

10 - dicembre 1987

---

IL PROBLEMA DELLA LAICITA'  
NEI PRIMI SECOLI CRISTIANI

---

Tengo raramente delle conferenze: non mi va l'idea del prodotto confezionato, per cui tanto più brillante è il relatore, tanto meno dà elementi per controllare la veridicità di quello che sta dicendo; questo è invece necessario non tanto per mancanza di fiducia, ma per capire come si arriva alle idee esposte.

Questa considerazione insieme ad una mia deformazione professionale, mi porta ad evitare il più possibile le enunciazioni di principio e a preferire di ripercorrere insieme a voi un pezzetto di strada che già conosco, lasciando ad ognuno la libertà di trarre le conseguenze.

Prima di addentrarvi nel tema devo precisare che una ricerca sulla laicità nel cristianesimo delle origini è in senso stretto impraticabile, a partire dall'analisi del termine: ciò che noi vogliamo indagare, e che definiamo col termine "laicità", è molto più un'esigenza imposta dalla problematicità del vivere contemporaneo che un problema dell'antichità. Non dobbiamo meravigliarci, nel confronto storico, di scoprire come certi modi di cogliere e definire la realtà sono questioni della nostra coscienza.

Non molto tempo fa questa considerazione avrebbe determinato il crollo di ogni possibilità di indagine storica; grazie alla maturazione scientifica ed umana, dagli anni '30 in poi, abbiamo imparato però che la storia è molto meno accadimento e memoria di fatti e molto più il rapporto che lo storico stabilisce nell'oggi con il passato: ciò che costituisce la storia non è tanto il fatto quanto l'interrogativo che noi poniamo alla memoria del fatto. Ecco che è legittimo interrogarsi su un problema come questo, che è un'urgenza della coscienza contemporanea.

Questa sera vorrei proporre uno solo degli aspetti del problema, cioè il rapporto fede-storia, cristiano-mondo, aspetto diverso dal rapporto Chiesa-mondo; ogni volta che si è tentato di definire la vita della fede all'interno della storia ponendo come soggetto la Chiesa l'esito è stato quello della teologia politica: non c'è possibilità di valutare il rapporto fede-storia, nella misura in cui al soggetto fede si fa corrispondere il soggetto politico Chiesa. Parlare del rapporto Chiesa - Mondo significa attribuire surrettiziamente un carattere politico al termine Chiesa, cosa che non mi sento di fare, perchè ogni volta che lo si è fatto, l'esito

è quello della pretesa di una sacralizzazione della categoria politica oppure, dopo fatti spaventosi quali le posizioni delle Chiese tedesche durante il Nazismo, la grande reazione di credere di poter superare l'aporia attribuendo alla Chiesa una coscienza critica: la Chiesa non sarebbe più colei che teologizza certe categorie del pensare politico, ma colei che sottopone a critica le categorie del politico. Sappiamo quanta fortuna e quanta importanza ha avuto questa teologia, ma anche se ha dato dei buoni frutti, l'aporia rimane: a quale titolo la Chiesa può essere soggetto critico e valutazione critica del politico? Ammettere questo significa ammettere la natura politica della Chiesa, cosa che io non voglio fare, perchè non sono autorizzato dalle fonti: questa problematica è totalmente assente all'interno della cristianità primitiva.

Entriamo dunque all'interno del modo paleocristiano di intendere il rapporto tra fede e storia, tra cristiano e mondo. La categoria sotto cui noi possiamo riguardare il rapporto è la concezione di una opposizione escatologica tra la storia e la fede o, nel linguaggio paleocristiano, tra il "saeculum", il mondo intero nella sua pienezza storica, dal movimento degli astri alle istituzioni politiche, e il "regnum" di Dio. La prima formulazione sia in senso cronologico che diacronico di questa opposizione la ricaviamo nell'ambiente del cristianesimo che nasce in Palestina, e si diffonde in Siria, ancora in larga misura debitore alla spiritualità ebraica e, culturalmente caratterizzato dalla componente asiato-orientale.

Vorrei cominciare con l'escursione della lettera dello Pseudo-Barnaba, un testo apocrifo attribuito a Barnaba, il condiscipolo di S. Paolo, dei primi decenni del II secolo: "Due sono le vie, una della luce, l'altra delle tenebre: all'una sono preposti gli angeli di Dio che portano la luce, all'altra gli angeli di Satana; quegli è il Signore dei secoli per i secoli, questi è il principe del presente secolo di iniquità".

