ E. Nardi, *Procurato aborto nel mondo greco-romano*, Milano, 1971, p. 458.

¹² Complessa la questione relativa ai canoni di questo concilio, la quale implica la possibilità o meno di considerarli come facenti capo a un unico concilio o appartenenti a una collezione. Il dibattito cominciato nei secoli XVI e XVII continua fino all'età moderna. Indico solo qualche titolo dell'abbondante bibliografia: M.

brano occuparsi piuttosto di infanticidio¹³. Fa, invece, senz'altro riferimento all'aborto, oltre che alle donne che praticano l'infanticidio, il canone 21 del concilio di Ancira del 314, dove si parla di figli concepiti da relazioni non genericamente extra-matrimoniali ma precisamente dalla pratica della prostituzione¹⁴. Aborto e infanticidio sono puniti con la medesima sanzione: dieci anni di penitenza¹⁵. La prescrizione di non abortire e non commettere infanticidio è contenuta anche in testi normativi ben più antichi come la *Didachè*¹⁶. Equiparato giuridicamente l'aborto volontario all'infanticidio, il cristianesimo elaborava sanzioni proporzionate, necessarie per la gestione pratica della comunità dei fedeli, e con adeguate proiezioni sul piano escatologico prospettava ben più strazianti punizioni divine¹⁷. Quanto alle leggi civili, mentre continuano a tacere sull'aborto, introducono nel 374 la condanna dell'infanticidio (CTh 9, 14).

L'*expositio*, che alla fine dello stesso secolo IV Gregorio di Nissa, nel suo *De infantibus praemature abreptis* (381 o 386), annovera al primo posto fra le cause della mortalità neonatale, dopo il soffocamento (volontario e/o involontario?) e la malattia¹⁸, godrà ancora a lungo di libera cittadinanza nel territorio dell'Impero, dove sia da parte delle leggi civili che da parte di quelle ecclesiastiche trova tutt'al più un deterrente nella sua non revocabilità, che colpisce immediatamente la *patria potestas* e, dun-

Meigne, «Concile ou collection d'Elvire?», *Revue d'histoire ecclésiastique* 70 (1975) pp. 361-387; M. Sotomayor, «Las actas del concilio de Elvira. Estado de la cuestión», *Revista del Centro de Estudios históricos de Granada y su Reino* 3 (1989) pp. 35-67; Ph. Badot-D. De Decker, «Historicité et actualité des canons disciplinaires du Concile d'Elvire», *Augustinianum* 37 (1997) pp. 311-325. J. Vilella-E. Barreda, «¿Cánones del Concilio de Elvira o 322 cánones pseudoiliberitanos?», *Augustinianum* 46 (2006) pp. 285-373.

¹³ E. Nardi, *op. cit.*, pp. 489-491. I due canoni di Elvira si rivolgono a donne adultere, rispettivamente già battezzate o catecumeni: alle prime è negata la comunione anche in fin di vita, mentre alle seconde si accorda il battesimo *in extremis*.

¹⁴ Si veda la traduzione di C. Dell'Osso, in *I canoni dei concili della chiesa antica*, I. *I concili greci*, *op. cit.*, pp. 278-279, che intende il canone come divieto di commettere aborto (mentre si parla di uccidere quelli che sono generati cioè τὰ γεννώμενα, dunque di infanticidio, oltre che di φθόρα ποιεῖν) e rivolto a donne più genericamente adultere. Su questo canone *cfr.* E. Nardi, *op. cit.*, pp. 496-500. Dell'Osso traduce τὰ γεννώμενα con l'espressione «i concepiti», mentre Nardi con «le creature»: Quest'ultimo osserva poi che il canone 21 di Ancira equipara l'aborto all'infanticidio, ma non all'omicidio volontario (del quale si occupa il canone 22) punito con la penitenza vitalizia.

¹⁵ Sull'assimilazione concepito/nato *cfr.* il recente volume di E. Bianchi, *Per un'indagine sul principio «conceptus pro nato habetur»*. (Fondamenti arcaici e classici), Milano, 2009.

¹⁶ *Didachè*, 2, 1-2, (W. Rordorf-A. Tuilier (eds.), *La doctrine des douze apôtres (Didachè)*, SCh 248, Paris, 1978, pp. 148-149). La datazione oscilla secondo le opinioni degli studiosi: alcuni ne collocano la composizione nella metà inoltrata del I secolo (50/60) altri nella metà del II (150). La *Didachè* è il più antico di un certo numero di scritti a carattere liturgico e disciplinare. *Cfr.* anche testo e traduzione della *Didachè* nella recente pubblicazione della Fondazione Lorenzo Valla: E. Prinzivalli-M. Simonetti (eds.), *Seguendo Gesù, I testi cristiani delle origini*, I, Milano, 2010.

¹⁷ I canoni cominciano a occuparsene probabilmente quando il *procurato aborto* da malcostume della società pagana, si presenta alla chiesa istituzionalizzata come problema della nuova società cristiana. *Cfr.* ancora E. Nardi, *op. cit.*, pp. 483-487, spec. n. 3, pp. 485-486, che osserva, tra l'altro, come all'epoca di Valentiniano, riducendosi la pratica abortiva, si fosse incrementata l'*expositio*.

¹⁸ Il trattatello di Gregorio sta in H. Hörner (ed.), *Gregorii Nysseni Opera*, III/2, Leiden, 1987, pp. 67-97. In parte tradotto e commentato in L. Pizzolato (ed.), *Morir giovani. Il pensiero antico di fronte allo scandalo della morte prematura*, Milano, 1996, pp. 116-141, si veda ivi l'ampia *Introduzione*, pp. 9-87. Sulla datazione e le circostanze della composizione di quest'operetta, *cfr.* J. Daniélou, «Le traité "Sur les enfants morts prématurément" de Grégoire de Nysse», *Vigilae Christianae* 20 (1966) pp. 159-182, che colloca l'opera nel 386 e G. Maturi, *Introduzione a Gregorio di Nissa, Paradiso precoce*, Roma, 2004, pp. 12 sgg., che la retrodata al 381.

que, solo indirettamente l'abbondono neonatale, mentre incentiva l'*aliena misericordia*¹⁹. Ancora nel 541, la *Novella* 153 di Giustiniano, sollecitata dal vescovo di Tessalonica Andrea, si occupa di garantire il diritto di libertà dell'esposto raccolto e sopravvissuto, contro le pretese di chi ha provveduto a salvarlo e allevarlo, ma non interviene in nessun modo sulla pratica dell'esposizione in quanto tale²⁰.

