

## II

### **Le premesse antiche della potenza ecclesiastica medievale**

#### *1. Ritualismo sacerdotale e predicazione “profetica”, escatologia e soteriologia*

Il ritualismo del culto religioso, volto a propiziare al popolo le “potenze” che soverchiano la vita umana<sup>1</sup>, è fonte tale di prestigio per coloro a cui viene affidato, da integrare il corpo sacerdotale nelle strutture egemoniche di ogni società, con la consueta dialettica di concorrenza e di convergenza fra i gruppi potenti: fino a fare del rito uno strumento di conservazione sociale e di consacrazione del potere politico. Le categorie del sacro e del profano sono in realtà costruite, nell’esperienza religiosa, per rompere l’omogeneità del tempo e dello spazio ed individuare in essi momenti privilegiati – le festività liturgiche, il tempio e l’altare, i segni e le formule –, momenti in cui si disvelino presenze “occulte” di un ordine cosmico incombente sugli uomini<sup>2</sup>. Ma l’immissione nella sfera del sacro, mediante benedizioni ed unzioni ed invocazioni, dei detentori della potenza pubblica, con la conseguente riduzione delle moltitudini “profane” ad un ruolo rigorosamente subalterno, esprime il coinvolgimento del ceto sacerdotale nell’area del potere ufficiale: in quanto quest’area viene assunta, dal rito, entro lo spazio privilegiato per la comunicazione con le “potenze” occulte, che è lo spazio affidato alla responsabilità sacerdotale. Un incontro dunque, presentatosi innumeri volte nel corso storico, fra l’organizzazione della potenza politica, coordinatrice del sistema sociale, e l’ordina-

<sup>1</sup> Sull’esperienza del “numinoso” cfr. la celebre opera di R. OTTO, *Il sacro*, Milano, Feltrinelli, 1966.

<sup>2</sup> M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Torino 1967.

mento delle “potenze” del cosmo: incontro mediato dal rito sacerdotale. Ebbene, la potenza ecclesiastica che condizionò la storia tutta del medioevo fu indubbiamente anzitutto di questa natura; partecipò al destino di ogni autorità sacerdotale inserita nell’area del potere ufficiale. Ma fu in pari tempo l’erede – per quanto paradossale ciò possa apparire – di un prestigio religioso e sociale sorto dal contrasto coi riti pacificatori della società.

Quasi otto secoli prima di Cristo il profeta Amos grida in Israele l’indignazione di Jahvè contro le inutili pompe del rito, là dove regni l’ingiustizia: «perché vendono il giusto per danaro, vendono il povero che debba un paio di sandali, vogliono cospargere di polvere il capo dei miseri e ignorano il diritto degli umili» (II, 6-7); «io odio le vostre feste, le vostre radunanze sacre, non gradisco le pingui offerte, non lo strepito dei canti né il suono delle arpe; scorra bensì la giustizia come inesauribile fiume» (V, 21-24). Il sacro viene in tal modo reinterpretato nei termini di un imperativo morale: come esigenza di un rovesciamento dei valori di cui la violenza ufficiale si ammanta. Il momento privilegiato in cui l’ordine cosmico si disvela, non è più il rito volto a placare il nume e divenuto scandalo provocatore della sua collera, bensì l’umile giustizia fra gli uomini. A questo atteggiamento profetico, perdurante di fronte al sacerdozio ebraico per secoli, si ricollega l’attesa messianica; e le origini cristiane, che da questa attesa a loro volta procedono, ravvivano l’antica polemica, interpretano di fronte ai riti pacificatori l’ansia di un rovesciamento.

Ma come questo orientamento eversivo, in cui il sacro diviene aggressione profetica dissacrante riti e violenze ufficiali, poté mutarsi in una predicazione ritualizzata e alimentare un nuovo sacerdozio “pacificatore”? Pochi anni dopo Amos, il profeta Osea ripete il disdegno di Jahvè per le offerte sacre (VI, 6), ma traduce la volontà di giustizia del Dio in una promessa di comunione totale col popolo: «ti sposerò a me per l’eternità, nella giustizia e nella misericordia, e nella fedeltà» (II, 19-20). La sfida profetica, interprete di segrete tensioni sociali, si stempera in una commo- zione disarmata, si orienta verso speranze lontane, garantite dalla parola di un Dio fedele. «Quando Israele era giovane, io lo amai», dice Jahvè per bocca di Osea, rammentando di averlo chiamato dall’Egitto (XI, 1), e per questo irrevocabile amore promette: «non verrò a te nel mio furore» (XI, 9), «sarò per Israele come la rugiada» (XIV, 6). Questa trepidazione di attese di eventi futuri, “donati” dalla pietà del Dio a un Israele “penitente”, accompagna nei secoli tutta la storia del profetismo, diviene implorazione del Messia e annunzio cristiano della sua venuta e promessa del suo ritorno, in una nuova trepidazione di attese:

poiché l’annunzio che gli “ispirati” predicatori del Cristo – gli “inviati” o “apostoli” in senso lato – danno del Messia come già sopraggiunto, si prolunga, con intonazioni profetiche, nella sollecitazione escatologica (intenta alle “ultime” cose) a prepararsi per il suo imminente trionfale ritorno, per la palingenesi del mondo in un regno di perfetta giustizia. In questa attesa le prime comunità cristiane si organizzano in austerità di vita, in prolungamento della preghiera e della penitenza profetica<sup>3</sup>; a poco a poco si separano come comunità autonome rispetto al corpo ufficiale di Israele; si diffondono nella diaspora ebraica, vivente ovunque (da Antiochia e da Alessandria a Roma e in tutte le maggiori città del Mediterraneo) in simbiosi con la diaspora greco-orientale e con la cultura ellenistica; convogliano in sé lentamente le trepidazioni presenti qua e là in tutti i ceti raccolti nelle città, trepidazioni religiose e morali emergenti, oltre che dalle lacerazioni sociali, dalla crisi del patriottismo politico e religioso cittadino, pressoché ovunque sommerso nella grande compagine autocratica dell’impero, e dal conseguente accentuarsi delle preoccupazioni individuali di fronte al dolore e alla morte; e in questo proselitismo entrano via via in concorrenza con gli innumeri messaggi filosofici e religiosi, originari essi pure dell’Oriente ellenistico, non meno ricchi di idee, di impulsi morali e di miti universali, ma non sorretti, nel loro primo e disordinato diffondersi, da un impianto etnico omogeneo, capace di tramutarsi, come la diaspora ebraica, in una pluralità organica di centri di rielaborazione dottrina e di coordinazione. In tal modo i nuovi proseliti del messaggio cristiano, non meno degli Ebrei cristiani di Palestina e della diaspora, si separano anch’essi, moderatamente, dalle collettività di provenienza ed esprimono il significato autonomo delle singole comunità, unite fra loro nell’attesa del Cristo, di fronte ai normali ordinamenti delle genti del Mediterraneo, dominate culturalmente dall’ellenismo e politicamente da Roma.

Sono comunità originariamente guidate, nelle loro riunioni, nelle professioni di fede e nella loro condotta, principalmente da “apostoli”, “profeti” e “dottori”, da persone visibilmente “ispirate”: i carismatici<sup>4</sup>. Ma in concomitanza col progressivo affievolirsi dell’“ispirazione” e della tensione escatologica – il ritorno del Cristo risultando via via sempre meno imminente –, si accentua

<sup>3</sup> M. GOGUEL, *La naissance du christianisme*, Paris 1955, p. 296 sgg.

<sup>4</sup> M. GOGUEL, *L’église primitive*, Paris 1947, p. 110 sgg.; A. LEMAIRE, *Les ministères aux origines de l’église*, Paris 1971, p. 37 sgg.

l'attenzione rivolta alla presenza "attuale" e "redentrica" del Cristo, alle tecniche di incorporazione nella sua "realtà" mistica e se ne precisa il culto soteriologico (intento alla "salvezza" presente ed eterna dei singoli) in forme via via più intensamente rituali: per cui emergono con sempre maggiore nettezza i nuclei di "sorveglianti" (episcopi) o "anziani" (presbiteri), e i gruppi dei più giovani loro assistenti (diaconi); emergono cioè i "ministeri" ben chiaramente istituzionalizzati, che si dispongono infine, all'interno di ogni comunità, in una gerarchia più differenziata nelle sue funzioni e nei nomi, dal ministero dell'ormai unico vescovo, vertice e cuore della singola comunità (è l'affermarsi del cosiddetto episcopato monarchico), al collegio dei preti, per il servizio liturgico e la predicazione, e al diaconato, destinato prevalentemente ad attività amministrative ed assistenziali, tanto più impegnative quanto più la comunità si fa numerosa. Ecco gli sviluppi sacerdotali ed organizzativi, che conferiscono alle singole comunità o chiese una fisionomia sensibilmente diversa dalla spontaneità "carismatica" largamente diffusa nelle primitive riunioni. L'originaria polemica cristiana contro l'esuberanza ebraica nelle prescrizioni rituali e legali è così superata, mentre l'antica protesta profetica contro l'iniquità emergente dalle strutture sociali è ormai risolta, in armonia con le finalità soteriologiche individuali, in una puntuale predicazione sui comportamenti privati e nell'accettazione di ogni istituzione e di ogni potere, purché non siano turbati i fedeli raccolti nelle celebrazioni liturgiche e impegnati a testimoniare, con una condotta generosa verso gli immediati "fratelli", il vincolo di carità che preannunzia e significa l'unità di tutti i credenti nel Cristo.

## *2. Compostezza liturgica e ascesi cruenta nella definitiva trasposizione della predicazione profetica sul piano della pacificazione sociale e del controllo del costume privato*

Le comunità cristiane assumono dunque una compostezza "civile" in forma assai riservata e non si consentono altra protesta pubblica che non sia una moderata separazione dalle forme di vita consuete nelle collettività cittadine: quelle collettività da cui esse provengono, via via che il messaggio cristiano, di città in città, seguendo le vie di comunicazione del mondo mediterraneo, si propaga a poco a poco nell'impero romano, in concomitanza con "messaggi" altrettanto impegnati, secondo tradizioni

talvolta multisecolari, a vincere angosce esistenziali, a raccogliere innocenti fermenti di protesta generica, ad offrire "certezze" soteriologiche mediante riti purificatori e salvifici.