Qui c'è Giovanni, che è il fondamento di tutta la spiritualità delle Chiese asiatiche; ma questa opposizione è molto precedente, in quanto è una delle categorie più diffuse della spiritualità ebraica. Dietro a Barnaba e alla Didachè, un testo dello stesso periodo, c'è una stessa fonte perduta, definita il "Manuale delle due vie": "Figlio mio, ricordati che due sono le strade, una dell'iniquità e una della bontà..." ecc.

Se questo dualismo nasce all'interno della spiritualità ebraica ortodossa, quella della tradizione sapienziale rabbinica, possiamo stare certi che non è un dualismo di tipo ontologico, cioè non c'è un dio delle tenebre che sta di fronte e quello della luce, alterità divina impensabile per la spiritualità ebraica.

Il tema del dualismo è sviluppato nel grande romanzo popolare delle origini cristiane, il "romanzo pseudoclementino", che contiene varie epistole, che sono in realtà omelie scritte a tavolino.

Nella seconda si trova: "questo secolo e quello che viene sono due nemici: uno predica l'adulterio, la corruzione, l'avarizia, la frode; l'altro rinuncia a tutto ciò. Noi non possiamo dunque essere amici di entrambi ma, rinunciando al primo, dobbiamo servirci dell'altro. Riteniamo miglior cosa odiare le cose che sono qui, perchè sono piccole, brevi corruttibili, ed amare invece quelle buone ed incorruttibili".

L'elemento che si aggiunge è la caratterizzazione in negativo del principio della luce come una rinuncia (apotaxia) al secolo presente: è presente la precisazione, esortativa e formativa per le prime comunità cristiane, di cosa sia in realtà la via della luce, in che cosa consista la signoria del principe della luce, ed è appunto negativa. "Sappi che la giusta via è quella rinunciataria rispetto a questo secolo". Questo è un elemento cardine della concezione del rapporto fede - storia nella antichità cristiana pre-costantiniana. In senso non strettamente tecnico queste fonti si avvicinano già a quelle martirologiche, che ne rappresentano l'esasperazione.

La coscienza della rinuncia al mondo è presente in una curiosissima costruzione sintattica trovata in un papiro egiziano: "ne stéuein tòn kòsmòn". "Nestéuc", digiuno, regge il dativo: qui, con l'accusativo, significa "digiunare il mondo", ma mantenendo il senso del verbo, resta un digiuno della vigilia, dell'attesa, dove la festa è ovviamente l'Avvento del Regno. Il digiuno, il sacrificio, la rinuncia non è fine a se stessa, non è mortificazione, non è asceti, non è severità di costumi, ma preparazione alla Grande Festa.

Un'altra delle metafore attraverso cui il cristianesimo delle origini pensa il suo rapporto col mondo è la metafora delle due città, che si trova esplicitamente nel "Pastore di Erma". Si tratta di un testo che ha ricevuto più redazioni: quello che ci resta è una stratificazione di più redazioni che si compiono tra i primi decenni del II secolo e gli ultimi, ed è particolarmente importante per la cristianità antica perchè era riferito nei canoni ai pareri dei Vangeli e delle Lettere di Paolo: un testo normativo, dunque, ritenuto ispirato da Dio.

Erma è fratello di Piro, vescovo di Roma, dove l'opera è stata verosimilmente composta: ha una serie di visioni, tra cui una donna, dapprima vecchia, poi sempre più giovane e splendente, che dice: "Sappiate voi, semi di Dio, che come stranieri abitate: la vostra città infatti è molto distante da questa città. Se non conoscete la vostra città, in cui siete in procinto di abitare, perchè qui comprate campi, suppellettili, immobili ed inutili edifici? Chi si procura questo genere di beni non ha intenzione di tornare nella sua città: stolto, indeciso e miserabile uomo, non capisci che tutte queste cose appartengono ad altri, e sono sotto il potere di altri?"

Dice il principe di questa città: non voglio che tu abiti nella mia città, ma esci da questa città, perchè non rispetti le mie leggi.