2. FONTI LETTERARIE

Differente appare, a una prima ricognizione, il quadro degli atteggiamenti espressi in altri testi, dove i Padri si esprimono senza ambiguità e dichiarano in modo chiaro il proprio rifiuto dell'esposizione, considerata pratica barbara da equiparare all'assassinio. La distanza tra i testi conciliari e la coeva produzione letteraria cristiana, trattati e omiletica in particolare, è riscontrabile su questa come su altre questioni. Equivale spesso alla consueta distanza tra prassi e teoria e dipende in parte, dal IV secolo in poi, anche dai nuovi equilibri instauratisi tra potere civile e autorità religiose. Le norme conciliari evitano di confliggere con i decreti imperiali dopo la cosiddetta svolta. Penso al diverso trattamento riservato all'usura da normativa ecclesiastica e letteratura cristiana: i canoni indirizzano a lungo il divieto solo al clero, mentre altrove Padri e vescovi lo estendono *erga omnes*. Laddove il pensiero cristiano si esprime elaborando e supportando le linee di principio di una spiritualità e di una moralità dettate dalla prospettiva spesso rivoluzionaria della nuova religione, le prese di posizione appaiono su molti fronti più libere, severe e definite²¹.

Dopo le generiche quanto perentorie prescrizioni morali espresse in forma quasi identica nella *Didachè* e nella *Lettera* dello Ps-Barnaba: «Tu non sopprimerai il figlio mediante aborto, nè gli procurerai la morte dopo la nascita»²², è nella letteratura apologetica che si trovano ripetute e più mirate condanne all'insegna del discutibile metodo di controllo sulle nascite consistente nell'abbondono neonatale. Nella sua prima *Apologia* scritta a Roma nel 153 Giustino, coniugando la critica alla legislazione vigente contro i cristiani e la confutazione delle più diffuse accuse

¹⁹ Sempre menzionata nei testi antichi a proposito di *expositio*, l'*aliena misericordia*, assume un ruolo centrale nelle vicende dell'abbondono neonatale, costituiva infatti l'unica possibilità di salvezza per la creatura la cui sopravvivenza era affidata esclusivamente alla buona sorte. Non a caso l'espressione suggerisce il titolo originale, *The Kindness of Strangers*, al poderoso volume, a suo tempo pionieristico in questo campo, di J. Boswell, *L'abbondono dei bambini in Europa occidentale*, trad. it. Milano, 1991 (ed. orig. 1988); sul titolo l'autore insiste brevemente nella *Prefazione*, p. 9.

²⁰ Cfr. *Novella* 153 (testo greco-latino, R. Shoell-G. Kroll (eds.), *Corpus Iuris Civilis*, III, *Novellae*, Bero- lini, 1954, pp. 728-729). La prima costituzione di Giustiniano sugli esposti, che si si data al 529 (CI 8, 51, 3), riguarda neonati di qualsiasi *status* e introduce una importante novità cancellando ogni loro vincolo sia rispetto a chi ha operato l'abbondono (di chiunque si tratti), sia rispetto al raccoglitore/educatore. Sulle costituzioni giu- stiniane in merito cfr. R. Barcellona, *op. cit.*, pp. 268-271.

²¹ Sulla normativa relativa all'usura e altre varie questioni di carattere economico, cfr. *Ibidem*, pp. 289-323.

²² Cfr. *Epist. Ps-Barnaba*, 19, 5, (R.A. Kraft (éd.), *Épître de Barnabé*, SCh 172, Paris, 1971, pp. 202-203): Οὐ φονεύσεις τέκνον ἐν φθορᾷ οὐδὲ πάλιν γεννηθὲν ἀνελεῖς. Solo con approssimazione si può datare quest'opera tra il regno di Nerva (96) e quello di Adriano (138).

di carattere popolare, trova spazio per ribadire l'avversità dei cristiani nei confronti dell'*expositio* e sottolineare la loro superiorità morale contro gli usi antichi:

Quanto a noi, lontani dal commettere alcun atto ingiusto o empio, consideriamo un crimine esporre i neonati: innanzitutto, perché vediamo che sono quasi tutti avviati alla prostituzione, e non solo le fanciulle, ma anche i giovinetti. E come gli antichi allevavano greggi di buoi o di capre o di pecore o di cavalli, così ora allevano ragazzi solo per destinarli a un uso vergognoso (*IApol.* 27).

Poco dopo spiega quale altra ragione tenga i cristiani lontani dall'abbandono degli infanti:

Inoltre, evitiamo che i neonati siano esposti, affinché non succeda che qualcuno degli esposti muoia, perché non raccolto, e noi diveniamo omicidi. D'altra parte, noi se ci sposiamo, lo facciamo per allevare i figli, se rifiutiamo il matrimonio osserveremo la perfetta castità (*IApol.* 29)²³.

Compaiono in questa sede alcuni argomenti che diventeranno topici nel rigetto dell'*expositio*: il rischio che i sopravvissuti vengano arruolati per svolgere il 'vergognoso' mestiere della prostituzione; la possibilità che l'esposto muoia trasformando l'artefice dell'abbandono in omicida; la finalità procreativa del matrimonio; la perfezione della scelta di castità. Non sul valore della vita e il rispetto dell'infanzia il carattere difensivo e propagandistico dello scritto porta l'autore a concentrare la sua riflessione e la sua abilità retorica, ma sulla distanza tra il nuovo modello di vita, strutturato sulla base di rigorosi e santi principi morali, e quello dei suoi detrattori. Una barriera è come elevata tra il *noi*, che segnala il forte senso di appartenenza a una categoria di esseri umani qualitativamente diversa, e tutti *gli altri*, così eticamente grossolani da non fare distinzione fra i propri figli e le bestie da allevamento. Con la stessa impostazione, nella parte finale della *Supplica per i cristiani*, indirizzata nel 177 a Marco Aurelio e Commodo, Atenagora imbastisce un accurato ragionamento per scagionare i cristiani dall'accusa di essere assassini, basato proprio sull'opposizione simmetrica di *voi* (pagani) a *noi* (cristiani). Dimostra così la coerenza cristiana contro l'insensatezza delle accuse e dei comportamenti di chi queste accuse lancia. Contrappone con logica stringente l'agire in nome della ragione, che guida le scelte cristiane, alla pretesa di assoggettare la stessa ragione (δουλεύοντες τῷ λόγῳ καὶ οὐ κρατοῦντες αὐτοῦ), arbitrario criterio che attribuisce tacitamente all'arroganza dei suoi avversari. Destituisce, dunque, di fondamento l'ingiuria con l'argomento dell'estraneità dei cristiani rispetto a ogni forma di violenza, ribadendo il loro rifiuto persino degli spettacoli cruenti e infine la repulsione per le pratiche abortive e l'assimilazione dell'*expositio* all'infanticidio:

²³ La traduzione in italiano è mia, come le successive. Il testo originale sta in C. Munier (éd.), *Apologie pour les chrétiens*, Sch 507, Paris 2006.

