

QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE
NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE
(SECC. IV-XIII)

~

QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARIES AND EVANGELIZATION
IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE
(4TH - 13TH CENTURIES)

ACURADI
EMANUELE PIAZZA



QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARI ED EVANGELIZZAZIONE
NELL'EUROPA TARDOANTICA E MEDIEVALE
(SECC. IV-XIII)

~

QUI EST QUI LIGNO PUGNAT?
MISSIONARIES AND EVANGELIZATION
IN LATE ANTIQUE AND MEDIEVAL EUROPE
(4TH - 13TH CENTURIES)

A CURA DI
EMANUELE PIAZZA



ENTE PROMOTORE

Alteritas ~ Interazione tra i popoli

Sede: via Seminario 8 – 37129 Verona (Italia).

www.progettoalteritas.org

RESPONSABILE SCIENTIFICO

Silvia Negrotti

COORDINATORE

Simona Marchesini

COMITATO SCIENTIFICO

Luigi Andrea Berto (Western Michigan University)

Alfredo Buonopane (Università degli Studi di Verona)

Maria Clara Rossi (Università degli Studi di Verona)

Biagio Saitta (Università degli Studi di Catania)

Carmelina Urso (Università degli Studi di Catania)

PROGETTO GRAFICO

Simona Marchesini

REDAZIONE A CURA DI

Emanuele Piazza

STAMPA

La stampa in formato digitale di questo volume, a cura di Alteritas, è disponibile presso www.progettoalteritas.org.

ISBN e-book: 978-88-907900-4-1

Finito di stampare in formato digitale a Verona nel mese di luglio 2016.

SOMMARIO

Premessa	5
VITTORIO GIOVANNI RIZZONE La cristianizzazione dell'arcipelago maltese alla luce delle indagini sulle pratiche funerarie	7
VALENTINA CASELLA <i>Gratis accepistis, gratis date</i> . La fortuna dei santi anargiri a Roma nel tardo impero	27
VIOLA GHELLER Prima di Ulfila, accanto a Ulfila: missionari (in)volontari tra i Goti	45
BEATRICE GIROTTI Sugli <i>insignes apicibus sacerdotes</i> di <i>Pacatus</i> e il <i>Chorus beatorum</i> di Gerolamo: forme di convivenza religiosa o resistenze pagane ad Emona e ad Aquileia?	65
ELISABETTA COLAGROSSI <i>Non uno itinere</i> . La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.	81
IVO TOPALILOV Christianity, Heresies, and Paganism in the Religious Policy of Theodosius I in Thrace	99
GIANCARLO GERMANÀ BOZZA Persistenze pagane a Siracusa in età tardoantica	123
LUIS A. GARCÍA MORENO La misión Arriana como instrumento y símbolo de la hegemonía de la Monarquía goda Balta sobre otras Monarquías militares bárbaras en el siglo V	141
NICO DE MICO <i>Quod verba non explicant, facta conclamant</i> (<i>Vita Lupicini</i> 5). I santi della Gallia merovingica strumenti di conversione per attrazione	163
ELENA GRITTI <i>Benivola societate</i> . San Severino nel <i>Noricum</i> e il <i>regnum</i> germanico dei Rugi	191
GIULIA MARSILI Il cantiere episcopale di età tardoantica: attività edilizia ed evangelizzazione nel Mediterraneo orientale	209
NIKOLOZ ALEKSIDZE A Nation among other Nations: The Political Theology of the Conversion of Georgia	227

EMANUELE PIAZZA	
La regina Berta, il vescovo Liudardo e gli inizi del cattolicesimo in Britannia	245
CARMELINA URSO	
Brunechilde e Colombano: storia di un rapporto difficile e di una missione fallita	257
REMUS MIHAI FERARU	
Mission chrétienne et confession de la foi au VII ^e siècle: Maxime le Confesseur et la politique religieuse des empereurs de la dynastie des Héraclides	281
ARMANDO BISANTI	
Il convertito che opera conversioni: san Dionigi nel <i>Dionysius</i> di Rosvita di Gandersheim	299
HELEN HIMHOFF	
«Before the Coming of Patrick»: Literary Depictions of Conversions in Pre-Christian Ireland	315
ANDREA VANINA NEYRA	
<i>Tu sanctus, amicus Dei, uerus Israhelita</i> : entre la violencia y la burla. Los obispos misioneros en la Europa Central medieval y el impacto de la misión	335
ALAN V. MURRAY	
Catholic Missionaries in the Evangelization of Livonia, 1185-1227	353
CAMILLE ROUXPETEL	
Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13 th -14 th centuries)	367

Non uno itinere.

**La disputa tra Simmaco e Ambrogio nel quadro del conflitto
tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo d.C.**

ELISABETTA COLAGROSSI

Università di Genova
elisabettacolagrossi@live.it

ABSTRACT

This paper aims to analyse a crucial episode defined by Arnaldo Momigliano as «the conflict between Paganism and Christianity in Late Antiquity», granting particular attention to the contents concerning History of religion, Philosophy and to the studies of Jan Assmann, an eminent Egyptologist widely known for his work on the transition from polytheism to monotheism. It refers to the struggle – a real political, cultural, religious *Streit* – which involved the noble Roman Quintus Aurelius Symmachus and the bishop of Milan, Ambrose, in 384 A.D.

KEYWORDS

Paganism/Monotheism/Tolerance

«Fratelli miei, se vi sta a cuore la vera devozione, cerchiamo di non fingere su un accordo, quando il piano e lo scopo finale della Provvidenza è chiaramente la molteplicità. Nessuno di noi pensa e sente perfettamente allo stesso del suo Prossimo; perché dunque vogliamo prenderci in giro con parole ingannatrici?». (M. Mendelssohn, *Jerusalem*)

LA DEA ALATA E LE MACERIE DELLA STORIA

Un passo della *Relatio* III di Simmaco, certo di grande drammaticità se letto con gli occhi di chi sa come la sua controversia con Ambrogio si concluse, recita: «Dove giureremo fedeltà alle vostre leggi e alle vostre parole? Quale scrupolo religioso atterrirà un animo menzognero, perché non menta quando rende testimonianza? Tutto, certo, è pieno di dio, nessun luogo è sicuro per gli spergiuri, ma contribuisce moltissimo al timore di peccare anche la pressione di una presenza divina»¹.