E tu che hai campi, case e molti beni, una volta che lui ti avrà espulso, cosa farai dei tuoi campi, della tua casa, di tutti i beni che ti sei procacciato? Giustamente ti dice infatti il Signore di questa città: o rispetti le mie leggi, o esci da questa terra. Cosa farai allora, dato che hai una tua propria legge nella tua città? Forse che, a motivo dei tuoi campi e delle tue altre sostanze, rinnegherai completamente la tua legge e camminerai secondo la legge di questa città? Bada che non ti sia di danno rinnegare la tua legge: qualora infatti tu volessi ritornare nella tua vera città, non saresti accolto, perchè hai rinnegato la legge della tua città, e saresti escluso da essa. Bada dunque, vivendo quasi come straniero, di non procacciarti niente di più di quanto ti sia necessario e tieniti pronto affinché, quando il Signore di questa città vorrà espellerti perchè ti opponi alla sua legge, tu possa uscire dalla sua città e recarti nella tua città e obbedire alla tua legge rallegrandoti incolume".

Mi pare un testo fondamentale, in cui la dicotomia è molto chiara: la città del cristiano non è questa nella quale lui è xénos, cioè straniero, estraneo. Non viene ancora specificata quale sia la sua città: siamo ancora in una logica negativa, c'è solo l'idea di qualcosa a cui si deve arrivare. Barnaba, in negativo, stabilisce alcuni elementi di comportamento che il cristiano deve assumere in questa città, prima tra tutti la povertà, la rinuncia ai beni. La proclamazione della povertà assoluta è uno dei tre fondamenti su cui si regge l'interpretazione cristiana del mondo nell'antichità. Al cristiano viene chiesto di non possedere, in quanto il possesso allontana dalla vera città ed è impedimento all'uscita da questa città, che è una uscita di ordine martirologico in Erma.

Gesù risponde al giovane ricco che chiede cosa deve fare per ottenere la vita eterna: "Vai, vendi tutto quello che hai, dallo ai poveri, vieni e seguimi". Il giovane allora si allontana, in quanto aveva molti beni, e comincia il dialogo tra gli apostoli e Gesù. Pietro dice a Gesù: "Se questa è la situazione del ricco, è impossibile che un ricco si salvi" e Gesù: "E' più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli". Pietro ha un sussulto di orgoglio apostolico, perchè per seguire Gesù ha lasciato tutto.

Il tema del movimento, del continuo andare, allontanarsi da uno stato per andare ad un altro, è assai ricorrente: è un seguire Cristo che si allontana progressivamente dalla realtà mondana, non per raggiungere il Paradiso o una realtà ultramondana, ma per raggiungere una mondanità, una storicità che non è questa. "Voi che avete lasciato tutto per me, riceverete cento volte tanto" in questa vita, non si parla dell'aldilà.

Il profilo dell'alterità della posizione cristiana non è un dato metastorico, ma un dato storico: prima del paradiso c'è una realtà "altra" che è completamente storica.

Tentiamo ora di comprendere come il pensiero cristiano abbia potuto evolversi nonostante che questo fondamento su cui la teologia si regge venisse a mancare.

Ovviamente non si può rendere viva una comunità con la promessa di un'altra città, di un altro regno, perchè, se il regno non arriva, la città sembra non avvicinarsi mai; la storiografia ha un termine per questo stadio che la cristianità attraversa nei primi decenni del secondo secolo, il cosiddetto "ritardo della parusia". Nei Vangeli sinottici si vede chiaramente che Gesù aspettava come imminente l'instaurazione del Regno di Dio: tutta la sua predicazione parte da questo principio. Basta pensare a Paolo, alla prima lettera ai Corinzi: chi è sposato, stia come se non lo fosse, chi possiede stia come se non possedesse" perchè "transit figura mundi", "lo spettacolo del mondo sta per finire".

Tutta la spiritualità neotestamentaria è imperniata su questo: ha ragione Schweitzer, per quanto sia stato ignorato.

Si può immaginare cosa hanno provato le prime generazioni di cristiani quando hanno visto che il Regno non veniva: c'è stato un progressivo depotenziamento della tensione escatologica.

La reazione è pressapoco questa: se dunque il regno non viene, vediamo come fare per stare qui; se non abbiamo la pienezza del regno, cerchiamo almeno di capire a quali condizioni un cristiano può stare dentro a questa storia.

Ho portato con me i capitoli quinto e sesto della lettera a Diogneto, recentemente tradotti da uno dei monaci della comunità di padre Turoldo: gli elementi di forza di questa lettera, che è sostanzialmente una apologia riguardo alla presenza del cristiano nella storia, sono nella paradossale e meravigliosa forma della vita associata dei credenti che pure sono sparsi nei diversi paesi, parlano lingue diverse e seguono diversi usi.