Chi potrebbe accusare di omicidio e di cannibalismo coloro che, come si sa bene, non tollerano nemmeno di vedere l'uccisione di un uomo, anche giustamente condannato? E chi di voi non ha grande considerazione delle gare dei gladiatori e delle lotte con le fiere, specialmente di quelle indette da voi? Noi, invece, considerando la vista dell'uccisione di un uomo quasi come ucciderlo, abbiamo rinunciato a simili spettacoli. Come, dunque, possiamo uccidere un uomo, noi che neppure assistiamo agli spettacoli per non contaminarci e macchiarci di un grave delitto? Come possiamo commettere omicidi noi che affermiamo che quante ricorrono a pratiche abortive commettono omicidio e dell'aborto renderanno conto a Dio? Non è possibile nello stesso tempo ritenere che è vivo l'essere che è nel ventre e che per questo Dio ne ha cura, e ucciderlo non appena è nato alla vita. Né è possibile esporre il neonato –essendo infanticidi coloro che lo spongono– o sopprimerlo quando è allevato; ma noi siamo in tutto e per tutto simili e uguali essendo sottomessi alla ragione e non comandando su di essa²⁴.

La condanna dell'abbandono neonatale fa parte della puntuale alternanza argomentativa di confutazione e restituzione delle accuse, abilmente condotta come in un immaginario dialogo evocato dalle numerose interrogative retoriche, anzi ne costituisce la chiusa come in una *climax*. Anche in quel testo giuntoci anonimo e privo di cronologia certa (inizio o fine II sec.), eppure considerato «l'apologia stilisticamente più pregevole e più elaborata, opera di autore ben più addentro nell'arte del bello scrivere che non gli altri apologisti»²⁵, la *Lettera a Diogneto*, e proprio in uno dei capitoli più densi, si trova espressa non la semplice condanna dell'*expositio* ma proprio l'incompatibilità, si direbbe ontologica, del popolo cristiano con la pratica dell'abbandono infantile. I cristiani non differiscono in nulla dagli altri uomini all'apparenza. È l'appartenenza alla nuova religione che li rende intimamente diversi, fa della loro esistenza qualcosa di assolutamente non riducibile ai noti schemi ancorati a parametri umani, e anzi della stessa vita capovolge e sconvolge il senso comune. All'interno di una serie incalzante di analogie e differenze, che tentano di rappresentare attraverso l'uso reiterato della retorica del paradosso l'essenza della condizione di cristiano, arriva come una sentenza l'affermazione: «Essi (i cristiani) si sposano come tutti, generano figli, ma non abbandonano i loro nati» (*Epist. Diogn.*, 35, 6)²⁶.

²⁴ Athen., *Suppl.* 35, 4-6 (B. Pouderon (éd.), *Supplique au sujet des Chrétiens*, SCh 379, Paris, 1992, pp. 69-209) i passi in questione alle pagine 202-205. Si esprime qui, tra l'altro, quella che diventerà la tradizionale avversione cristiana agli spettacoli pagani: ἀλλ' ἡμεῖς πλησίον εἶναι τὸ ἰδεῖν τὸ φονεόμενον τοῦ ἀποκτεῖναι νομίζοντες, ἀπηγορεύσαμεν τὰς τοιαύτας θέας. Πῶς οὖν οἱ μηδὲ ὀρῶντες ἵνα μὴ ἑαυτοῖς ἄγος καὶ μῖσος προστριψαίμεθα, φονεῖν δυνάμεθα.

²⁵ Un giudizio espresso più di quarant'anni fa che possiamo ancora confermare, cfr. M. Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina*, Milano, 1969, pp. 74-75.

²⁶ H.-I. Marrou (éd.), *A Diognète*, SCh 33, Paris, 1951, pp. 62-63: Γαμοῦσιν ὡς πάντες, τεκνογονοῦσιν· ἀλλ' οὐ ῥίπτουσιν τὰ γεννώμενα. Cfr. anche il commento dell'editore alle pp. 119-121. Notiamo come con τὰ γεννώμενα, si indichino chiaramente anche qui i figli appena nati, non i concepiti (cfr. supra il concilio di Ancira e la nota 12). L'originalità dell'argomentare dell'autore sta proprio nel porgere al suo lettore la specificità del cristianesimo non attraverso la descrizione dei culti particolari dei suoi misteri, ma attraverso il tentativo di raccontare la speciale spiritualità della nuova religione.

Anche l'apologetica latina offre esempi analoghi di rigetto nei confronti di quest'uso disumano. Tertulliano, alla fine del secondo secolo (197), rimandava ai pagani le solite accuse dirette ai cristiani, con la topica opposizione voi/noi dedicando alcuni passaggi ai temi dell'infanticidio, dell'aborto e dell'incesto sia nell'*Ad nationes* (*Ad nat.* 1,16, 9-11) che nell'*Apologeticum* (*Apol.* 9, 8), ricorrendo, fra l'altro, ai racconti mitologici relativi a Saturno divoratore dei propri figli o alla vicenda di Edipo, esposto sopravvissuto e incolpevolmente incestuoso:

Se c'è una differenza nel modo di uccidere, certo agite più crudelmente voi soffocandoli nell'acqua o esponendoli al freddo, alla fame, ai cani. Anche un adulto preferirebbe morire passato al ferro. Quanto a noi, poiché l'omicidio ci è interdetto una volta per tutte, non ci è dato eliminare neanche la creatura concepita nel grembo, mentre ancora il sangue fluisce a formare l'uomo. È un omicidio affrettato impedire la nascita, né importa se si recida una vita nata, o la si distrugga sul nascere. È uomo chi sta per diventarlo; anche ogni frutto è già nel seme²⁷.

Poco dopo paventa l'ipotesi che il bambino sopravvissuto all'esposizione raccolto da estranei finisca inconsapevolmente coinvolto in rapporti incestuosi. Ribadisce con sferzante tono polemico in entrambe le opere l'equiparazione fra omicidio e aborto, e di nuovo nel *De exhortatione castitatis* (*Exhort.*12) afferma perentoriamente, con l'aspra intransigenza che gli è propria: «ai cristiani non è lecito uccidere né il nato né il nascituro». Simile atteggiamento si ritrova nell'*Octavius* del contemporaneo Minucio Felice. Ancora una volta si restituiscono al mittente le imputazioni contro i cristiani, mostrandone tutta l'infondatezza²⁸. Certe crudeltà –insiste lo scrittore– possono essere immaginate solo da chi sia in grado di macchiarsene, e non può destare meraviglia la barbarie di un popolo che trae esempio da un dio come Saturno:

Io vorrei piuttosto rivolgermi a chi afferma o crede che la nostra iniziazione avvenga con la morte e col sangue di un bambino. Credi tu possibile che un corpo così fragile, così piccolino abbia un tale destino di sangue? Che qualcuno possa trucidare, versare, bere quel giovane sangue di un neonato, che a stento è un uomo? Nessun può crederlo, se non chi ne fosse capace. Infatti, siete voi che io vedo esporre alle fiere e agli uccelli di rapina i figli che avete procreato oppure eliminarli dopo averli strangolati, con un miserevole genere di morte; vi sono anche donne le quali, bevendo