Chissà se Simmaco – l'uomo che tanto gli dèi romani aveva difeso e tutelato dai tempi nuovi che si preparavano e che quegli stessi dèi congedarono dal mondo per tempo, risparmiandogli il dolore di assistere al saccheggio di Roma delle truppe di Alarico – sapeva di ripetere, in quelle parole, gli inizi del pensiero occidentale, contenuto in un principio di Talete secondo cui, appunto, «tutto è pieno di dèi»²? Di certo, consapevolmente o meno, difendere la presenza dei segni del divino nell'Urbe, impedendo di relegarli in un'invisibilità che era l'anticamera dell'oblio, equivaleva per lui a custodire e tutelare la visione cosmoteistica che dalla Grecia estendeva la sua presenza sin sui colli dell'Urbe.

¹ Simmaco, *Terza Relazione*, in *La maschera della tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18; Simmaco, Terza Relazione*, intr. I. Dionigi, trad. it. A. Traina, Milano 2006, 5, pp. 61, 63.

² Cfr. *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, cur. H. Diels, W. Kranz, I, Roma-Bari 1983, p. 94.

Su quei colli, la deà alata della Vittoria era volata sin dal 29 a.C. e da quella sede essa vigilava sulla *pax deorum*. Si sarà chinata, pietosamente, quella deà, su Simmaco morente, o avrà levato le braccia quasi in un gesto di accogliente abbraccio, un po' come la celebre Vittoria alata conservata nel Museo di Santa Giulia a Brescia, la figura femminile volta leggermente verso sinistra e vestita di una tunica fermata sulle spalle e di un mantello che avvolge le gambe, quasi nell'atto di un passo di danza? O si sarà protesa verso di lui spiccando il volo, come la celebre Nike di Samotracia? Oppure avrà volto le spalle al futuro contemplando le rovine storiche di un mondo alla fine, come l'*Angelus novus* delle *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin?

Dal pulpito di un cristianesimo ormai trionfante, Agostino aveva scritto che il paganesimo «cercava soltanto di morire in modo clamoroso»³. Benché sia imprudente parlare di una morte del paganesimo⁴ e ammesso che ci sia concesso farlo, bisognerà dire che essa non è avvenuta silenziosamente. Solitamente le religioni si estinguono, si modificano, vengono dimenticate, si estenuano lentamente, senza clamore, quasi senza sentori. Il confronto e lo scontro implacabile tra cristianesimo e antico culto, tristemente scandito da battaglie a volte tragiche e feroci, invece, ha conosciuto già all'epoca dei fatti una vasta risonanza provocando dibattiti che oggi ci permettono di intravedere anima e vita di quella lotta.

Un momento emblematico di tale battaglia, autentico «urto tra due epoche»⁵, è la celebre disputa sull'altare della Vittoria, episodio cruciale perché si gioca su una pluralità di piani, teologico, filosofico, politico, giuridico, retorico e persino personale⁶. Il presente lavoro verrà svolto a partire da una prospettiva che, muovendo dal dato storico-filologico, lo interroga e lo inverte in vista di una comprensione storico-religiosa e filosofica della *res* fatta oggetto di analisi.

UNA CONTROVERSIA ESEMPLARE E PARADIGMATICA

«Quattro principi fondamentali devono soprattutto valere per quanto riguarda Dio: fede, verità, amore, speranza. Bisogna infatti credere, perché unica salvezza è la conversione verso Dio: chi ha creduto, deve quanto più è possibile impegnarsi a conoscere la verità su di Lui: chi l'ha conosciuta, amare colui che è stato conosciuto: chi l'ha amato, nutrire di buone speranze l'anima per tutta la vita»⁷.

Queste righe, che sembrano tratte dalla penna di un cristiano, sono invece opera di un convinto pagano: Porfirio di Tiro. Eppure, cristiani e pagani erano condannati all'incomprensione, come eloquentemente mostrano i toni sarcastici dell'*incipit* della lettera 17 di Agostino in risposta a Massimo di Madaura: «Trattiamo fra noi qualcosa di serio o vogliamo scherzare?»⁸. Le possenti mura identitarie delle due parti in causa, da un lato radicate nella millenaria tradizione romana, dall'altro fondate sull'assolutezza di una rivelazione che esclusivisticamente non ne prevedeva altre,

³ Augustinus, *De divinatione daemonum*, ed. J. Zycha, CSEL, 41, 1979, X 14.

⁴ Si veda in merito la trattazione di ampio e profondo rilievo di P. CHUVIN, *Cronaca degli ultimi pagani*, cur. F. Cannas, Brescia 2012.

⁵ H. BLOCH, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, cur. A. Momigliano, Torino 1975, pp. 201-224, qui p. 204.

⁶ I. DIONIGI, *Dissimulatio. L'ultima sfida fra cristiani e pagani*, in *La maschera della tolleranza* cit., p. 10.

⁷ Porfirio, *Lettera a Marcella*, in *Vangelo di un pagano*, trad. it. A.R. Sodano, Milano 2006, XXIV 5, p. 75.

⁸ Agostino, *Lettera 17*, 1, in *Opere di Sant'Agostino. Le lettere*, trad. it. T. Alimonti, Roma 1969, p. 83.

attestano che in fondo esse non avevano molto da dirsi⁹: per questo quello tra pagani e cristiani è stato definito un «deludente dialogo tra sordi»¹⁰.

Documento del doloroso fallimento e insieme dell'impossibilità di questo dialogo, la polemica che passò alla storia come la «controversia dell'altare della Vittoria»¹¹ rappresenta un nodo storiografico riassumibile nella lotta per il futuro religioso e culturale tra due grandi protagonisti, tradizionalmente posti sotto le etichette di cristianesimo e paganesimo.

Siamo soliti distinguere tra ebraismo, cristianesimo e il “resto”. In questa sede, per indicare questo “resto” si utilizzerà la categoria concettuale di paganesimo, piuttosto che quella più ambigua e sfuggente di politeismo, termine che, insieme a quello di monoteismo, ha monopolizzato il discorso sulle religioni, a partire dalle controversie teologiche del XVII e XVIII secolo. L'idea dell'unicità di Dio, il *credo in unum deum*, non appartiene in maniera esclusiva al monoteismo: è presente anche nelle religioni politeiste. Esistono infatti «pagani monoteisti»¹²: tra gli altri Ralph Cudworth, platonico di Cambridge, nel suo libro *The True Intellectual System of the Universe*, occupandosi di ateismo, tentò di dimostrare con numerose citazioni che il monoteismo è un presupposto comune a tutte le religioni, incluso lo stesso ateismo¹³. Dopo queste precisazioni terminologiche veniamo ai dati storici. Costanzo II, durante un suo viaggio a Roma nel 357 aveva deciso di rimuovere dalla *Curia Iulia*, aula del

⁹ Cfr. C. ANDO, *Pagan Apologetics and Christian Intolerance in the Ages of Themistius and Augustine*, in «JECS», 4 (1996), pp. 171-207.