Il paradosso consiste nel fatto che essi "abitano una loro patria, ma vi sono come pellegrini (pàroikoi), prendono parte a tutti gli obblighi come cittadini, ma tutto sopportano come stranieri (xénoi); ogni terra straniera è patria per loro, ogni patria è terra straniera. Si sposano come tutti gli altri, e generano figli, ma non espongono la prole; hanno in comune la mensa, ma non il talamo; vivono nella carne, ma non secondo gli istinti della carne; trascorrono la esistenza sulla terra, ma sono cittadini del cielo; obbediscono alle leggi Costituite, ma le superano con il loro modo di vivere; portano onore a tutti e da tutti vengono perseguitati; non sono conosciuti e vengono condannati; messi a morte, da essa traggono vita; privi di tutto, di tutto sovrabbondano; sono disprezzati, e dal disprezzo traggono gloria; vengono calunniati e sono riconosciuti innocenti; insultati benedicono, oltraggiati rispondono con reverenza; fanno del bene, e sono puniti come malfattori; puniti godono come se fossero colmati di vita; dai giudei sono combattuti come se fossero gente straniera, dagli Elleni perseguitati, ma coloro che li odiano non saprebbero trovare una giustificazione al loro rancore".

In linguaggio è simile a quello di Erma; ma la prospettiva si è completamente rovesciata. La distanza tra le due città si è in qualche modo accorciata, o meglio, il rapporto reciproco tra le due città ha assunto una diversa natura: il cristiano non è più totalmente xénos, ma anche pàroikos, il termine che definiva gli abitanti di una città che non avevano la cittadinanza e, quindi, non potevano esercitare i diritti politici: qualcosa in meno dei cittadini, ma molto più dei metèci o degli xènoi, i barbari.

Il senso della precarietà viva ma con la novità che la rinuncia comporta anche una lealtà civica, che è l'esplicazione morale della via della luce: fedeltà, onestà, buoni costumi, e tutte quelle caratteristiche che corrispondono al programma di restaurazione morale degli Antonini.

La rinuncia si trasforma in animazione della realtà politica, cioè: "ciò che l'anima è per il corpo, questo sono i cristiani per il mondo": è un'immagine stoica che, adottata dai cristiani, stabilisce un grande elemento di novità, perchè in qualche modo questi cittadini, proprio nella loro provvisorietà, diventano principio di animazione della storia, del cosmo, del saeculum.

Il cristiano, secondo questa lettera, è il vivificatore del mondo; la persecuzione non viene più valutata come la logica conseguenza di un'altra legge, ma come la affezione morbosa di un corpo non ancora disciplinato dallo spirito: la presenza del cristiano non è incompatibile in assoluto con l'ordine storico, come dice Erma, ma bensì l'ordine storico non è ancora perfezionato al punto da permettere la manifestazione di quel corpo spirituale che ne è il principio animatore.

Questo testo ebbe molta fortuna: rappresenta proprio lo sforzo di trovare, al di là del bipolarismo escatologico-millenaristico, un rapporto con il mondo, che sfocia nel tentativo degli apologisti.

Dice Aristide: "Non c'è alcun dubbio: è a causa delle intercessioni e delle suppliche dei cristiani che il mondo sussiste". Qua si trova la lezione della lettera di Diogneto insieme alla prospettiva escatologica, perchè finchè durano le preghiere dura il mondo. Gli apologisti credono che vi sarà il tempo della fine, un giorno terribile e angoscioso di giudizio inesorabile sul mondo, ma pongono i cristiani nel ruolo di scudo e di argine a questa crisi.

Il principe degli apologisti, Giustino, dice: "se Dio ritarda lo sconvolgimento e la dissoluzione dell'universo, che annienteranno i malvagi, è a causa del seme dei cristiani, in cui Dio vede il motivo per conservare il mondo". Si sbaglia a considerare l'apologetica come il definitivo abbandono della prospettiva escatologica in favore dell'elemento parentetico-morale e dell'accomodamento col saeculum: gli apologisti si interessano certo delle possibilità presenti nel tempo intermedio tra Pasqua e parusia, il secondo ritorno di Cristo,

ma ritengono questo ritorno imminente e minaccioso rispetto all'universo. "Dio, padre dell'universo, doveva far ascendere il Cristo in cielo dopo la sua risurrezione e mantenerlo ivi fino a che non sia compiuto il numero dei predestinati, dei buoni e dei santi, a causa dei quali non ha ancora distrutto il mondo con il fuoco".