È vero che quella superiore capacità organizzativa che le comunità cristiane rivelano come eredità del robusto nazionalismo religioso ebraico, dilatato a significati universali ma conservato nel suo spirito di intransigente coesione provocò la reazione diffidente dell'apparato imperiale. Ma le persecuzioni intermittenti, nate dal sospetto e non sorrette da una volontà politica chiara, non valsero né a distruggere né a provocare a ribellione comunità orientate verso il segreto liturgico e la penitenza. Ed anzi altro non fecero che fortificare l'occulta solidarietà dei credenti nei riti salvifici e impressero per sempre al cristianesimo, nato da un'ascesi penitenziale e da un martirio accettato e "storicamente" documentato e largamente annunziato, il carattere indelebile, nonostante ogni metamorfosi sacerdotale, di una dottrina di accettazione e "rinunzia": nell'attesa di soluzioni "assolute", e "donate" dall'alto, del problema dell'uomo e dell'umanità.

Venature ascetiche erano in realtà in tutte le dottrine filosofiche e le credenze soteriologiche, diffuse nella grande area del Mediterraneo: dovunque vi fossero concentrazioni di anime inquiete, di nobili e ricchi, di poveri e servi (non gli schiavi disseminati a torme come animali di sfruttamento nelle campagne, ma quelli presenti nelle case patrizie e coinvolti con esse nel clima morale delle città, aperte a un'immaginazione ansiosa di cose nuove). Il concetto stesso di "ascesi" procedeva dal pensiero greco più schietto e antico, a significare l'"esercizio" austero della virtù, il vigoroso dominio di sé di fronte al dolore e alla morte: chi non rammenta la concezione platonica della filosofia come «esercizio di morte» (Fedone) e tutta la tradizione cinico-stoica? Ma il martirio di sangue, l'olocausto vivente offerto al Dio in piena coscienza di sé e nell'abbandono totale ad una volontà imperscrutabile, sublimava l'ascesi e la traduceva in immagine incomparabilmente suggestiva nella sua atroce immanità: una suggestione destinata ad operare con crescente fortuna in un mondo ansioso di simboli significativi della tragedia umana e del sacrificio cruento necessario per rovesciarne il significato (la "santità" del Crocifisso e dei suoi imitatori, in una tradizione agiografica ed iconografica che, incominciando coi martiri, crebbe di dimensioni e di intensità per tutto il millennio medievale); una suggestione destinata, fra antichità e medioevo, ad incontrarsi con la fierezza delle seminomadi popolazioni germaniche e a rispondere, in chiave trasposta, al loro bisogno di esperienze violente; destinata ancora a incontrarsi, oltre il mille, col reali-

simo del medioevo occidentale, giustificando i compiacimenti dell'arte nel rappresentare crocifissi e tormenti; fino a tradursi nell'interpretazione francescana dell'umanità profanata e pur moralmente vittoriosa – nella mitissima “eroica” accettazione della altrui violenza – sulla violenza.

Questo filone ascetico e penitenziale, che muovendo da remote origini bibliche e greche trionfa nel medioevo cristiano e giunge con variazioni infinite fino alle soglie dell'età nostra, rimase insomma fedele a un'interpretazione politicamente innocente della protesta profetica, e riuscì invece a un risultato estremamente severo per la vita privata delle popolazioni. Esso condizionò, con azione repressiva diretta e via via provocando reazioni “goliardiche”, tutto il costume delle genti europee, creando contrasti atroci fra pene immani e occulte licenze ed esasperando le normali alternanze fra la gioia di vivere e l'angoscia del male e dell'annientamento. Questo filone grande e tenace fu amministrato gelosamente da quelle stesse gerarchie sacerdotali che, per la natura del loro ritualismo, finirono col trovarsi inserite, come ogni altro sacerdozio liturgico, nell'area della potenza sociale e del potere ufficiale. Da ciò procedette, fino a tutto il medioevo e oltre, il contrasto consueto ad alto livello ecclesiastico, contrasto ulteriormente arricchito da una serie intermittente di “scandali” anomali, fra la “presentazione” della potenza prelatizia, ammantata di tutte le preziosità della grandezza esteriore, e non di rado venata di morbide condiscendenze e di liberissime esperienze di vita, e la predicazione solenne della “rinuncia”: non senza una folta serie di “splendide” testimonianze prelatizie di austerità, e con rigidzze estreme nelle affermazioni di principio, dedotte dall'ispirazione ascetica dell'insegnamento proprio dei tempi eroici del cristianesimo perseguitato. Ma questa contraddizione sempre si compose, nei ritmi della vita collettiva, così da alimentare reciprocamente i due orientamenti “pratici” della gerarchia ecclesiastica: poiché, da un lato, la potenza di cui i prelati disposero operò in senso riduttivo del costume privato ufficialmente “cristiano” entro le categorie concettuali suggerite dalle sue origini austere, e irrigidite dal lavoro dottrinario compiuto nei secoli sotto la vigilanza episcopale; e per converso la persuasione religiosa della necessità di operare entro queste strutture “moralì” irrigidite, per raggiungere i fini soteriologici della fede cristiana, alimentò il prestigio della potenza ecclesiastica, quale custode “insostituibile” e “sacra” di un tale patrimonio “morale”. Donde la perfetta sincerità, per tutto il medioevo, di un insegnamento e di una predicazione, in cui le ragioni sentite come “vitali” per la salvezza e quelle occulte del prestigio e

della potenza si richiamavano dialetticamente, nell'“esistenza” dei singoli e nelle strutture culturali e sociali, in un crescendo di determinazioni giuridiche della vita “cristiana”<sup>5</sup>.