²⁷ Tert., *Apol.* 9, 7-8, (E. Dekkers (ed.), CChL 1/1, Turnholt, 1954, pp. 102-103): *Si quid et de necis genere differt, utique crudelius in aqua spiritum torquetis aut frigori et fami et canibus exponitis; ferro enim mori aetas quoque maior optaverit. Nobis vero homicidio semel interdicto etiam conceptum utero, dum adhuc sanguis in hominem delibatur, dissolvere non licet. Homicidii festinatio est prohibere nasci, nec refert, natam quis eripiat animam an nascentem disturbet. Homo est et qui est futurus; etiam fructus omnis iam in semine est.*

²⁸ Tertulliano e Minucio attraverso il procedimento retorico ricordato –enunciare le accuse rivolte ai cristiani per ritorcerle contro i pagani– descrivono sacrifici umani praticati in Africa in epoca imperiale e crudeli riti di iniziazione, la cui storicità non risulta altrimenti attestata; sulla testimonianza di questi autori cfr. A. Rousselle, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana*, trad. it. Roma-Bari, 1985 (ed. orig. 1983), il capitolo intitolato «La salvezza dell'impubere: infanticidio sacrificale e castrazione», alle pp. 107-127.

dei medicinali, distruggono nelle loro viscere l'inizio del futuro uomo e commettono parricidio prima di partorire. E tutto questo certamente proviene dall'esempio dei vostri dei. Saturno infatti non esponeva i suoi figli, ma li divorava²⁹.

Se il tema si ripresenta puntualmente, variamente declinato dai singoli autori, tra le trame retoriche delle tessiture apologetiche o parenetiche, la questione appare come anello funzionale di una lunga catena di argomenti atti alla difesa del cristianesimo e alla dimostrazione della superiorità del nuovo modello di vita su quello pagano, non proprio come grave punto dolente, degno di una trattazione autonoma e mirata.

Considerazioni simili prendono corpo poco dopo nelle opere degli alessandrini come Clemente o Origene. Nel secondo libro degli *Stromata* una chiara reprimenda è indirizzata a quanti espongono la propria prole, esito di sconsiderata lascivia:

È permesso nutrirsi della carne dei capretti e degli agnelli, e questa è forse una giustificazione per chi separa il piccolo da chi lo ha generato. Ma l'esposizione del bambino quale ragione ha? Sarebbe meglio, invero, fin dall'inizio, nemmeno sposarsi per chi non aspira a generare bambini, piuttosto che diventare omicida di bambini per l'intemperanza della lussuria (*Strom.* 2, 93,1)³⁰.

Il cenno va letto all'interno della riflessione di Clemente su matrimonio e verginità, per cui se l'eccellenza di quest'ultima non sottrae dignità alla scelta coniugale, questa dignità, per converso, sembrerebbe in gran parte delegata all'attività procreativa, irrinunciabile corollario del matrimonio cristiano. Ancora Clemente nelle *Egloghe profetiche* (*Egl. proph.* 41, 1 e 48, 1-2) si mostra sensibile circa la sorte dei bambini morti precocemente e servendosi ripetutamente dell'*Apocalisse di Pietro*³¹, riutilizza il motivo dei bambini abbandonati che si fanno accusatori e punitori dei loro snaturati genitori, sprizzando fuoco e cercando di trafiggere loro gli occhi. La punizione dei genitori colpevoli affidata agli stessi figli è rinviata nell'Aldilà, come se facesse parte delle competenze divine, e non spettasse anche agli uomini esercitare un con-

²⁹ Min. Fel., *Oct.* 30, B. Kytzler (ed.), *Stutgardiae-Lipsiae*, 1992, p. 29: *Illum iam velim convenire, qui initiari nos dicit aut credit de caede infantis et sanguine. Putas posse fieri, ut tam molle, tam parvulum corpus fata vulnerum capiat? ut quisquis illum rudem sanguinem novelli et vixdum hominis caedat fundat exhaustat? Nemo potest credere nisi qui possit audere. Vos enim video procreatos filios nunc feris et avibus exponere, nunc adstrangulatos misero mortis genere elidere; sunt quae in ipsis visceribus medicaminibus et potis originem futuri hominis extinguant et parricidium faciant, antequam pariant. Et haec utique de deorum vestrorum disciplina descendunt. Nam Saturnus filios suos non exponuit, sed voravit. Cfr. anche M. Pellegrino-P. Siniscalco-M. Rizzi (eds.), *Marco Minucio Felice, Ottavio*, Torino, 2000.*

³⁰ Clem., *Strom.* 2, 93,1, in Sch 38, P.-T. Camelot-C. Mondésert (éd.), Paris, 1954, pp. 104-105: Ἐρίφων μὲν γὰρ καὶ ἀρνῶν ἐμφορεῖσθαι ἐπιτέτραπται, καὶ τις ἴσως ἀπολογία τῷ διαζεύξαντι τῆς τεκούσης τὸ ἔκγονον· ἡ δὲ τοῦ παιδίου ἐκθεσις τίνα τὴν αἰτίαν ἔχει; Ἐχρῆν γὰρ μὴδὲ τὴν ἀρχὴν γῆμαι τῷ μὴδὲ παιδοποιεῖσθαι γλιχομέω ἢ δι' ἡδονῆς ἀκρασίαν παιδοκτόνον γεγόνεαι.

³¹ Opera giudeocristiana del II secolo, considerata all'epoca da Clemente canonica, classifica gli esposti al primo posto fra le tre categorie di morti bambini, seguono gli abortiti e i prematuri che hanno subito violenza. Cfr. L. Pizzolato, *op. cit.*, pp. 55-58 e anche P. Gray, «Abortion, Infanticide, and the Social Rhetoric of the Apocalypse of Peter», *Journal of Early Christian Studies* 9 (2001), pp. 313-337.

trollo e formulare modi di espiazione e pene da scontare nell'Aldiqua. Alla piaga dell'abbandono Clemente oppone il rimedio radicale della continenza, quanto alle vittime di quest'uso 'barbaro' la sua attenzione è assorbita dal destino ultramondano che attende gli esposti non sopravvissuti, tema che in realtà pertiene a un'altra area delle speculazioni patristiche. La condanna dell'abbandono conserva uno spazio esiguo, come schiacciato da altre questioni.

Nel *Contro Celso*, unico scritto apologetico della sua ricca produzione, redatto su sollecitazione dell'amico Ambrogio a metà circa del III secolo – siamo alla vigilia della prima persecuzione sistematica promossa da Decio – Origene, mentre confuta sistematicamente le argomentazioni che l'intellettuale pagano aveva elaborato circa settanta anni prima, puntualizza il senso cristiano dello stare al mondo. Scioglie le contraddizioni rilevate da Celso a proposito dei culti e dei doveri sociali e familiari che toccherebbero anche ai cristiani, e le ritorce abilmente contro l'ideale interlocutore. Così ha modo di ricordare che Dio ha lasciato libera scelta, e offerto la possibilità di sposarsi agli uomini inadatti ad accogliere lo stile più perfetto di vita, che si configura come la condizione virginale, per allevare interamente la loro prole (τὰ γεννώμενα πάντως τρέφειν) e non per togliere di mezzo i figli che la provvidenza ha concesso loro (μὴ ἀναιρεῖν τὰ ὑπὸ τῆς προνοίας διδόμενα τέκνα)³².