Certo l'apologetica è un grandioso tentativo di instaurare un dialogo tra la fede e la storia, tra il cristiano e il mondo, ma è proprio perchè anche gli apologisti, come cristiani, non possono tacere che il mondo è destinato al fuoco del giudizio, che questo tentativo fallisce. Proprio l'ammissione implicita della neutralità del tempo tra Pasqua e Parusia è il varco attraverso cui gli apologisti tentano di rendere credibile il Cristianesimo agli occhi della società, dell'intelligenza e del potere.

Vorrei ora indagare il tipo di protesta e di polemiche che questa nuova posizione teologica suscita negli ambienti cristiani delle origini.

Si possono individuare tra grossi filoni; la protesta ascetica, che nella rinuncia al mondo opera un giudizio sulla sua corruzione; la polemica millenarista, che minaccia l'incombente giudizio di fuoco sul mondo che riserva agli eletti un regno nuovo; lo sviluppo della letteratura martirologica.

I primi due filoni si possono unire sotto il fenomeno dell'encratismo. Sotto questo nome sono conosciuti vasti e articolati movimenti spirituali rintracciabili dalle origini alla tarda antichità; uno dei suoi massimi esponenti fu proprio Taziano, il miglior allievo di Giustino, il principe dell'apologetica.

Partiamo da un testo di Tertulliano, proprio del momento in cui egli rompe la comunione con la grande Chiesa e si fa encratista, per vedere come il discorso sulla castità implichi una precisa visione dei rapporti cristiano-mondo. "Attraverso la continenza negozierai una immensa fortuna di santità; economizzando sulla carne acquisterai lo spirito; quanto diverso si sente l'uomo quando talora si astiene da sua moglie: spiritualiter sapit - sa di spirito. Ecco perchè l'Apostolo - San Paolo - ha formulato il precetto della purificazione temporanea: per dare alle preghiere più efficacia. Poichè possiamo comprendere che questa riserva ci è temporaneamente giovevole, dobbiamo esercitarla costantemente perchè costantemente ci giovi".

La continenza è necessaria perchè è necessaria la preghiera, non è un valore di per sè. Non è vero che la verginità è un valore: il valore è nella rinuncia su un fondamento escatologico. L'opposizione carne-spirito è escatologica, non ontologica; il "crescete e moltiplicatevi" non espunto, ma superato: "i tempi sono maturi per la continenza" dice Tertulliano; il matrimonio non viene stroncato dalla scena della santità in quanto realtà cattiva, ma è superato per dar luogo al tempo stesso della santità.

La concordia di Tertulliano è però l'esatto contrario dell'opulenta e prolifica concordia propagandata in quell'epoca persino sulle monete imperiali; "Quand'anche il Paraclito avesse prescritto oggi una verginità, una continenza integrale e assoluta al punto da interdire agli attori carnali di spumeggiare foss'anche in un solo matrimonio, non avrebbe introdotto nulla di nuovo, poichè il Signore stesso apre agli aunuchi il regno dei cieli, in quanto è stato eunuco lui stesso, ed è con gli occhi fissi su di lui che l'Apostolo, S. Paolo, eunuco lui stesso per la stessa ragione; esprime la sua preferenza per la continenza". La continenza come fondamento è il superamento della realtà della creazione; non è legata alla creazione, ma separata, cioè è la conseguenza non di uno sforzo umano, non di un programma escatologico personale, ma la conseguenza dell'avvento del regno dei cieli.

La terza beatitudine recita "beati i puri di cuore - cioè i vergini - perchè vedranno Dio". La dove c'è povertà, dove c'è afflizione, dolore per la persecuzione, dove c'è fame e sete di giustizia, dove c'è castità, là c'è il regno dei cieli: non perchè il regno sia un ricovero per emarginati ed impotenti, ma perchè il regno è l'opposto di questo secolo: se al centro di questo secolo c'è la ricchezza, il potere, la sessualità, ecco che nel regno dei cieli ci saranno coloro che sono stati al margine di questo secolo, che non hanno esercitato queste cose.

Non abbiamo tempo di approfondire la nuova visione del Regno, come esso si instaura, nè la polemica millenarista; vediamo piuttosto quello che è il prezzo più alto che i cristiani pagano nell'opposizione al secolo: il martirio.