Ma attraverso quali processi e con quali ulteriori complicazioni si realizzò in concreto, entro una gerarchia prelatizia conciliatrice e socialmente pacificatrice, la complessa simbiosi fra il monopolio dei riti propiziatori, delle formule liturgiche ripetitive, e quell'afflato profetico, nato come parola sconvolgente ogni schema e ogni automatismo, come irruzione di una volontà assoluta di giustizia nel mondo, e tradotto in una predicazione di penitenza e in un puntiglioso controllo della vita dei singoli? Una complessità che nella tradizione cattolica si manifesta anche nel corso delle stesse celebrazioni liturgiche, là dove il rito si interrompe per alternarsi con la predicazione!

### *3. Il temperamento di rito, di profezia e di ascesi nelle architetture retoriche e speculative della cultura aristocratica dell'episcopato*

La progressiva irradiazione del messaggio cristiano avvenne in tutti i ceti sociali delle città, quindi anche nelle aristocrazie, ovunque dominate intellettualmente dalla cultura greco-orientale o ellenistico-romana: quelle aristocrazie che, per educazione familiare o per esperienza di amministrazione privata e di governo pubblico al servizio delle città o dell'impero, erano naturalmente destinate, via via che penetravano nelle comunità nate dalla diaspora ebraica, a divenirne il ceto più influente culturalmente e più adatto ad assumere le funzioni direttive, cioè sacerdotali e più specialmente episcopali. Così si accentuò nelle comunità cristiane l'egemonia di quella cultura ellenistica, presente nel cristianesimo fin dalle origini<sup>6</sup>: ecco la via attraverso cui in concreto si temperano i contrastanti orientamenti di un ritualismo solenne, pacificatore delle moltitudini intorno ai

<sup>5</sup> Cfr. *infra*, p. 30 sg.

<sup>6</sup> M. SIMON, *Situation du judaïsme alexandrin dans la diaspora*, in «Philon d'Alexandrie», Paris 1967, p. 19 sgg. Numericamente la metropoli del giudaismo è senza dubbio Alessandria, non Gerusalemme, e del resto al tempo di Filone – al tempo dunque di Gesù – lo stesso giudaismo palestinese è vivacemente aperto alla cultura ellenistica.

potenti, e di una profezia originariamente ricca di inquietudini per la vita sociale, ma assai presto risolta, nel timore del peccato e della dannazione, in una meticolosa terapia delle “anime”, invitate alla “mortificazione” delle passioni e all’accettazione della propria condizione di vita. L’elaborazione letteraria e la riflessione filosofica, proprie della cultura greco-orientale ed ellenistico-romana, non offrirono soltanto quadri esteriori allo sviluppo di quegli orientamenti, ma li permearono di sé, li tradussero in organismi “moralì” e in sistemi di pensiero: costruirono, interpretando e trasfigurando temi biblici e riti salvifici, il “cattolicesimo”, ereditato poi e riutilizzato e arricchito, come grande apparato di idee, di atteggiamenti mentali e pratici e di poteri, dal medioevo. Fu una costruzione che crebbe di secolo in secolo su se stessa, così da condizionare tutte le attività e tutti i sistemi sociali, operando anche nelle condizioni medievali più antitetiche – per insofferenze anarchiche e per rivolgimento di ceti – al decoro composto di quelle religiose visioni del cosmo e di quelle predicazioni.

L’arte delle trasposizioni letterarie e della persuasione retorica, della figurazione simbolica e delle grandi costruzioni concettuali accomunò assai presto strutture aristocratiche e strutture ecclesiastiche. La più cospicua fra le antiche espressioni culturali di questa simbiosi può considerarsi il *Didaskaleion* di Alessandria, fondato come scuola di alta catechesi cristiana intorno al 180, diretto sul principio del III secolo da Clemente Alessandrino, nei cui scritti, nutriti di conoscenze bibliche, di filosofia platonica, di letteratura greco-classica, di erudizione e speculazione ebraico-alessandrina, i testi sacri sono interpretati – nel solco della teologia ebraica di Filone d’Alessandria<sup>7</sup> – allegoricamente, così da armonizzarsi con la sapienza greca. Come già Filone, così ora Clemente crede di poter leggere nel testo biblico, al di sotto del significato letterale, un significato allegorico che in realtà deriva dalla cultura ellenistica della sua città, ma egli è tanto sincero in questa sua “lettura”, e così consapevole dell’armonia in questo modo “scoperta” fra pensiero greco ed insegnamento biblico, da giudicare – ingenuamente ed anacronisticamente – la sapienza greca una derivazione della sapienza d’Israele: esattamente come aveva già detto Filone. Nulla più efficacemente di questo audace metodo allegorico – che passerà a tutta la patristica greca e latina e a tutta la cultura ecclesiastica

<sup>7</sup> Cfr. nota precedente.