¹⁰ È François Paschoud a parlare di *un décevant dialogue des sourds* (*Intolerance chrétienne vue et jugée par les païens*) in «CrSt», 11 [1990], pp. 545-577.

¹¹ Per la riflessione moderna sulla disputa, che ha inizio con la dissertazione di C. ROSE, *De dea Victoria et ara deae in Curia Julia*, Halle 1741, mi limito a rinviare alla sintesi offerta da D. LASSANDRO, *La controversia de ara Victoriae del 384 d.C.*, in *Politica e cultura in Roma antica. Atti dell'incontro di studio in ricordo di Italo Lana* (Torino 16-17 ottobre 2003), cur. F. Bessone, E. Malaspina, Bologna 2005, pp. 157-171 e alla seguente bibliografia essenziale: J. WYTZES, *Der Streit um den Altar der Viktoria. Die Texte der betreffenden Schriften des Symmachus und Ambrosius, mit Einleitung, Übersetzung und Kommentar*, Amsterdam-Paris 1936; R. KLEIN, *Symmachus. Eine tragische Gestalt des ausgehenden Heidentums*, Darmstadt 1971; S. MAZZARINO, *Tolleranza e intolleranza: la polemica sull'ara della Vittoria*, in *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, I, Bari 1974, pp. 339-377; D. VERA, *Commento storico alle relationes di Quinto Aurelio Simmaco. Introduzione, commento, testo, traduzione, appendice sul libro X, 1-2, indici*, Pisa 1981; G. BOISSIER, *La fine del mondo pagano*, trad. it. L. Sanchioni, Milano 1989, in particolare 265-290; F. PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma*, in *Retorica della comunicazione delle letterature classiche*, cur. A. Pennacini, Bologna 1990, pp. 73-100; F. CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza in Simmaco, Ambrogio, L'altare della vittoria*, cur. IDEM, con una nota di L. Canfora, Palermo 1991; K. ROSEN, "Fides contra dissimulationem". *Ambrosius und Symmachus im Kampf um den Victoriaaltar*, in «JbAC», 37 (1994), pp. 29-36; I. DIONIGI, *Dissimulatio* e M. CACCIARI, *La maschera della tolleranza* in *La maschera della tolleranza* cit.; L.M.A. VIOLA, *Quinto Aurelio Simmaco. Lo splendore della Romanitas*, Forlì 2010, p. 147; D. MATA-COTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio*, Forlì 2010; A. CAMERON, *The Last Pagans of Rome*, Oxford 2011, specialmente pp. 33-56, 353-398; P. BROWN, *Per la cruna di un ago. La ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.*, trad. it. L. Giaccone, Torino 2014, in particolare pp. 131-168. Per quanto riguarda i testi e le traduzioni dei documenti di Simmaco e Ambrogio rimando alla bibliografia di A. Traina in *La maschera della tolleranza* cit., pp. 107-108.

¹² Cfr. *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, cur. P. Athanassiadi, M. Frede, Oxford 1999.

¹³ R. CUDWORTH, *The True Intellectual System of the Universe. The first part, wherein All the Reason and Philosophy of Atheism is confuted and its Impossibility demonstrated*, London 1743².

Senato, l'altare della Vittoria – autentica *praesentia religionis*, aveva detto Simmaco¹⁴ – proveniente dal bottino della città di Taranto, che era stato collocato da Augusto nel 29 a.C. per commemorare la vittoria di Azio e, insieme alla statua della dea, vegliava da allora sui lavori del senato¹⁵. Si trattava di una statua di fattura greca, di materiale bronzeo dorato, rappresentante la figura di una donna alata dalle vesti mosse, come calata dal cielo, che porgeva con la mano destra una corona di lauro in segno di trionfo. Secondo la testimonianza di Erodiano¹⁶, ogni seduta del senato iniziava con un'offerta di incenso e vino sull'altare.

Successivamente ripristinato probabilmente da Giuliano, Graziano, su spinta di Ambrogio, ordinò di rimuoverlo nuovamente¹⁷. Questo atto, certamente gravido di profondo valore simbolico e da cui prende il nome la controversia, in realtà si iscrive in un contesto di provvedimenti restrittivi ben più ampio. Tali numerose norme limitative, di cui non ci è pervenuto il testo¹⁸ ma di cui conosciamo approssimativamente i contenuti per le polemiche che scatenarono, schematicamente sono individuabili nei seguenti punti¹⁹: soppressione dei finanziamenti statali al culto romano e delle sovvenzioni destinate alle Vestali, che venivano private delle *annonae*, ovvero degli stipendi, in parte incamerati dal fisco, in parte investiti in una corporazione urbana; confisca dei beni dei templi e dei collegi sacerdotali, revoca del diritto di ricevere per testamento per le categorie colpite da questi provvedimenti. Quest'ultima limitazione appariva molto grave perché il diritto di ricevere per testamento era considerato a Roma una sorta di diritto naturale. Poiché tali *iura* ereditari erano riconosciuti persino agli schiavi, il provvedimento poneva i sacerdoti del culto tradizionale sullo stesso piano dei nemici dello Stato²⁰.

Dopo un periodo di tolleranza in materia religiosa, Graziano, più prudente e abile di Costanzo, sotto l'influenza di Ambrogio, impresso dunque una dura svolta alla propria politica a danno del paganesimo, un atto di rottura unilaterale. Non chiuse i templi, non eliminò il collegio delle Vestali, non abolì le cerimonie e le manifestazioni: decise semplicemente che da quel momento quei riti costavano cari e che lo Stato non li avrebbe più finanziati. L'intenzione era quella, come rileva efficacemente Domenico Vera, di «incidere alla radice l'albero vetusto ma pur sempre temibile e vitale della *religio* tradizionale, impedendo l'afflusso della linfa ai rami e alle foglie»²¹. Non si trattava infatti di un semplice taglio di bilancio, come voleva far credere Graziano, ma di un colpo mortale inferto a una religione essenzialmente formalistica come quella romana, che viveva da sempre del finanziamento pubblico. Inoltre, Graziano era stato

¹⁴ Simmaco, *Terza Rel.*, 5.

¹⁵ Non è chiaro se la rimozione in questione riguardasse sia l'altare che la statua. Secondo l'interpretazione di Santo Mazzarino l'ara e il *signum* della Vittoria sono da considerarsi un tutt'uno poiché «i tempi di Costanzo II e di Graziano non erano ancora maturi per una netta distinzione fra la statua come opera d'arte e l'altare» (*Tolleranza e intolleranza* cit., p. 357).

¹⁶ *Herodian*, in *Two Volumes*, II, trad. eng. C.R. Whittaker, London-Cambridge (Ma.) 1970, V 5, 7.

¹⁷ Ambrogio, *Lettera* 18, 32.