Sul fronte occidentale si leggono in Lattanzio alcuni cenni al tema dell'abbandono neonatale nei libri V e VI delle *Institutiones divinae*, dove con maggiore insistenza ed efficacia il retore africano si dedica a concetti di carattere morale e sociale, spesso nei toni dell'apologia. In aperta polemica contro i costumi dei pagani Lattanzio ricorda l'immorale leggerezza con la quale *quelli* esercitano la pirateria, l'aggressione, l'uccisione di mogli o mariti, praticano il soffocamento dei neonati o, aggiunge, nel migliore dei casi (*si nimium pii fuerint*) il loro abbandono. A effetto usa l'arma retorica di una pungente ironia, alludendo con l'aggettivo *pious* alla falsa *pietas* della falsa *religio*, e dunque ancora una volta alla incolmabile distanza fra *noi* e *loro*:

Infatti non fra i nostri ma fra i loro si trovano sempre quelli che infestano le strade armati, fanno scorrerie piratesche nei mari, e se non possono infierire apertamente, di nascosto preparano veleni, uccidono le mogli per godersi la dote, o i mariti per sposare gli amanti, strangolano i propri figli o se si fanno troppi scrupoli religiosi si limitano a esporli³³.

E ancora poco oltre ritorna sul tema, mentre si dilunga sui vizi legati ai cinque sensi e sulla lussuria. Lattanzio consiglia la castità a chi non sia in condizioni di allevare i propri figli, paventa il rischio dell'incesto, determinato dal grande numero di

³² Orig., *C. Celsum* 8, 55, 15 (M. Borret (éd.), SCh 150, Paris, 1969, pp. 298-301).

³³ Latt., *Inst. Div.* 5, 9, 15 (P. Monat (éd.), SCh 204, Paris, 1973, pp. 172-173): *Non enim de nostro, sed ex illorum numero semper existunt qui vias obsideant armati, maria praedentur, vel, si palam grassari non licuit, venena clam temperent, qui uxores necent ut dotes earum lucrentur; aut maritos ut adulteris nubant, qui natos ex se pueros aut strangulent aut, si nimium pii fuerint, exponant.*

esposti salvati per essere ridotti in schiavitù o destinati ai postriboli, e non tralascia il ricordo di Edipo e Saturno. Ma, superando l'usata opposizione cristiani/pagani, Lattanzio in questo passaggio allarga le sue considerazioni morali a tutto il genere umano e lo distingue nell'uso dei sensi dal genere animale. Gli animali conoscono una sola *voluptas* quella connessa alla riproduzione, e anche per il resto usano i sensi *ad naturae suae necessitatem*, gli uomini invece la provvidenza ha dotato di una *voluptas infinita* «incline ai vizi» che solo l'esercizio della virtù può contrastare e vincere³⁴. Non è messa ancora in discussione la superiorità della genia umana, ma se ne evidenzia la prerogativa dell'attitudine al vizio.

Stesso genere di condanna si riscontra ancora, a IV secolo inoltrato, nella produzione omiletica di Ambrogio. Il vescovo di Milano mentre depreca i costumi dei contemporanei all'interno della sua predicazione quaresimale sui giorni della creazione, paragona per contrasto la sollecitudine di certe specie di uccelli e degli animali in genere, nella cura della propria prole, alla diffusa trascuratezza del genere umano. Denuncia i ricchi che si liberano dei figli per non dividere i patrimoni, le signore che smettono presto di allattare e più sono facoltose più si infastidiscono a farlo, ma anche gli indigenti che espongono e misconoscono i propri infanti. Fra gli uccelli –continua– vi sono specie che allevano perfino i piccoli degli altri, mentre con inaudita crudeltà *noi* siamo capaci di rifiutare quelli che riconosciamo come nostri³⁵. La condanna per l'uso ignominioso si ripropone, dunque, in modo abbastanza ripetitivo, ma stavolta non si tratta di misurare il divario morale tra pagani e cristiani: l'aspra reprimenda si rivolge a tutti i fedeli raccolti in ascolto dell'omelia, alle madri di ogni cetto sociale che non vengono nemmeno chiamate tali, ma *feminae nostri generis* per distinguerle dalle femmine degli animali. Il paragone per opposizione è costruito sul confronto dicotomico e paradossale con il mondo 'bestiale', che pur rispondendo a impulsi naturali/istintuali fornisce esempi più umani degli umani nella gestione dei propri cuccioli, fino alla formulazione di un'iperbole: «Imparino gli uomini ad amare i figli dal modo e dall'affezione delle cornacchie»³⁶. Il confine è tracciato fra chi agisce secondo natura e chi ha invece sovvertito e come violato quell'ordine nella natura inscritto, e l'uomo è indicato come unico responsabile di una vera e propria catastrofe naturale connessa intrinsecamente alla caduta morale: «Chi se non l'uomo ha insegnato ad abbandonare i figli? Chi ha escogitato leggi patrie così disumane? Chi nel consorzio fraterno della natura ha reso impari i fratelli?»³⁷.

³⁴ Latt., *Inst. Div.* 6, 20 (S. Brandt-G. Laubann (eds.), CSEL 19/1, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1890, pp. 555-561): *Ceterae animantes praeter unam voluptatem, quae ad generandum pertinet, nullam sentiunt. Utuntur ergo sensibus ad naturae suae necessitatem [...] Homini vero sollertissimi artificis providentia dedit voluptatem infinitam et in vitium cadentem, quia proposuit ei virtutem, quae cum voluptate semper tamquam cum domestico hoste pugnaret.*

³⁵ Ambr., *Exam.* 5, 18, 61 (C. Schenkl (ed.), CSEL 32/1, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1897, p. 187): *Nos vero inmiti crudelitate proicimus. Aquila vero si proicit, non quasi suum proicit, sed quasi degenerem non recognoscit: nos, quod peius est, quos nostros recognoscimus abdicamus.*

³⁶ Ambr., *Exam.* 5, 18, 58 (CSEL 32/1, p. 184): *Discant homines amare filios ex usu pietate cornicum.*

³⁷ *Ibid.*: *Quis docuit nisi homo filios abdicari? Quis reperit tam inmitia patrum iura? Quis inter naturae fraterna consortia fratres in pares fecit?*

L'argomentare incalzante che le interrogative retoriche contribuiscono a dotare di forza espressiva, evoca la sensazione di una preoccupazione concreta per una generale crisi morale che ci porta alla memoria la consumata invocazione ciceroniana: *O tempora o mores!* Nella predica di Ambrogio la noncuranza nei confronti dei figli ne è solo una componente.