medievale<sup>8</sup> – e di questo violento rovesciamento del reale rapporto fra pensiero greco e tarde dottrine ebraiche, sulla base della supposta origine biblica del pensiero greco, vale ad esprimere storicamente il trionfo della cultura classica ed ellenistica nella tradizione ebraico-cristiana. Altrettanto significativo, per rimanere sul piano del pensiero, è che l’impalcatura propriamente metafisica di tutto lo “spiritualismo” cristiano proceda specularmente da Origene, scolaro di Clemente nel *Didaskaleion* e scrittore fecondissimo, destinato a inesauribile fortuna nello sviluppo teologico così “ortodosso” come “eretico” (sia cioè nelle dottrine via via prevalenti e ufficialmente accettate come esatte, sia nelle dottrine via via rimaste in minoranza e ufficialmente sconfitte) e nelle teorizzazioni della vita monastica anche nel medioevo latino<sup>9</sup>. Tocò a Origene di introdurre nella speculazione cristiana, in dipendenza dal platonismo classico e in concomitanza col neoplatonismo alessandrino, l’interpretazione del soffio animatore o “pneuma” dei testi sacri (lo “spirito” di Dio e lo “spirito” dell’uomo, ingenuamente presentato nel racconto biblico come una sorta di alito o di vibrazione eterea) non già come sostanza sottile – la lieve ma ben radicale corporeità della diffusissima concezione storica del “pneuma” –, bensì come sostanza assolutamente immateriale, opposta per sua intrinseca costituzione ad ogni realtà corporea: una concezione metafisica che dall’Oriente greco passò anche all’Occidente latino nel IV secolo, quando fu accolta e diffusa da teologi e vescovi come Ambrogio di Milano e Agostino di Tagaste<sup>10</sup>, e che dominò senza contrasti la cultura ecclesiastica per tutto il medioevo e costituisce tuttora parte essenziale – col nome, si noti, di “spiritualismo”, tanto sono ormai nozioni compenstrate fra loro quelle di realtà immateriale e di realtà spirituale – delle dottrine di tutte le chiese cristiane.

L’espansione del pensiero greco fu così travolgente e antica nel mondo cristiano, da suscitare nelle comunità fin dal tempo di Paolo speculazioni intellettuali fra loro divergenti sulla collocazione del Cristo rispetto alle altre “potenze” del cosmo e sul significato soteriologico più o meno universale (salvezza degli uomini o redenzione di tutto il cosmo dal dolore e dal male) della sua azio-

<sup>8</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale: les quatre sens de l’Ecriture*, Paris 1959-1961.

<sup>9</sup> J. LECLERCQ, *L’amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1957, p. 93 sgg.

<sup>10</sup> F. MASAI, *Les conversions de saint Augustin et les débuts du spiritualisme en Occident*, in «Le moyen âge», 67 (1961), p. 16 sgg.

ne presente e futura. La persuasione che la salvezza presente e futura dal male presupponesse l'unità dei fedeli intenti al ritorno del Cristo e già in qualche comunione di vita con lui, e che le divergenze dottrinali rompessero l'unità dell'attesa e la comunicazione col Cristo, traspose su un piano intellettuale la sollecitudine "pastorale" per la conservazione delle varie comunità e per lo sviluppo di quei vincoli di "carità" (da intendersi anche nelle più concrete espressioni della solidarietà e della mutua assistenza) che si erano istituiti fra di esse. Ne seguì per secoli un imponente sviluppo teologico, in cui l'episcopato si trovò per sempre impegnato: costretto (anche nelle condizioni più turbate del mondo cristiano, dalle antiche persecuzioni imperiali fino agli sconvolgimenti più anarchici della società medievale e fino alle rivoluzioni moderne) ad affrontare incessantemente problemi via via più sottili di interpretazione della struttura del divino e del suo incontro con l'umano: incontro nel Cristo "storico" e nella comunità dei fedeli, incorporata misticamente nel Cristo. Le speranze "escatologiche" e le certezze "soteriologiche" delle comunità cristiane si trovarono condizionate da un immenso lavoro intellettuale sui miti religiosi, che costituì un raccordo da cui non si poté prescindere fra l'antico ellenismo e l'autorità episcopale. Ma questo raccordo, anziché incrinare con le sue ingegnose complicazioni concettuali il prestigio del ceto eretto a custode della "parola divina" e della "buona novella", fu fonte ulteriore di autorità religiosa e sociale. L'episcopato "amministrò" la costruzione graduale delle intransigenti dottrine "ortodosse" sul Cristo e sulla sua chiesa con gelosia non minore di quella usata nel custodire quel filone ascetico e penitenziale, ispiratore di una predicazione riduttiva del costume "cristiano" in forme severe<sup>11</sup>. La predicazione solenne della "rinunzia" fu cioè accompagnata dalla non meno solenne predicazione di una verità sempre più rigidamente codificata, con intolleranze paurose, quando l'episcopato, instaurato il connubio prima con l'impero romano, poi con tutti i poteri secolari che più o meno caoticamente si susseguirono nel medioevo, ebbe a sua disposizione tutte le armi della potenza: intolleranze anche qui assolutamente sincere, nelle quali le ragioni pensate e credute "vitali" per la salvezza degli uomini e quelle segrete di una potenza sacerdotale oggettivamente alimentata dalla rivendicazione del monopolio delle verità supreme, si richiamavano fra loro dialetticamente, in un crescendo di determinazioni normative del pensiero teologico<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Cfr. *supra*, p. 25 sg.

<sup>12</sup> Cfr. *supra*, p. 26.