¹⁸ Una legge del *Codex Theodosianus* sembra richiamarsi alla legislazione di Graziano (*Theodosiani Libri XVI cum Constitutionibus Sirmondianis*, ed. T. Mommsen, I, Dublin-Zürich 1971, XVI 10, 20).

¹⁹ VERA, *Commento storico alle relationes* cit., p. 16.

²⁰ Cfr. MATACOTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio* cit., p. 277.

²¹ VERA, *Commento storico alle relationes* cit., p. 17.

il primo a rinunciare al titolo di *pontifex maximus*, probabilmente tra il 380 e il 383, appannaggio degli imperatori da Augusto in poi. Chiaro segnale, questo, di decisa rottura tra lo Stato e il culto tradizionale, gesto che segna una «separazione del paganesimo e dello stato»²², che, sin dalle origini, erano stati una cosa sola. In un clima di polemiche aperte e di malumori, i pagani, esasperati da questi atti, decisero che qualcuno avrebbe dovuto prendere la parola. Chi avrebbe potuto ricoprire quel ruolo? In quel momento a Roma erano tre i potenziali difensori della causa pagana: un filosofo, uno storico e un oratore²³.

Il filosofo Vettio Agorio Pretestato, esponente insigne dell'aristocrazia pagana, protagonista dei *Saturnalia* di Macrobio, era il più anziano. Non risparmiava sarcasmo e scherno nei confronti del fasto della Chiesa: «Nominatemi vescovo di Roma e mi farò immediatamente cristiano»²⁴, aveva detto ironicamente a papa Damaso I. Di fede aperta e sincera, concepiva un orizzonte religioso più ampio di altri pagani, in cui avevano spazio numerose tradizioni straniere²⁵.

Il vero uomo d'azione e capo politico era però Virio Nicomaco Flaviano, anch'egli personaggio di spicco, che aveva ricoperto posti chiave nell'amministrazione romana. Secondo Sozomeno, era molto versato nelle arti divinatorie, con cui, addirittura, avrebbe rassicurato Eugenio nella guerra contro Teodosio²⁶.

La terza figura su cui il senato ripose alla fine le sue speranze era Quinto Aurelio Simmaco, che conosciamo in modo abbastanza dettagliato, poiché di lui si è conservato un *corpus* di più di novecento lettere, un insieme di *Relationes* e altri scritti in forma di discorso. In seguito considerato un senatore mediocre, certamente brillava più nelle sue orazioni che nell'amministrazione statale. Proprio questo suo talento, unito alla moderazione (non troveremo nel suo epistolario frasi malevole e intolleranti), alla raffinatezza e ai modi garbati, fecero sì che fosse ritenuto la persona giusta²⁷.

Simmaco partì dunque per Milano, dove risiedeva la corte, con l'intento di ottenere una revoca delle disposizioni antipagane. A quel punto Graziano, forse per un concorso di pressioni da parte dell'allora vescovo di Roma Damaso e di Ambrogio (prontamente avvertito da Damaso²⁸), negò l'udienza e si rifiutò di ricevere la

²² R. RÉMONDON, *La crisi dell'impero romano*, Milano 1975, p. 158.

²³ Cfr. BOISSIER, *La fine del mondo pagano* cit., pp. 273-279.

²⁴ Hieronimus, *Contra Johannem Hierosolymitanum*, ed. J.L. Feiertag, *Corpus Christianorum. Series Latina*, 79/A, Turnholt 1999, VIII 415.

²⁵ Sulla concezione religiosa di Pretestato si rimanda a W. LIEBESCHUETZ, *The Significance of the Speech of Praetextatus*, in *Pagan Monotheism in Late Antiquity* cit., pp. 185-205. Cfr. inoltre l'ispirato epitaffio in versi scritto per Pretestato dalla moglie Fabia Paolina, che evoca la sua fede e la religiosità (*CIL*, VI 1779).

²⁶ SOZOMENE, *Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, intr., ann. G. Sabbah, trad. fr. A-J. Festugière, B. Grillet, Paris 2005⁷, VII 22, 5. Anche Macrobio, nei suoi *Saturnalia*, lascia intendere una certa dimestichezza di Flaviano con l'arte divinatoria (*I Saturnali*, I 24, 17, cur. N. Marinone, Torino 1967).

²⁷ F. Paschoud offre un ritratto quantomai negativo sul piano morale di Simmaco. Ecco i tratti che la sua analisi rivela del nobile romano: personalità «très mesquine», difesa del paganesimo non motivata da un'intima religiosità, ma dal fatto che «questi ultimi pagani hanno bisogno di una causa che permetta loro di brillare» (*Réflexions sur l'idéal religieux de Symmaque*, in «*Historia*», 14 [1965], pp. 215-235, specialmente. pp. 231-232).

²⁸ Ambrogio, *Lettera 17*, 10.

delegazione di Simmaco, condannando l'iniziativa al fallimento²⁹. Solo pochi mesi dopo, nell'estate del 383, l'usurpazione di Massimo costò la vita allo stesso imperatore, la cui fine tragica era per i pagani un evidente segno della vendetta degli dèi, a fronte della proscrizione dei culti e del trattamento di disprezzo riservato alla delegazione senatoria. Gli succedette così il giovane fratello Valentiniano II.

Nel 384 la situazione sembrava favorevole alla causa del senato. Del resto, i pagani occupavano posti chiave nell'amministrazione civile e militare: Bautone e Rumorido, i comandi militari, Pretestato la prefettura del pretorio, Simmaco la prefettura di Roma. Pertanto germogliavano concrete speranze di restaurazione né mancavano argomenti che potevano impressionare il giovanissimo imperatore e i cristiani: era tempo di una nuova iniziativa.

Ancora una volta la scelta ricadde su Simmaco, prefetto urbano, posizione ideale per mediare con l'imperatore. È incerto se Simmaco abbia intrapreso un nuovo viaggio verso Milano per presentare il nuovo rapporto (*Relatio* III), dal momento che dalla sua fitta corrispondenza non si rileva alcun indizio di tale viaggio³⁰. Ad ogni modo, poco importa che la *Relatio* sia stata presentata nel *consistorium* al cospetto del nuovo *comitatus*, del nuovo imperatore, o soltanto *missa*, poiché ciò che è certo è che fece una grande impressione su chi la ascoltò o la lesse.

Nell'esprimere le doglianze del Senato, in questo documento l'oratore esponeva argomenti che probabilmente aveva preparato due anni prima, con l'aggiunta di nuovi elementi. In risposta a Simmaco, per mantenere ferme le risoluzioni di Valentiniano interviene, con due importanti documenti (*Epistulae* XVII e XVIII), l'altro protagonista della controversia, spesso al centro di vicende politiche emblematiche e degno avversario di Simmaco: Ambrogio³¹.