In una lettera del vescovo Dionigi di Alessandria al vescovo Fabio di Antiochia, verso la metà del III secolo, noi possiamo cogliere immediatamente l'importanza che ha lo sviluppo del dibattito dottrinale sul martirio. Scrive Dionigi, dopo una persecuzione ad Alessandria: "questi dunque i santi martiri nostri, che sono ora assessori - pàretroi - di Cristo e partecipano - Koinonòi - del suo regno, costituiti giudici a latere del suo giudizio, e con lui pronunciano la sentenza".

Questa concezione è amplimente condivisa nella cristianità antica: il martire non deve più essere giudicato ma giudicare, avendo la propria parte nella prima resurrezione: questo emerge con chiarezza anche in Origene, che dice: "siederà insieme e insieme regnerà e giudicherà, insieme al Re dei Re colui che beve quel calice che bevve Cristo - il martirio - la sentenza di quel giudizio viene pronunciata con la spada" (cfr. Mt. 10,34, in riferimento a Matteo 19,28: "poichè voi mi avete seguito, nella palingenesi, quando il Figlio dell'uomo siederà sul trono della sua maestà, siederete anche voi sui dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele").

La città che avevano visto all'inizio ha ora dei cittadini: sono i martiri, coloro che portano la rinuncia al saeculum fino all'estremo della rinuncia alla vita.



Tentiamo di valutare dalla diretta testimonianza dei martiri il carattere di questa alterità nei confronti del saeculum, che in loro si compie nel modo più maturo. Da un mese è disponibile in italiano una prima raccolta di Atti dei martiri, pubblicata da Lorenzo Valla, con il testo critico dei brani: la voce dei martiri è particolarmente interessante perchè si tratta per lo più di gente comune, nè vescovi, nè dottori nè teologi.

Costoro non avrebbero mai potuto farsi ascoltare, anche da noi, se non passando attraverso le pene infernali del diritto penale romano. Da parte dei cristiani inquisiti dall'autorità noi troviamo il costante rifiuto di dichiarare le proprie generalità.

In una lettera conservataci da Eusebio, la Chiesa di Lione avverte la Chiesa di Frigia della persecuzione scatenata in città nel 177; tra gli inquisiti c'è un personaggio di lingua latina (a Lione si parla greco), Santo, che affrontò i giudici con tale coraggio "che non volle dire loro nè il suo nome, nè quello del popolo, nè quello della città da cui proveniva, nè se fosse schiavo o libero, ma a tutte le domande che gli venivano poste rispondeva: Christianus sum". Alla totalità storico politica con cui i carnefici tentavano di identificarlo, il martire oppose la totalità del suo essere cristiano, in una corrispondenza quasi letterale con il pensiero teologico del tempo, segno ulteriore della assoluta reciprocità che, nel II e III secolo, lega i martiri alle loro chiese, senza che sia dato capire se siano gli uni che si conformino alle altre oppure il contrario.

Cosa poteva capire un magistrato da simili affermazioni? Perchè Roma dà questa prova di feroce intolleranza contro i Cristiani? Il rifiuto del "nomen" è il primo cuneo che i cristiani insinuano tra le maglie della società antica. Sabina, allieva del presbitero Pionio e con lui martirizzata verso la metà del III secolo a Smirne rinuncia al suo nome e si proclama "sorella del martire"; Conone, un contadino martirizzato in Palestina nello stesso periodo, si meraviglia che un prefetto romano si interessi a lui e, alla rituale domanda "di dove sei, a quale nazione appartieni, qual è il tuo nome" risponde: "sono della città di Nazareth, in Galilea, la mia parentela è con Cristo, che servo da generazioni, e riconosco Dio dell'universo".

Per la semplice proclamazione del "nomen christianum", viene comminata la pena capitale: i cristiani rifiutano di identificarsi rispetto alla società, e questo rifiuto può leggersi, come infatti accade, come una secessione politica, un atto di ribellione. Tertulliano stesso parla di secessione politica, riassumendo icasticamente questa posizione, che troviamo da un lato all'altro del martirologio cristiano: "io non ho alcun dovere verso il potere economico, la carriera, il potere civile, non assumo cariche, non ambisco tribune, non mi curo delle faccende politiche, non mi presto ad essere funzionario dello stato o consulente privato, non contesto le sentenze, non litigo nei tribunali, non faccio nè il giudice, nè il soldato nè il re: "secessi de populo" - ho operato la mia secessione".