Questo pensiero non rimase mai confinato nell'isolamento di un'aristocrazia culturale ed episcopale, proprio perché, considerato come necessario ai fini della salvezza, fu imperiosamente comunicato, coi necessari adattamenti, al laicato: a tutto il laicato, anche se in primo luogo a quei fedeli che per responsabilità sociali e, dopo il trionfo del cristianesimo nell'apparato imperiale e fra le genti germaniche, per responsabilità anche politiche emergevano fra gli altri. Tutti dovevano essere addottrinati, pur se in gradi molto diversi tra loro. Per quanto ciò abbia avuto nel corso dei secoli – nel medioevo soprattutto – molti temperamenti, si mantenne costante nell'alto clero la persuasione di dover "governare le anime" anche intellettualmente, complicando la predicazione evangelica con una precisa istruzione del laicato potente sulla struttura di Dio, dell'uomo e del cosmo, e immettendo anche a livelli assai umili le formule abbreviative e la figurazione simbolica di un così complesso "sapere". Così avvenne che l'organismo culturale ellenistico, già fonte di autorità sociale per le aristocrazie dell'area imperiale romana, trovò nella predicazione ecclesiastica lo strumento per durare nei secoli e per dilatarsi, mediante formule e simboli religiosi elementari, all'intero corpo sociale delle popolazioni "cattoliche"; e per converso divenne a sua volta, in quella predicazione, strumento di integrazione sociale, con una compattezza autoritariamente imposta di idee e di credenze di fondo, per tutta la scala sociale: una compattezza che il mondo disciplinato politicamente da Roma non aveva mai conosciuta, nonostante l'egemonia spontaneamente raggiunta dall'ellenismo nelle antiche aristocrazie. Nel nome del monoteismo ebraico e del Cristo, e per la vittoria conseguita su tutto il caleidoscopio delle ricche mitologie politeistiche diffuse con infinite varietà di contenuti e di forme attraverso il Mediterraneo, tutti furono inseriti nel cosmo costruito intellettualmente dai Greci e irrigidito dalla severità della predicazione ecclesiastica.

#### *4. Il confluire dell'aristocrazia episcopale nell'apparato imperiale e nel sistema delle egemonie sociali*

Si può così intendere come la fine delle persecuzioni imperiali contro le chiese cristiane si sia tradotta assai presto in un legame profondo tra le due istituzioni già in contrasto violento. Fu anzi allora che si elaborò l'idea due poteri operanti ufficialmente in concordia in una stessa area di civiltà. L'episcopato

aveva “inventato” un modo suo proprio di operare stabilmente sugli uomini, aveva tradotto in una convivenza “normale”, retta dalla sua autorità moderatrice, gli impulsi religiosi e l’ansia di rinnovamento di comunità appartate dal resto del mondo, le aveva disciplinate mediante riti ed esortazioni morali, predizioni di salvezza e decisioni dottrinali, che nascevano dalle spontanee esigenze di quelle composite comunità: così era diventato un potere, tanto più rispettato dai “sudditi” quanto più ne esprimeva convinzioni ed aspirazioni, pronto al “martirio” per confessarle con essi. Ma nello strutturarsi entro le comunità come strumento permanente di ordine l’episcopato aveva attinto dalle medesime radici sociali e dalla medesima cultura filosofica e letteraria, da cui traeva alimento l’apparato politico e amministrativo dell’impero. Ed anche dalla medesima cultura giuridica, di stampo prettamente romano: verso la metà del III secolo, ad esempio, il vescovo di Cartagine san Cipriano applicava all’ufficio episcopale i concetti, suggeriti dall’idea romana del magistrato, di *honor* e *dignitas*, di *maiestas* e di *autoritas* e di *potestas*; il vescovo era un giudice e infliggeva sanzioni; non puniva con la spada propria del potere politico, ma, allontanando dalla comunità religiosa il credente non disciplinato, lo colpiva con una sanzione efficace. A un dato momento, il conflitto con le chiese cristiane, rappresentate da un siffatto episcopato, non poté non apparire all’impero come un fraintendimento: proprio del resto come gli apologisti cristiani, muovendo tra l’altro da concezioni filosofiche e teologiche simili a quelle del *Didaskaleion* di Alessandria, già da due secoli dichiaravano alla potenza imperiale, per indurla al rispetto della nuova fede. Non era, in verità, un fraintendimento sul piano intellettuale e morale soltanto, ma sul piano sociale e politico: poiché l’episcopato, anziché costituire un pericolo di sovvertimento, operava ormai secondo tali schemi di comportamento “civile”, con un tale decoro, e dimostrava tanta paterna sollecitudine per i problemi “interiori” della vita “spirituale” e nel soccorso alla miseria dei singoli da garantire una collaborazione efficacissima al principe e agli ottimati, responsabili della pace esteriore nella società e nell’impero.