I due antagonisti erano, oltre che amici, parenti da parte di madre, poiché Ambrogio discendeva dalla grande famiglia degli Aurelii, la stessa di Simmaco. Figlio di un prefetto delle Gallie, alto funzionario di stato, egli si era messo in luce sin da giovane per le sue qualità e il suo carattere. La sua cultura di base, come quella dell'oratore, era nutrita di Virgilio e Cicerone³², tipica formazione dei senatori del suo tempo, della nobiltà romana, ai tempi condivisa da pagani e cristiani. Si tramanda che gli abitanti di Milano, non trovando accordo sul successore del vescovo e incantati dalle sue

²⁹ Uno dei motivi del rifiuto dell'imperatore fu il libello che Ambrogio si procurò attraverso Damaso, in cui i senatori cristiani si dissociavano dall'intervento dei colleghi pagani (Simmaco, *Terza rel.*, 20; Ambrogio, *Lettera 17*, 10).

³⁰ «Sembra poco verosimile che egli, durante il periodo della sua prefettura, abbia potuto assentarsi per le tre o quattro settimane che, a quel tempo, erano la durata minima di un viaggio di andata e ritorno Roma-Milano, per una persona di salute piuttosto malferma come lui» (D. MATA-COTTA, *Simmaco. L'antagonista di Sant'Ambrogio*, Forlì 2010, p. 329).

³¹ Cfr. quanto in merito osserva Lellia Cracco Ruggini nel suo saggio *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra il 383 e il 390*, in «Augustinianum», 14 (1974), pp. 409-449. Qui l'autrice colloca questo episodio tra le tre principali battaglie di imposizione del vescovo di Milano nei confronti del potere politico. Le altre due furono: la lotta contro gli ariani per il possesso di una basilica milanese del 386 e il conflitto con Teodosio nel 388 sui provvedimenti nei confronti dei distruttori della sinagoga di Callinico.

³² Cfr. PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma* cit., pp. 73-100; M. SORDI, *I rapporti di Ambrogio con gli imperatori del suo tempo*, in *Nec timeo mori. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio*, cur. L.F. Pizzolato, M. Rizzi, Milano 1998, 203-229, p. 204.

parole, lo elessero³³, pur essendo allora solo un catecumeno: in una sede così importante come Milano era necessario un uomo abile, lucido ed energico. Altre informazioni utili a inquadrare la disputa sono contenute in due scritti ambrosiani posteriori: *De obitu Valentiniani* 19-20 del 392 e l'*Epistola* 57³⁴ all'usurpatore Eugenio del 393. A queste si aggiungono altre fonti più problematiche, come il poema di Prudenzio intitolato *Contra Symmachum*, un capitolo della *Vita Ambrosii* di Paolino da Milano, 26-27, una notizia dataci dallo Pseudo-Prospero (Quodvultdeus), *De promissionibus et de praedictionibus Dei* III 38, 41 e un distico di Ennodio che esalta la vittoria di Ambrogio, *Carmina*, II 142³⁵.

I TERMINI DELLO SCONTRO TRA SIMMACO E AMBROGIO

Analizziamo ora i contenuti di questi documenti. Il terzo rapporto all'imperatore, universalmente noto con il suo nome latino di *Tertia relatio*, consta di milletrecento parole, annodate da uno stile compatto, da una architettura retorica ben strutturata e attentamente pensata. Essa consiste in un'introduzione, in cui viene inquadrata la natura della missione senatoriale, una trattazione in cui si entra nel cuore della questione, e una perorazione, nella forma di una richiesta di ripristino della situazione precedente, ovvero di quella regolarità del culto pubblico che aveva consentito per oltre undici secoli la prosperità di Roma. Dal punto di vista letterario, la *relatio* presenta passi bellissimi, che non si leggono senza emozione, al punto che persino Prudenzio non risparmiò versi elogiativi nei confronti dell'autore. Dalla sua lingua – osserva il poeta – fluivano meravigliose parole, come fossero di Cicerone, di una *facundia* ineguagliabile, sebbene fossero, non manca di puntualizzare, contaminate dal sacrilegio³⁶.

La filippica di Ambrogio, sommando le due lettere, è lunga circa tre volte la *relatio* di Simmaco. Ambrogio prende sul serio le argomentazioni del prefetto pagano, consapevole che un successo sarebbe stato foriero di una serie di gravi contraccolpi a catena. Giuliano poteva anche essere transitato come una nuvola, per dirla con Atanasio, ma aveva costituito una minaccia reale, perché era la dimostrazione che da una famiglia cristiana poteva nascere un imperatore pagano. La sua gelida ombra era sempre presente. Per Ambrogio quella era l'occasione di infliggere il colpo di grazia a quegli "ultimi pagani", e non a caso fu molto attento a inserire tra le sue lettere una copia della *Relatio* di Simmaco, proprio perché restasse la memoria di tale rifiuto e anche in previsione di una possibile futura presa di posizione dei pagani. La prima tesi di Simmaco afferma l'intangibilità della tradizione: fortuna dello stato e rispetto della religione tradizionale vanno per lui di pari passo. Certamente i cambiamenti non

³³ Così riferisce Paolino, *Vita di Ambrogio*, in *Vita di Cipriano; vita di Ambrogio; vita di Agostino*, intr. C. Mohrmann, cur. A.A.R. Bastiaensen, trad. L. Canali, C. Carena, Roma 1975, 6.

³⁴ Ambrogio, *Lettera* 10 (ed. Maur. 57), 2, in *Opera omnia di Sant'Ambrogio. Discorsi e lettere/III*, intr., ann. trad. G. Banterle, Milano-Roma 1988, p. 225: «Simmaco, uomo illustrissimo, essendo prefetto della Città, aveva presentato un esposto a Valentiniano di augustea memoria, chiedendogli di far restituire ai templi i beni che erano stati confiscati. Egli, nel compimento del suo incarico, si comportò secondo i suoi sentimenti e la sua fede religiosa. Certamente anch'io, da vescovo, dovetti assumermi le mie responsabilità».

³⁵ Per approfondire, si veda VERA, *Commento storico alle relations di Quinto Aurelio Simmaco* cit., p. 12.