Anche fra le pagine di Agostino figura il fenomeno dell'esposizione e la relativa condanna, ma ancora una volta la questione è affrontata come corollario di temi che appaiono più centrali e pressanti. È, infatti, a proposito del matrimonio e delle sue finalità che il vescovo di Ippona indugia brevemente sulla turpe pratica dell'abbandono neonatale, conseguenza, a suo parere, della dissolutezza di quei coniugi che sarebbe meglio chiamare adulteri, poiché alla lussuria e non alla procreazione si dedicano:

Coloro, infatti, che così si comportano, benché continuino a chiamarsi sposi, in realtà non lo sono e non conservano l'autenticità del matrimonio, ma si fanno schermo dell'onestà di questo nome per coprire la loro nefandezza. Si scoprono però, quando giungono a esporre i figli che nascono indesiderati. Detestano di allevare e tenere presso di sé i figli che temevano di generare. Quando, dunque, l'oscura iniquità incrudelisce contro quei figli che ha generato contro voglia, è resa manifesta da una palese iniquità e la segreta nefandezza viene messa a nudo da una conclamata crudeltà. Talvolta, questa voluttuosa malvagità o se vuoi questa malvagia voluttà si spinge fino al punto di ricorrere a veleni contraccettivi e, in caso di insuccesso, fino ad uccidere in qualche modo nell'utero i feti concepiti e a espellerli, nel desiderio che il proprio figlio perisca prima di vivere oppure, nel caso che già visse nell'utero, che egli sia ucciso prima di nascere. Non c'è dubbio: se sono tutti e due di questo genere, essi non sono sposi; e se si comportarono così fin dal principio, non sono uniti dal matrimonio ma dalla lussuria. Se poi non sono tutti e due a comportarsi così, io oserei dire che o lei è in un certo senso la prostituta del marito o lui è l'adultero della moglie³⁸.

Esposizione, contraccettivi e aborto sono, nel quadro dipinto da Agostino, l'esito manifesto di un matrimonio vissuto fuori dai precetti cristiani. In particolare i coniugi che espongono i propri nati tradiscono la perversa natura della loro unione con un gesto plateale, che li inchioda pubblicamente alla loro condizione di autentici adul-

³⁸ Aug., *De nupt. et concup.* 1, 15,17 (C.F. Urba-I. Zycha (edd.), CSEL 42, Pragae-Vindobonae-Lipsiae, 1902, pp. 207-319): *Nam qui hoc faciunt quamvis vocentur coniuges, non sunt nec ullam nuptiarum retinent veritatem, sed honestum nomen velandae turpitudini obtendunt. Produntur autem quando eo usque progrediuntur, ut exponant filios, qui nascuntur invitis. Oderunt enim nutrire vel habere, quos gignere metuebant. Itaque cum in suos saevit, quos nolens genuit tenebrosa iniquitas, clara iniquitate in lucem promitur et occulta turpitudine manifesta crudelitate convincitur. Aliquando eo usque pervenit haec libidinosa crudelitas vel libido crudelis, ut etiam sterilitatis venena procuret et si nihil valuerit, conceptos fetus aliquo modo intra viscera extinguat ac fundat, volendo suam prolem prius interire quam vivere, aut si in utero iam vivebat, occidi ante quam nasci. Prorsus si ambo tales sunt, coniuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si autem non ambo sunt tales, audeo dicere: aut illa est quodam modo mariti meretrix aut ille adulter uxoris.*

teri, sposi solo nominalmente. L'esposizione, che pure si configura come una indiscussa crudeltà, è chiamata in causa soprattutto come azione che non può sottrarsi alla *pubblicità*, diversamente dall'aborto e forse anche dall'infanticidio, destinati a essere noti con molto minore probabilità. Questo dettaglio, che per un verso accomuna la posizione di Agostino all'atteggiamento diffuso presso gli scrittori cristiani, quello cioè di una preoccupazione piuttosto marginale per il problema e di un utilizzo che direi retorico/funzionale dell'abbandono, dice qualcosa anche sul ruolo di questa pratica negli assetti delle civiltà antiche. L'abbandono non si svolgeva normalmente in segreto (vi erano luoghi eletti all'uopo come la nota colonna *lactaria* nell'Urbe), non aveva cioè lo scopo di un infanticidio dissimulato o rinviato. Era per certi aspetti una consuetudine strutturale agli equilibri demografici, un ingranaggio del sistema sociale poiché consentiva di assumersi il carico dei figli altrui a chi non ne aveva avuti di propri.

Nel breve percorso proposto, costruito sulla selezione di alcune delle testimonianze più significative, si descrive un interessante tracciato dell'atteggiamento dei cristiani nei confronti del fenomeno dell'*expositio*. Assemblati e letti insieme questi riferimenti sull'argomento sembrerebbero confermare l'idea più diffusa di una compatta e forte presa di posizione al riguardo, che però si stempera ricollocando ciascun passo all'interno dell'opera dalla quale è tratto, dentro l'ambiente dal quale è scaturito e di fronte al pubblico per il quale è stato pensato e scritto dai rispettivi autori³⁹. Il discorso unitario e coerente che gli autori ricordati compongono accostati gli uni agli altri, così si frammenta, appare meno efficace e persino ripetitivo nella riproposizione di *topoi* retorici, come l'opposizione tra due modelli dicotomici e l'allusione gnomica a figure del mondo classico quali Saturno o Edipo. Mentre il ricorso frequente e minaccioso all'argomento dell'incesto involontario, come si fosse trattato di un esito quanto meno probabile dell'abbandono di un figlio appena nato, ottiene l'effetto di uno spostamento e persino di uno straniamento rispetto a quella che doveva verosimilmente essere la realtà dei fatti e l'entità del problema. Il rischio di violazione del tabù dell'incesto, benché solo prospettato come deterrente, assorbe l'attenzione lasciando ai margini la condanna dell'*expositio* e cancellando come problema morale la frequentazione del lupanare. La tutela dell'infanzia non trova vero spazio in questi contesti ma piuttosto uno spazio che si può definire *retorico*, poiché investe il problema in modo obliquo, servendosene si direbbe *a effetto* non per affrontarlo direttamente. Del resto a una attenta considerazione dei riferimenti all'aborto o all'infanticidio, ci si accorge che anch'essi riguardano sempre i responsabili e molto meno le vittime. Quanti subiscono la violenza esiziale di queste pratiche sono considerati su un piano problematico/speculativo diverso: solo in quanto anime nell'Aldilà (*Apocalisse di Pietro*, *Egloghe profetiche* di Clemente, *Sulle morti premature* di Gregorio di Nissa).

³⁹ Cfr. in merito alla lettura dei testi a sfondo religioso (e non) secondo una interpretazione per così dire 'sociale' della retorica: A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Berkeley, 1991; e più recentemente D.B. Gowler, «Socio-Rhetorical Interpretation: Textures of a Text and its Reception», *Journal for the Study of the New Testament* 33 (2010), pp. 191-206, con ricca bibliografia.