Questa secessione è ideolizzata da Tertulliano nel clamoroso gesto dell'abbandono della toga, simbolo dell'appartenenza all'ecumenia romana, per il sospetto pallio della contestazione filosofica; si tratta di un trarsi in disparte delle coordinate fondamentali della società. Polis, athnos, nome riassumono una identità che, per la civiltà classica, è insieme politica, culturale, sociale e religiosa.

Non esiste un elemento religioso senza la componente politico-sociale, nel mondo classico, soprattutto quello romano; la trasgressione a questi valori viene indicato come "crimen perduellionis", "alto tradimento".

Torniamo all'inizio di tutto il discorso: il problema della laicità è il problema di come il cristiano vive la storia. Ho tentato di mostrare che, nel Cristianesimo precostantiniano, il mondo è avvertito come "altro" rispetto a sè, in opposizione alla fede, conciliato solo nel momento del giudizio universale; fino ad allora l'unico atteggiamento possibile per il cristiano è quello della rinuncia, fino al martirio. La società reagisce accusando di tradimento e tentando di far recedere da questa posizione. Come mai, in pochissimi anni, il cristianesimo diventa il motore di alimentazione dell'autocrazia imperiale (in un sistema che si può ritenere valido ancora per il Concilio, basato sul principio del concorso tra Chiesa e Stato nella determinazione del bene pubblico)?

Credo che questo sia dovuto all'intelligenza di Costantino, il quale capì che la vecchia religione non riusciva più a svolgere la funzione di motore del consenso all'autocrazia; egli dunque non cambiò la macchina, ma cambiò il motore. Il nuovo Dio cristiano assolve alla funzione: prendiamo l'editto di Milano, del 313, in cui si riconosce la libertà di culto ai cristiani, che conclude così: "possa la divina potenza della divinità continuare a manifestare su noi - il principe - sulla nostra famiglia, sul nostro esercito, sulle messi, sul bestiame, sulle legioni ai confini, la stessa benevolenza di sempre". Come possono i cristiani accettare tutto ciò?

L'apostasia, il martirio, acquista significato solo nella prospettiva del regno; e se per caso quel principe fosse veramente il legato di Cristo sulla terra? Se veramente quel regno fosse il millenario regno prima del paradiso?

L'equivoco è qui: è proprio la tensione escatologica-millenaristica a produrre il fenomeno Costantino. Basta prendere in mano la "Vita Constantini" o la "laus Constantini" di Eusebio, e la storia ecclesiastica, per vedere che Costantino è considerato colui che comincia ad inaugurare sulla terra il regno di Dio.

I nemici di Costantino diventano nemici della Chiesa, e Costantino diventa quindi autorizzato a decidere sulle inimicizie all'interno della Chiesa: si instaura subito la doppia lotta dei cristiani contro i barbari, e dell'imperatore contro gli eretici. Gli eretici sono quelli che rompono l'unità che sola è garanzia della dottrina.

Ecco che, in questo modo, Costantino risacralizza ciò che, attraverso la predicazione di Gesù e la testimonianza martirologica, era stato laicizzato.

La fede non è più un luogo di liberazione dello spirito, che liberamente dice no alla realtà del secolo, ma diventa piuttosto l'olio lubrificante della struttura esistente, la quale è considerata la copia conforme del regno di Dio. A mio avviso, dal 313, dall'orizzonte del cristianesimo scompare la laicità: sopravvivono, isolati, i laici, ma scompare il senso cristiano della laicità.

---

#### D I B A T T I T O

---

Domanda: È stato detto che i martiri sono i cittadini del regno e che il martirio è il punto più alto della rinuncia a questo mondo. Gesù però non poteva pretendere questo: ci sarà un modo, forse meno perfetto, di diventare cittadini del regno...

Risposta:

Attualmente nella Chiesa cattolica, esistono gli ordini monastici, nei quali si professano i voti di povertà, castità ed obbedienza come le basi della vita perfetta. Il monachesimo nasce sulla presunzione che, del messaggio di Gesù, vi siano due piani di lettura: quello dei precetti, validi per tutti (in sostanza il Decalogo) e quello dei consigli per la via della perfezione. Questa etica esiste ma ha i suoi fondamenti nel IV - V secolo, su elementi introdotti da Clemente di Alessandria nel III, non nei Vangeli: non si può trovare nelle tradizioni sinottiche, nè in S. Paolo, nè nella chiesa delle origini.