³⁶ Prudentius, *Contra orationem Symmachi*, in *Prudentius*, I, trad. eng. H.J. Thomson, London-Cambridge (Ma.) 1949, vv. 632-642.

erano da lui ben visti, e sopra ogni cosa amava il passato. Basti pensare al suo rifiuto, quando fu nominato prefetto di Roma, di salire su una ricca carrozza, perché non corrispondeva ai costumi tradizionali³⁷, oppure alla sua opposizione alla proposta delle Vestali di erigere una statua in onore del defunto carissimo amico Pretestato, poiché la cosa non aveva precedenti³⁸. Comunque, a ispirare gli ultimi pagani, era proprio la deferenza verso il passato. Come scriverà Macrobio: «Se siamo assennati, dobbiamo avere una sconfinata ammirazione per i tempi antichi»³⁹. Il richiamo al rispetto delle tradizioni di culto è qui essenziale, nella sincera convinzione che il benessere di Roma dipendesse da questo. Per Simmaco occorre prendersi cura degli dèi, di quegli dèi che avevano accompagnato l'*Urbe* nella costruzione di un impero universale⁴⁰. Il potere e il successo della civiltà romana erano garantiti dallo scambio millenario tra ricchezza e benedizione, dalla *pax deorum*, intesa come un contratto, «un patto bilaterale»⁴¹ tra città e dèi. *Pax*, in effetti, viene dalla stessa radice di *pacisci*, che significa fare patti, pattuire. Nessuna delle clausole del contratto stipulato tra gli dèi e lo Stato poteva essere mutata, pena la fine del contratto stesso. La *neglegentia deorum* è quindi un crimine politico, un vero e proprio attentato nei confronti dello Stato, da cui dipendono, scrive Simmaco, le leggi e i destini della patria (*patriae iura et fata*)⁴². Per conferire maggior forza al suo argomento, Simmaco finge che sia proprio Roma a prendere la parola, secondo il procedimento retorico della prosopopea, impiegato ad esempio da Socrate nel *Critone* quando, per convincere il suo interlocutore, fa parlare le leggi. Egli dà la parola alla città, immaginando che sia lei a rivolgersi all'imperatore, ormai troppo vecchia per cambiare costumi: «ottimi principi, padri della patria, abbiate rispetto per la mia età, che ho raggiunto grazie all'osservanza dei riti! Che io possa celebrare le cerimonie avite; infatti non ho ragione di pentirmene, che io possa vivere secondo il mio costume, perché sono libera. Fu questo culto a sottomettere il mondo alle mie leggi, questi riti a respingere Annibale dalle mie mura, i Senoni dal Campidoglio. A questo dunque ero riservata, a sentirmi rimproverare da vecchia?»⁴³. Ambrogio non si lascia ingannare, e fa a sua volta parlare Roma, ma in modo completamente diverso: «perché ogni giorno mi insanguinate col vano macello di bestie innocenti? Non nelle viscere degli animali, ma nelle forze dei guerrieri stanno i trofei della vittoria [...] Non arrossisco a quest'età di convertirmi con tutto il mondo. È proprio vero che non è mai troppo tardi per imparare. Arrossisca quella vecchiaia che non sa correggersi»⁴⁴.

Collezionando una raccolta di esempi classici, il presule vuole dimostrare che non nei riti, non nella religione consiste il segreto della vittoria di Roma, ma nella *virtus* e nella *militia*: esse, e solo esse, hanno salvato l'*Urbe* da Annibale e dai Senoni.

³⁷ Q. Aurelii Symmachi *Epistolarum Ad Diversos Libri X*, rec. J.P. Pareus, Francofurti 1642, X 4.

³⁸ Ivi, II 36.

³⁹ Macrobio, *I Saturnali*, VII 14, 2, p. 423.

⁴⁰ Cfr. la felice orazione n. 30 di Libanio *Pro templis* (Libanio di Antiochia, *In difesa dei templi*, cur. R. Romano, Napoli 1982), rivolta all'imperatore Teodosio e composta tra il 389-390.

⁴¹ P. MELONI, *Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, in «Sandalion», 1 (1978), pp. 153-159, p. 154.

⁴² Simmaco, *Terza rel.*, 2.

⁴³ Ivi, 9, p. 65.

⁴⁴ Ambrogio, *Lettera 18*, 7, p. 81.

La fedeltà ai costumi in Simmaco ha alla base una diversa filosofia della storia: più una dottrina è antica più è pura, e pertanto la tradizione storica è il criterio della verità: «verità e tradizione, ragione e autorità si identificano»⁴⁵. Se attraverso Simmaco, dunque, a parlare è lo spirito dei padri, il senso della tradizione immortale di Roma, sempre rivolto al passato, Ambrogio, ancora una volta, capovolge questa logica, erigendosi a fervente fautore del progresso di tutte le cose. *Omnia postea in melius profecerunt*⁴⁶: il meglio non è nella tradizione, nel rispetto delle consuetudini antiche, ma, piuttosto, nella progressione in avanti. Questa legge universale è per lui evidente nel principio stesso dell'universo, nelle fasi della luna, nelle stagioni, nell'alternarsi della luce e delle tenebre, nello sviluppo del nostro intelletto, dall'infanzia alla maturità adulta, nel succedersi delle età dell'umanità. Allo stesso modo, dopo il tempo della religione pagana, così recuperata dal vescovo in questo sistema, la Fede adulta è giunta tardi, così come la messe, si è fatta attendere. Come scrive Massimo Cacciari: «Ambrogio inserisce questo appello in un'impressionante immagine di filosofia della storia e di storia del mondo. Se l'impero si affidasse all'*amor consuetudinis* del vecchio patrizio, all'*Etrusca disciplina* dei suoi aruspici e dei suoi Pretestato, mostrerebbe di concepire il tempo come fatale rovina di tutte le cose. Il tempo rinnova, invece. E rinnova in meglio; non è *edax, destruens*, ma trasforma e reca a compimento ciò che all'inizio è semplice germe»⁴⁷.

La temporalità è dunque, per il cristiano Ambrogio, innovatrice, latrice di un inveroimento progressivo, e l'evento della Rivelazione è l'annuncio di tale spinta in avanti destinata a prolungarsi fino all'*eschaton*. Certamente Roma è vecchia, e può essere salvata solo dalla *novitas* cristiana. Quasi come la Fenice risorta dalle sue ceneri, la Roma di Ambrogio pare dire: *post fata resurgo*. Ma la resurrezione di Roma, della sua grandezza, era ormai appesa al legno della Croce, come di lì a poco Agostino, più di tutti, avrebbe documentato fino alla grandiosa sintesi del *De civitate Dei*.

«UNO ITINERE»

Simmaco sa di non avere la forza per intraprendere una guerra contro il cristianesimo su base dottrinale e per questo nel suo rapporto evita prudentemente argomenti teologici e si affida piuttosto alla *concordia*⁴⁸, eccetto in un punto, dove dà voce a idee di stampo neoplatonico molto diffuse a Roma in quel tempo, come il principio dell'unicità dell'essere che tutti possono adorare in forme diverse. Ecco il passo che ebbe tanta fortuna⁴⁹: «È giusto considerare ciò che tutti adorano una cosa sola. Contempliamo le stesse stelle, abbiamo il cielo in comune, siamo parte di uno stesso universo: che importa con quale filosofia ciascuno cerchi la verità? Non si può giungere per una sola via a un mistero così grande»⁵⁰.