In altri termini sembra che presso i primi autori cristiani la triste pratica sia menzionata in modo periferico e poco pregnante dentro opere impegnate principalmente a difendere i cristiani dalle accuse denigratorie e diffamatorie di partecipazione a cene tiestee e frequentazioni promiscue, quelle che i detrattori pagani usualmente indirizzavano ai seguaci della nuova religione. Ma anche più tardi, mentre cominciano ad attecchire e a diffondersi le nuove istanze spirituali, la questione dei neonati abbandonati conserva una collocazione abbastanza marginale in mezzo alle argomentazioni che esortavano all'ascesi l'intera società e finisce con il configurarsi, ancora una volta, come tassello di un quadro molto più articolato. Si situa cioè all'interno del processo di elaborazione di quella che a lungo sarebbe rimasta una porzione importante della morale cristiana in merito a matrimonio e a sessualità.

3. INFANZIA RIMOSSA

L'asciutta e scarna prosa delle norme conciliari, lontana dalla retorica in senso stretto e lato, intenta a dare con formule spesso ripetitive indicazioni imperative e cogenti, a dettare comportamenti e sanzioni – si direbbe a *sorvegliare e punire* – piuttosto che a difendere, esortare o persuadere con l'ausilio del *bello stile* secondo l'uso di raffinate tecniche espressive, ci parla della realtà delle cose, ma anche dello spirito del tempo, in modo più schietto e diretto della letteratura. Quest'ultima istaura, infatti, con il pubblico dei suoi uditori e lettori una relazione più elaborata e complessa, in qualche modo più dialogica e reciproca in cui i destinatari hanno un ruolo interattivo, non esclusivamente ricettivo, poiché a loro volta determinano e modellano le parole di chi intende con essi comunicare. Tra le pagine degli scrittori cristiani, dove i contenuti sono filtrati dalle forme dell'arte molto più di quanto l'alba del cristianesimo lasciasse immaginare, realtà storica e spirito del tempo si manifestano altrimenti, pur restando immutati. L'obbedienza alle consolidate regole e ai *topoi* della retorica si rivela, da questo punto di vista, utile strumento integrativo per misurare la distanza tra queste diverse tipologie di testi, il loro precipuo modo di mettere in campo problemi analoghi o medesimi.

L'orientamento critico che gli intellettuali cristiani manifestano in relazione al tema dell'infanzia, con le rispettive prese di posizione e la riproposizione variamente declinata di argomentazioni e luoghi comuni, considerato in questa prospettiva, non sembra ancora rivestire i caratteri di una specificità cristiana dell'approccio. Non modifica l'immagine emergente dalla produzione normativa e non appare nemmeno particolarmente originale a confronto con il pensiero espresso da alcuni stoici romani, le cui posizioni hanno notoriamente fornito importante linfa speculativa al processo di elaborazione delle dottrine e della morale cristiane. Sul piano della condanna retorica/teorica è possibile individuare, anche in tema di bambini e abbandono, notevoli punti di convergenza tra le posizioni assunte dai rappresentanti ufficiali del cristianesimo e quelle di certi esponenti della cultura pagana (Epitteto, I sec. d.C.; Ierocle, neostoico contemporaneo più giovane di Epitteto vissuto tra I e II sec.; Musonio Rufo, maestro di

Epitteto a Roma)⁴⁰. Ma l'elemento di continuità più appariscente che colloca nella medesima congerie culturale e psicologica gli intellettuali di entrambi i fronti, e spiega il tempo che ancora trascorrerà prima di una più adeguata considerazione del problema, risiede – a mio avviso – in una assai modesta considerazione per l'età dell'infanzia, e persino in una vera e propria svalutazione che dall'antichità si protrae nel medioevo.

Se nessuno dei testi e degli autori considerati riconosce ai bambini il diritto a occupare un posto nella famiglia nella quale sono nati, anzi neanche pone questo diritto come problema, le ragioni più profonde si radicano soprattutto nell'aura del tutto mortificante e svilente che durante l'antichità avvolgeva i primi momenti di vita dell'uomo, cui si attribuiva dignità umana solo parecchi anni dopo la nascita. La piaga dell'abbandono e la sua mancata effettiva condanna si comprendono a partire dall'atteggiamento misto di disinteresse e censura, condiviso e teoricamente sostenuto tanto dalle tradizioni pagano-classiche che da quelle giudeo-cristiane, discendente in parte dalla radicata assimilazione dell'infanzia a uno stadio di umanità incompleta, in parte leggibile come reazione auto-protettiva di fronte all'altissima mortalità neonatale e infantile, fenomeno di assai lunga durata nella storia dell'umanità.

Lo stesso vocabolo latino *in-fans* definisce un *non ancora*, descrivendo il bambino per sottrazione come colui che non sa parlare, in quanto immaturo fisicamente (si riteneva che lo sviluppo della dentizione fosse *condicio sine qua non* per articolare il linguaggio) e intellettualmente (cioè non ancora in grado di formulare e disciplinare razionalmente i pensieri). Nel quadro dell'antropologia cristiana l'età infantile/puerile è un segmento di vita deplorabile anche per la connaturata mancanza di controllo, donde proviene una spontanea attitudine ai vizi. Per Agostino questa triplice debolezza, fisica intellettuale e morale, ha le sue radici nel peccato originale, testimonia l'*infirmis* del genere umano, la precoce corruzione dell'anima. La sua stessa infanzia è descritta nelle *Confessioni* come un coacervo di istinti e atteggiamenti esecrandi, ricordati con imbarazzo e vergogna, tanto da indurlo a una vera e propria operazione di rimozione: *ecce infanzia mea olim mortua est et ego vivo*⁴¹. Come esseri incapaci di distinguere la destra dalla sinistra quanto il bene dal male⁴², come presenze soprattutto faticose e impegnative, appaiono i bambini nell'epistolario di Gerolamo, dove l'esortazione alla verginità si giova del richiamo, destinato a diventare ricorrente, alla penosa condizione di puerpera e madre⁴³.

⁴⁰ Sul confronto fra pensatori pagani e cristiani, cfr. I. Ramelli, «Transformations of The Household and Marriage Theory between Neo Stoicism, Middle-Platonism, and Early Christianity», *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 100 (2008) pp. 369-396; *Ead.*, «Il matrimonio cristiano in Clemente di Alessandria: un confronto con la legislazione romana e gli Stoici romani», *Il matrimonio dei cristiani: esegesi biblica e diritto romano*. XXXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma, 2009, pp. 351-371.

⁴¹ August., *Conf.* 1, 6 (L. Verheijen (ed.), *Confessionum libri XIII*, CChL 27, Turnholt, 1981). Cfr. anche A. Solignac-E. Théhorel-G. Bouissou (eds.), *Les Confessions*, BA 13-14, Paris 1992².

⁴² In riferimento al neonato Gerolamo si esprime così: *iuxta sententiam domini ignorat dexteram aut sinistram, id est boni ac mali differentiam*; cfr. Hier., *Epist.* 107, 6 (I. Hilberg (ed.), CSEL 55 (*Epistulae LXXI-CXX*), Vindobonae 1996 (*editio altera supplementis aucta*), p. 297).