Non possono esistere due diversi modi di vivere la sequela Christi, ma uno solo, quello della rinuncia totale, la quale non termina necessariamente nel martirio: si parla, in quei tempi, di "corona purpurea" quando la rinuncia totale al saeculum culmina con la morte". Può esservi però ugualmente una rinuncia totale, una "corona alba", che ugualmente testimonia un no al secolo; anche l'asceta è considerato martire, nel senso originale di martyr, testimone. Testimoniare la radicalità della rinuncia per seguire Cristo può essere fatto anche senza spargimento di sangue.

Domanda: Papà Giovanni aveva detto bellissime cose: "i primi secoli del Cristianesimo sono quelli che valgono" e "indichiamo il Concilio per fare la Chiesa di Roma più bella e accogliente".

Questo era il senso del Concilio: poi è stato tutto travisato "costantinianamente".

Risposta:

E' l'interpretazione del Bonaiuti, che è rimasta a lungo nella storiografia cristiana: la nobiltà delle origini, poi la storia del cristianesimo come un abbandono doloroso e costante della purezza. Ogni volta che, nella Chiesa, emerge la necessità di rifondare la Chiesa si torna alle origini: ci torna S. Francesco, ci torna Lutero, ecc...

Questo schema è degno di molto rispetto, ma io non lo accetto, poiché non credo nel mito delle origini: credo piuttosto che anche alle origini ci fossero i problemi che anche tutte le altre epoche storiche hanno avuto.

Domanda: Che cosa può essere successo, dal punto di vista culturale, perchè si passasse dalla prospettiva escatologica a quella del Cristianesimo come "anima mundi"? Può essere dovuto ad un allontanamento dalle radici ebraiche per un contatto e un accordo con la cultura greco-ellenistica, e quindi con tradizioni completamente diverse rispetto al rapporto religione - mondo?

Risposta:

Si tratta di una "vexata quaestio". E' stato detto: "Gesù ha predicato il Regno, ed è venuta la Chiesa". Se si prende questa affermazione di Loisy molto sul serio, il passaggio è sulla stessa linea di quello dalla spiritualità ebraica a quella ellenistica: si parla di ellenizzazione del Cristianesimo.

Io, però, non sono d'accordo: se ascoltiamo i martiri, non sentiamo differenze tra un giudeo cristiano ed un ellenista. Tutto il ciclo agiografico cartaginese è ellenista, e le espressioni più potenti di questa "spiritualità ebraica" sono in questa tradizione martirologica.

Ho anche lasciato fuori la famosa teoria di Giustino del "lògos spermatikòs", secondo cui la sapienza divina raggiunge la pienezza in Gesù Cristo, ma è presente, in piccoli semi, in tutta la tradizione, anche in quella classica, sia nel grande autore che, come dice Giustino, "nella lavandaia che ha sempre fatto bene il suo mestiere".

Questa è la concessione massima che un cristiano fa nei confronti di quel mondo, ma, nonostante questa c'è la convinzione che "incomba il fuoco". Perchè i cristiani, non sono stati presi sul serio, nonostante le loro grandi manifestazioni di lealismo civico? Perchè i Romani anche al tempo dell'azione moralistica degli Antonini, non considerano i cristiani come persone degne di rispetto?

Il punto è proprio quello dell'attesa di un nuovo regno: e se costoro - può pensare il politico, il magistrato - si fanno vessilli feri di un altro ordine sociale e politico? Senza contare che i Romani in quell'ordine ci credevano profondamente, perchè era fondato proprio sulle "religiones sacrae"; se i cristiani rifiutano i riti, ad esempio quelli dei "giorni prosperi", considerati nella condanna di Cipriano, sono creduti pazzi ostinati - è usato il termine "furor" - perchè quei riti erano importanti per l'ordine sociale e per il senso cosmologico del tempo: non erano superstizioni, come possiamo incautamente immaginare noi che viviamo nell'epoca "post - tutto". "Superstitio" esisteva anche allora, ed era proprio identificabile col tradimento della civiltà romana: chi era contro l'ordine politico sociale e religioso dell'impero era un nemico, un barbaro - perchè Roma rappresenta la civiltà; era inumano - perchè la religione romana è l'"humanitas". Le professioni di lealismo dei cristiani risultavano dunque patetiche, perchè erano comunque fatte da traditori, per quanto le persone in sè potessero anche essere degne di stima.