⁴⁵ P. HADOT, *La fine del paganesimo*, in IDEM, *Studi di filosofia antica*, trad. it. L. Cremonesi, Pisa 2014, p. 317.

⁴⁶ Ambrogio, *Lettera 18*, 23.

⁴⁷ CACCIARI, *La maschera della tolleranza* cit., p. 125.

⁴⁸ Ivi, p. 114.

⁴⁹ Basti ricordare come Gandhi riformula, quasi con le medesime parole, l'idea religiosa di Simmaco: «Le religioni sono strade diverse che convergono verso uno stesso punto. Che conta se imbocchiamo strade diverse, se arriviamo alla stessa meta?» (M.K. GANDHI, *Il potere della non violenza*, trad. it. L. Angelini, B.V. Franco, F. Paris, Roma 2012, p. 405 [HS, p. 50]).

⁵⁰ Simmaco, *Terza rel.*, 10, p. 65 (trad. parzialmente modificata).

Tali parole sembrano riecheggiare almeno il bellissimo discorso che Temistio pronunciò nel 377 al cospetto dell'imperatore Gioviano, certamente fonte di ispirazione per Simmaco: «pur essendo uno solo il vero e grande giudice, la strada per giungere fino a lui non è unica: c'è la via più difficile e quella più agevole, la via sassosa e quella piana, ma tutte in ogni modo rivolte a quell'unica meta, e il nostro impegno nella gara deriva proprio dal fatto che non percorriamo tutti la stessa strada. Se tu lasciassi aperta una sola via sbarrando tutte le altre, ostruiresti lo spazio destinato alla gara. Questa è da sempre la natura degli uomini, e il detto: “chi all'uno, chi all'altro dei numi sacrificava” esisteva anche prima di Omero. Sarei tentato di dire che forse è Dio stesso a non gradire che fra gli uomini vi sia un'armonia totale. La natura ama nascondersi, dice Eraclito, e prima di essa ama nascondersi il suo artefice, che da noi è venerato e adorato proprio perché la possibilità di conoscerlo non è alla portata di tutti, non è immediatamente visibile e non si riesce ad afferrare senza fatica e “con una mano sola”»⁵¹.

Questo Dio stoico e neoplatonico senza nome e senza volto, *grande secretum*, ama nascondersi, non ha un nome, non ha un volto. Non così il Dio di Ambrogio, che non si nasconde, e ha un volto, un nome, quello del *solus verus deus*⁵²: «Dio vero, cioè il dio dei cristiani, dal quale è retta ogni cosa. Lui infatti è il solo vero Dio, da venerare nell'intimo della coscienza. Perché “gli dèi dei pagani sono demoni” (Salmo 95, 5 [LXX]), come dice la Scrittura»⁵³.

In queste righe si misura il profondo abisso che divideva i due universi: unità-molteplicità delle rivelazioni del divino, da un lato, monoteismo esclusivo, dall'altro. È così irreversibilmente segnato il solco tra Dio e gli dèi, tra i cristiani e l'“altro”. Si tratta dell'introduzione dei concetti di vero e falso nel dominio religioso, ovvero, per dirla con l'egittologo Jan Assmann, dell'«idea di una Verità (con la “V” maiuscola) esclusiva ed enfatica, che separa Dio da tutto ciò che non è Dio e che non deve essere venerato, che divide la religione da ciò che viene bollato come superstizione, paganesimo o eresia e trova la sua espressione più chiara non nella frase “Dio è uno!”, ma nel comandamento “Non avrai altro Dio!”»⁵⁴.

Questa distinzione compare per la prima volta nella Bibbia ebraica, in particolare dopo la tradizione postesilica, dal Deutero-Isaia, e fu poi ereditata dal cristianesimo e dall'islam.⁵⁵ Rispetto all'ebraismo, però, il cristianesimo assume una

⁵¹ Temistio, *Per il consolato dell'imperatore Gioviano*, in Temistio, *Discorsi*, cur. R. Maisano, Milano 1995, V 69a, b, pp. 281-283.

⁵² Ambrogio, *Lettera 17*, 1.

⁵³ Ivi, pp. 43-44.

⁵⁴ J. ASSMANN, *Dio e gli dèi, Egitto, Israele e la nascita del monoteismo*, trad. it. L. Santi, Bologna 2009, p. 7. Per quanto riguarda la distinzione tra vero e falso in ambito religioso, in Assmann nota con il celebre sintagma di *mosaische Unterscheidung*, si vedano in particolare i testi di J. ASSMANN *Mosè l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, trad. it. E. Bacchetta, Milano 2000, e *La distinzione mosaica ovvero il prezzo del monoteismo*, trad. it. A. Vigliani, Milano 2011. Mi permetto inoltre di rinviare al mio saggio *Nessun altro nome. Origine e natura della «distinzione mosaica»* contenuto nel fascicolo di «Humanitas», 5 (2013), cur. R. Celada Ballanti, F. Ghia. Sui recenti sviluppi del concetto cfr. *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München 2015.

⁵⁵ Cfr. G.G. STROUMSA, *La fine del sacrificio. Le mutazioni religiose della tarda antichità*, trad. it. V. Zini, Torino 2006, p. 17: «In verità non si può comprendere la vittoria del cristianesimo nell'impero romano come una trasformazione *interna* alla cultura greco-romana. È con armi ebraiche che il cristianesimo conquista l'impero romano»

carica universalistica e in nome di essa potevano essere legittimate le battaglie contro coloro che erano ritenuti seguaci di falsi dèi.

Tale distinzione, e tale esigenza di verità nella religione, era del tutto ignota alle religioni tradizionali, che non conoscevano né “falsi dèi” né “falsi culti”⁵⁶. All’opposto, la diversità religiosa non era contemplata nell’universo di Ambrogio, segnato dall’uniformità religiosa e dall’assolutezza di una singola posizione: *uno itinere*.

LA FINE DELLA TRADUCIBILITÀ DEI NOMI DEGLI DÈI

Quando Minucio Felice aveva scritto che i Romani veneravano tutti gli dèi⁵⁷ non aveva del tutto torto. I rapporti tra Dio e gli dèi a Roma spaziavano dalla totale assimilazione, alla “traduzione”, alla pratica dell’*evocatio*, così che non erano mai escluse innovazioni: dèi nuovi venivano adottati, dèi antichi accolti in nuove manifestazioni. Era possibile stabilire corrispondenze e identificazioni tra divinità appartenenti a *pantheon* diversi.