A una condizione però: che l’episcopato riuscisse a superare i suoi ricorrenti dissensi interni nell’interpretazione teologica dell’esperienza cristiana. Questo divenne, nella convivenza fra episcopato ed impero, il problema centrale. Il cristianesimo era ancora quasi ovunque religione di minoranze – spesso anzi di esigue minoranze – e già il principe convocava nel 325 a Nicea un’assemblea di trecento vescovi per porre fine alla controversia

trinitaria. Un così sollecito e risoluto intervento nelle discordie più squisitamente dottrinali dimostra quanto prezioso apparisse all’impero un efficiente funzionamento della potenza ecclesiastica. E l’episcopato, che non aveva ancora istituzioni capaci di farlo funzionare unitariamente in modo autonomo<sup>13</sup>, accettò e spesso sollecitò gli interventi imperiali nelle convocazioni soprattutto “ecumeniche” e nella promulgazione delle decisioni dei maggiori concili: decisioni che assumevano il massimo rilievo quando definivano le formule intellettuali destinate a pacificare i teologi, ma che si estendevano anche alla disciplina ecclesiastica, a cominciare dall’organizzazione delle molte centinaia di vescovi dell’impero secondo le province o con altri raggruppamenti, sotto la direzione di metropolitani residenti nelle città più notevoli. Il principe acquistò dunque subito una funzione centrale nell’ordinamento universale delle chiese, come loro protettore e moderatore: non senza interventi anche in certe successioni di vescovi alle maggiori sedi ecclesiastiche, soprattutto quando l’elezione del prelato – che per lo più avveniva per convergente designazione del clero locale e di qualche notevole e dei vescovi prossimi alla sede divenuta vacante, con successiva acclamazione dei fedeli della città episcopale – provocava discordie e disordini.

Non mancarono contrasti fra principe e vescovi, ma non più fra l’episcopato e l’impero come entità estranee fra loro e contrapposte, bensì anzi in rapporto con l’intensità ed intimità delle loro nuove relazioni: specialmente quando il principe, in Oriente o in Occidente (le due parti in cui il basso impero, sotto due diversi principi, pur nell’unità delle istituzioni imperiali, per lo più si distinse), sollecitato da un gruppo o da un altro di vescovi e animato da una propria persuasione teologica, consentiva la moltiplicazione dei concili e moltiplicava i propri interventi nelle sedi episcopali, per imporre la pacificazione in una direzione dogmatica determinata. In realtà la corte o le due corti imperiali furono sempre sollecite – di una sollecitudine anzi esuberante – dell’unità delle chiese cristiane e della saldezza dell’ordinamento episcopale. Si giunse a tal punto da favorire non solo il raggrupparsi delle chiese sotto i metropolitani, ma quell’orientamento che si determinò fra il IV e il V secolo spontaneamente fra i vescovi verso la coordinazione intorno alla chiesa romana in materia disciplinare e teologica. Tale orientamento dei vescovi si manife-

<sup>13</sup> Cfr. J. GAUDEMET, *L’église dans l’empire romain: IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*, Paris 1958, p. 422 sgg.

stò essenzialmente nel mondo latino, e fu un imperatore d'Occidente, Valentiniano III, che nel 445, sotto l'influenza del vescovo di Roma, Leone Magno, finì col riconoscere ufficialmente alla chiesa romana quella superiorità giurisdizionale su tutto l'episcopato, che da tempo essa andava rivendicando: e le garantì a tal fine l'appoggio dei funzionari imperiali. In oriente i vescovi e i loro metropolitani – raggruppati quasi senza eccezione, col favore imperiale, intorno alle grandi sedi di Costantinopoli, “seconda Roma”, di Antiochia, illustrata dal ricordo dell’apostolo Pietro, e di Alessandria, già massima città dell’oriente ellenistico – furono assai meno inclini ad ammettere nella chiesa romana un’autorità superiore, ed anche la corte imperiale fu più cauta nel riconoscerla: ma è significativo che più la corte che l’episcopato ebbe cura dei legami con Roma<sup>14</sup>.

A questo molteplice contributo al potenziamento dei quadri in cui l’episcopato d’Occidente e d’Oriente si andava ordinando, l’impero aggiunse una sorprendente generosità nel privilegiare con esenzioni da oneri pubblici il sacerdozio cristiano, nell’estenderne le competenze giurisdizionali al di là della pura disciplina ecclesiastica, nell’accrescere con offerte personali del principe con beni fiscali il patrimonio che le comunità cristiane si erano andate via via costruendo, a fini di organizzazione culturale ed assistenziale, con le offerte e le donazioni dei fedeli, fin dal II secolo: un patrimonio minacciato, occultato o confiscato durante le persecuzioni, ma sempre poi ricostituito, talvolta anzi restituito, ed infine enormemente dilatato, a cominciare dall’età costantiniana, dal rapido crescere dei fedeli ad alto livello sociale e dal conseguente affluire di donazioni pie, sia per consolidare corpi ecclesiastici già esistenti, sia per fondare e dotare nuove chiese. Titolare della proprietà ecclesiastica poté considerarsi dapprima ogni singola comunità cristiana, ma poi le donazioni furono fatte al vescovo, o a Dio o al santo a cui un tempio cattolico fosse dedicato, così che si andò precisando ed accentuando l’idea, feconda di incalcolabili conseguenze per tutta l’età medievale, dell’inalienabilità del patrimonio ecclesiastico. La gestione di quanto appartenesse ad una chiesa episcopale spettava in ogni caso alla responsabilità del vescovo, il quale trovò in questi suoi impegni crescenti di amministrazione motivo forse di dolersi – così come avvenne talvolta per le cure di carattere giurisdizionale – delle distrazioni che ne conseguivano dall’impegno propriamente “sacerdotale” e “pastorale”: ma in quel patrimonio

<sup>14</sup> GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain* cit., p. 449 e p. 426.