⁴³ Fra i fastidi delle nozze Gerolamo annovera la gravidanza e poi il pianto del bambino: *quomodo uterus intumescat, infans vagiat*; cfr. Hier., *Epist.* 22, 2. Ancora in *Epist.* 54, 4, Gerolamo insiste sulle angustie del matrimonio e sulle scarse soddisfazioni che i figli riservano.

Una interessante accentuazione di questa concezione negativa di gravidanza e maternità troviamo, alla fine del VI secolo, nel carne *De virginitate* che Venanzio Fortunato dedica ad Agnese nel 576, in occasione della sua consacrazione quale badessa del monastero di Poitiers. Qui la gestazione è rappresentata come un processo deformante e vergognoso, ai limiti del grottesco, come una malattia che aggredisce le membra, rendendole tumefatte e dolenti, e avvilisce profondamente anche lo spirito. Fra i possibili esiti di questi patimenti, come in un crescendo di catastrofi, non è nemmeno contemplato il lieto evento. Le alternative si riducono alla nascita di una creatura senza vita o, circostanza anche peggiore, alla morte in tenera età del bambino ancora lattante: per suo danno sopravvissuto al trauma del venire al mondo: *aetas ad damnum crevit adulta suum*⁴⁴. Venanzio, che della retorica si serve anche per realizzare quadri di un *iperrealismo brutale* secondo un gusto evocante cupe atmosfere gotiche⁴⁵, coniuga l'esaltazione della verginità non tanto con gli ormai topici fastidi del matrimonio e della maternità, ma con i rischi e i pericoli intrinseci all'esperienza della procreazione, mortalità perinatale inclusa. Per quanto l'enfaticizzazione negativa sia funzionale all'esaltazione dello stato virginal/continente, lo scenario cupo di patologia e morte rappresentato richiama inquietanti timori, che trovavano facile riscontro nella realtà vissuta dai suoi contemporanei e dalle sue contemporanee, che erano sperimentati a tutti i livelli sociali e che perciò costituivano, si direbbe, aree dell'immaginario collettivo particolarmente sensibili⁴⁶.

Nascita e infanzia sembrano quasi argomenti tabù anche nelle *Scritture*. Nel *Nuovo Testamento*, il mondo dei bambini entra appena più abbondantemente, ma occupa spazi che restano soprattutto simbolici e la cui eccezionalità è sempre evidenziata. Persino l'infanzia di Gesù, nemmeno menzionata nei *Vangeli* di Marco e Giovanni, trova adeguata considerazione solo nei cosiddetti *Vangeli dell'infanzia*, elaborati a partire dal IV secolo proprio per sopperire alle lacune lasciate dai testi sacri⁴⁷. Nella letteratura cristiana la riabilitazione della condizione infantile è resa possibile solo dalla straordinarietà del soggetto in argomento, qualora si tratti cioè dell'infanzia di un santo o di un santo-bambino. Questo stadio dell'esistenza infermo e reietto guadagna così una

⁴⁴ *De virginitate*, *car.* 8, 3, v. 358 (S. Brazzano, (ed.), *Venanzio Fortunato, Opere/1*, CSEA 8/1, Aquileia, 2001, pp. 444-445).

⁴⁵ Cfr. R. Barcellona, *Il corpo di Radegonda tra eros e martirio nella scrittura di Venanzio Fortunato, Il corpo e l'esperienza religiosa*, G. Ruggieri (ed.), «Quaderni di Synaxis» 30, 2013, pp. 107-123.

⁴⁶ Sui rischi legati alla gravidanza e al parto per le donne antiche e sull'alta mortalità perinatale, si veda il denso saggio di A. Rousselle, *La politica dei corpi: tra procreazione e continenza a Roma*, G. Duby-M. Perrot (eds.), *Storia delle donne in Occidente. L'Antichità*, Roma-Bari 1990, pp. 317-372. Sulla situazione dell'infanzia all'epoca di Venanzio, con ampi riferimenti in merito alle cause di malattie e decessi precoci, cfr. C. Urso, «Infanzia negata e infanzia custodita nel Medioevo: la testimonianza di Gregorio di Tours», *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione* 1 (2002) pp. 199-229.

⁴⁷ Cfr. L. Moraldi, *Nascita e infanzia di Gesù nei più antichi codici cristiani*, Milano, 1989. Raccontare i primi anni di vita di Gesù è lo scopo di una serie di *Vangeli* detti 'apocrifi' dell'infanzia, dove il gusto del fantasioso/straordinario trasforma Gesù Bambino «in un onnipotente e stravagante monello, dai tratti addirittura crudeli» (E. Giannarelli, «Infanzia e santità: un problema della biografia cristiana antica», A. Benvenuti Papi-E. Giannarelli, (eds.), *Bambini santi. Rappresentazioni dell'infanzia e modelli agiografici*, Torino, 1991, pp. 25-58). Anche qui l'infanzia è, in definitiva, immaginata in modo alterato e deformante: suoi tratti principali sono il dispetto, il capriccio, l'arbitrio della prepotenza.

nuova visibilità, ma a costo di tradire e perdere i suoi tratti identificativi, passando cioè –secondo una felice definizione– attraverso la «trasformazione nell'opposto»⁴⁸. La marginalità del mondo dei bambini, o meglio ancora la mancata concettualizzazione dell'infanzia come mondo separato, riconosciuto come categoria autonoma e non come semplice età di transizione, si protrarrà a lungo, almeno per tutto il medioevo, e condizionerà in modo significativo anche l'interesse storiografico. La nascita o l'invenzione dell'infanzia come figura sociale e come oggetto di indagine scientifica si registra tardivamente rispetto ad altri settori o ambiti sociali e indicativamente come inchiesta sull'assenza⁴⁹.

⁴⁸ La letteratura agiografica conosce bene il cosiddetto *puer senex* o *maior sua aetate*. Cfr. E. Giannarelli, «Il paidariogéron nella biografia cristiana antica», *Prometheus* 14 (1988) pp. 279-284; Ead., «Sogni e visioni dell'infanzia», *Augustinianum* 29, (1989) pp. 213-235; Ead., *op. cit.*, 1991, pp. 25-58. La *trasformazione nell'opposto* riguarda, come la Giannarelli puntualizza e dimostra ampiamente, le due categorie tradizionalmente catalogate come «*infirmi* per eccellenza», *mulieres* e *pueri*, con l'esito per le prime di diventare donne virili.

⁴⁹ Per una riflessione sul problema dell'infanzia come categoria non-storica (e relativa bibliografia), cfr. A. Giallongo, *Il bambino medievale*, Bari, 1997 (nuova edizione, con postfazione), sp. cap. 1: «Tempo e tempi dell'infanzia», pp. 7-39 e la postfazione «Per una storia a misura d'infanzia», pp. 295-316. Cfr. anche il saggio introduttivo di A. Benvenuti Papi-E. Giannarelli, «Santi bambini, santi da bambini», *op. cit.*, pp. 7-24.