trovò in verità i mezzi per organizzare un clero più numeroso, un’assistenza adeguata al moltiplicarsi dei fedeli, un culto più ricco e solenne, e una più intensa penetrazione nelle campagne, nelle quali i contadini, legati alle forme di culto agreste e di cultura loro tradizionali, lontanissime dagli orientamenti ascetici e “spirituali” cristiani, opponevano – e ancora opposero nei primi secoli del medioevo – resistenza tenace all’invadenza di credenze straniere<sup>15</sup>, che avevano il loro fulcro nella cultura privilegiata delle città ed erano diffuse e sorrette da un potere ecclesiastico e da un potere politico, di cui le città costituivano il centro di organizzazione e di irradiazione. La legislazione dell’impero e dei successivi regni barbarici, che in armonia con l’episcopato proscrisse i vecchi culti e prescrisse la distruzione di altari e templi o la destinazione alle chiese cristiane e a finalità pubbliche di edifici e di beni già sacri alle antiche credenze<sup>16</sup> non sarebbe riuscita di per sé, con la sola violenza, a mortificare per sempre riti e credenze profondamente radicati, se una metodica attività di “evangelizzazione”, condotta senza risparmio di forze, ricostruendo là dove si era distrutto, riadattando edifici, istruendo chierici ad impiegare tecniche elementari di persuasione<sup>17</sup> e disponendoli a permanente contatto con la popolazione, non avesse costantemente accompagnato le deliberazioni imperiali ed episcopali.

Una così molteplice operosità, con largo impiego di risorse crescenti, era del resto – insieme con le stesse doglianze di singoli vescovi per il tempo così fastidiosamente sottratto alla lettura e alla preghiera – perfettamente conforme alle attitudini e alle aspirazioni di quel ceto aristocratico e colto, amante dell’*otium* letterario e in pari tempo delle responsabilità di governo e di amministrazione civile, dal quale i vescovi per lo più provenivano: quel ceto aveva non di rado a gestire cospicui patrimoni aviti mediante una fitta rete di agenti e una moltitudine di propri coloni. Alla gerarchia delle fortune che distinguevano i vari gradi dell’aristocrazia provinciale e senatoria faceva ormai chiaro riscontro la gerarchia delle forze economiche possedute e impiegate dalle innumerevoli chiese episcopali dell’impero. Ai latifondi

<sup>15</sup> GAUDEMET, *L'église dans l'empire romain* cit., p. 637 sg.; P. RICHÉ, *Education et culture dans l'occident barbare: VF-VIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1962, p. 131 sgg.

<sup>16</sup> «Historie de l'église», diretta da A. Fliche e V. Martin, IV, Paris 1948, p. 15 sgg.

<sup>17</sup> «Pedestri sermone» per usare l’espressione del vescovo Cesario di Arles, al principio del VI secolo. Cfr. RICHÉ, *Education et culture* cit.

di quelle grandi famiglie, il cui patrimonio era disseminato nelle più diverse regioni del mondo romano, ben poteva compararsi la potenza fondiaria delle chiese metropolitiche, su fino a quella di Roma: che nel V secolo aveva imponenti complessi patrimoniali nella penisola italiana e nelle tre grandi isole tirreniche, in Gallia e in Dalmazia, nell’Africa proconsolare, in Egitto, in Siria.

I trionfali progressi della potenza episcopale si inserivano dunque armonicamente nell’armatura politica dell’impero e nel contesto culturale del ceto dominante, mentre le sue nuove basi economiche si intrecciavano anche topograficamente, come robuste strutture fondiarie, coi latifondi del fisco imperiale e della grande aristocrazia in ogni regione del Mediterraneo. La complessa simbiosi fu così profonda, da manifestarsi anche nelle carriere dei nobili figli delle grandi famiglie. Nel IV secolo Ambrogio di Milano, di famiglia cristiana di tradizione senatoria, figlio di un personaggio eminente in età costantiniana nell’alta burocrazia imperiale, studiò a Roma, divenne “splendido” avvocato presso il pretorio d’Italia e fu governatore a Milano, dove, non ancora battezzato, fu acclamato vescovo in occasione dei tumulti per la controversia trinitaria<sup>18</sup>. Fra il IV e V secolo Sinesio di Cirene, nato in Cirenaica da latifondisti greci, intellettualmente formatosi tra i neoplatonici di Alessandria e divenuto celebre in patria per scritti retorici, poetici, filosofici, per imprese di caccia e per la strenua difesa contro le aggressioni berbere, fu fatto vescovo di Tolemaide, non senza che egli stesso esprimesse su ciò qualche perplessità, non volendo abbandonare la moglie, né rinunciare alle proprie persuasioni sulla preesistenza delle anime e sull’eternità del mondo: «Che nonostante tutto sia stata eletto vescovo, si spiega abbastanza facilmente: non fu scelto l’uomo di religione, bensì il cittadino eminente, l’abile oratore, l’astuto ambasciatore, l’uomo capace di sostenere il suo punto di vista con i rappresentanti dell’amministrazione imperiale e, soprattutto, il soldato capace di organizzare la resistenza contro le tribù dell’interno»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Cfr. PAOLINO DI MILANO, *Vita di S. Ambrogio*, a cura di M. Pellegrino, Roma 1961.

<sup>19</sup> H.I. LARROU, *Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino 1968, p. 155 sg.