Questo processo è definito da Assmann «ermeneutica della traducibilità dei nomi di dio»⁵⁸, anche noto come *interpretatio*⁵⁹: «Per quanto popoli, culture e sistemi politici fossero diversi, fintanto che adoravano divinità in qualche modo definibili e identificabili, della cui legittimità era possibile accertarsi, tale diversità poteva essere superata ed era possibile trovare una base comune di alleanza e d’intesa»⁶⁰. È il caso di Tacito, che identifica gli Alci, divinità dei Naharvali, con Castore e Polluce⁶¹, o di Cesare, che individua corrispondenze tra divinità del pantheon celtico e divinità romane⁶², e così via. Questo processo, secondo gli studi di Assmann, è frutto della struttura dell’antico universo religioso, che risulta tripartito e plurale⁶³, e in cui si individuano tre *Dimensionen der Götterwelt*, ovvero tre tipologie della presenza divina: quella culturale o politica, la dimensione cosmica e la dimensione linguistica⁶⁴.

⁵⁶ Ivi, p. 15.

⁵⁷ Minucio Felice, *Octavius*, cur. M. Spinelli, Roma 2012, VI 1.

⁵⁸ Di Assmann, su questo canone ermeneutico, cfr. in particolare il saggio *Translating Gods: Religion as a Factor of Cultural (Un)Translatability*, in *The Translatability of cultures, Figurations of the Space Between*, cur. S. Budick, W. Iser, Stanford 1996, pp. 25-36. Si veda inoltre lo studio di M.S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Cambridge 2010, che costituisce un fondamentale studio sull’argomento, corredato da una ricchissima bibliografia.

⁵⁹ Sul concetto di *interpretatio*, i cui studi furono inaugurati dal saggio di G. WISSOWA, *Interpretatio Romana. Römische Götter im Barbarenlande*, in «ARC», 19 (1918), pp. 1-49, cfr. le analisi di M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare oggi dalle religioni antiche*, Torino 2014 e *Dèi e uomini nella Città. Antropologia, religione e cultura nella Roma antica*, Roma 2015, pp. 35-55.

⁶⁰ ASSMANN, *Mosè l’Egizio*, cit., p. 76.

⁶¹ Tacito, *La Germania*, ed. L. Canali, Roma 1983, LXIII 4.

⁶² Cesare, *La guerra gallica*, in *Opere di Gaio Giulio Cesare*, cur. R. Ciaffui, L. Griffa, Torino 1978³, VI 17.

⁶³ Tali concezioni sono il frutto di uno studio di Assmann sul concetto di divino nell’antico Egitto, nel contesto di un importante vocabolario di egittologia, in cui lo studioso distingue tre dimensioni della presenza divina: forme (*jrw*), trasformazioni (*kheperu*), e nomi (*rnw*). Cfr. «Gott» in *Lexikon der Ägyptologie*, II, Wiesbaden 1976, pp. 765-771. Si veda, di Assmann, anche il saggio *Monotheism and Polytheism*, in *Ancient Religions*, cur. S.I. Johnston, Cambridge (Ma.)-London 2007, pp. 17-32.

⁶⁴ ASSMANN, *Dio e gli dèi* cit., pp. 17-42. La struttura tridimensionale della religione politeistica ha per Assmann un parallelo nella *theologia tripartita* sostenuta da Marco Terenzio Varrone nelle sue *Antiquitates rerum divinarum* e riportata da Agostino nel IV capitolo del *De civitate Dei*. Qui, in virtù di un palese influsso stoico, Varrone distingue nel I secolo a.C. tre tipi di teologia: *theologia mythiké* o

Incentrata sull'immagine della divinità e sulla sua relazione con il luogo di culto, la dimensione culturale riguarda le forme del relazionarsi alle divinità, e può dunque essere molto varia perché vari sono i popoli, così come la dimensione linguistica, in cui rientrano i nomi degli dèi, poiché le lingue sono molte. Tuttavia, per quanto differenti fossero lingue e tradizioni, le religioni avevano un universo semantico comune, che poteva rendere praticabile la traducibilità degli dèi appartenenti a diversi pantheon: si tratta della dimensione cosmica, legata alla funzione, o competenza della divinità⁶⁵. Dal momento che la maggior parte delle divinità erano cosmiche, e dunque pensate come centri di potenza impegnate a governare le forze cosmiche, che sono universali, esse erano, proprio in quanto tali, internazionali. In caso di guerra, inoltre, poteva avvenire che si ricorresse a un particolare rito, l'*evocatio*, il cui scopo era di privare le città assediate, prima di espugnarle, delle loro divinità tutelari⁶⁶.

Vale la pena specificare ancora che, per il romano Simmaco, difendere la religione significava sempre difendere la causa civile, secondo la stretta connessione che lega lo *Ius Sacrum* e lo *Ius civile*. La religione romana si rivolgeva infatti al cittadino, non all'individuo, poiché si trattava di una «concezione dello Stato che è insieme religiosa e aconfessionale»⁶⁷. I doveri religiosi dovevano essere svolti correttamente e con il massimo scrupolo. La religione non era imposta a nessuno, almeno nel senso che non era frutto di una scelta individuale, si potrebbe piuttosto dire che si imponesse da sé, in virtù delle istituzioni tradizionali (*instituta maiorum*), in virtù dell'attaccamento alla consuetudine (*consuetudinis amor magnus est*)⁶⁸. Bastava andare a spasso per la città per rendersi conto che la presenza degli dèi era visibile ad ogni angolo della strada: ciò che altrove bisognava provare con argomentazioni e dimostrazioni, a Roma era palpabile. Si trattava, per dirla con Giovanni Filoramo, di una religione come «comunità di destino»⁶⁹, onnipresente tanto nella sfera pubblica quanto nella sfera privata. L'uomo romano era religioso dalla nascita, perché lo era la

fabularis, physiké o naturalis e politiké o civilis. La *theologia fabularis* è costituita dai racconti mitici sugli dèi e dalle loro rielaborazioni ad opera dei poeti, e corrisponde alla dimensione linguistica individuata da Assmann. La *theologia naturalis* è quella su cui "verte l'interesse dei filosofi"; qualificata come l'unica vera, coincide con la dimensione cosmica. La *theologia politiké*, che corrisponde alla dimensione culturale, infine, è di pertinenza dei sacerdoti. Varrone attribuisce validità solo alla *theologia naturalis*, che è l'unica teologia vera, anche se gli uomini non possono fare a meno delle altre due forme di teologia, frutto dell'invenzione.

⁶⁵ Cfr. H.S. VERSNEL, *Religious mentality in ancient prayer*, in *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, cur. IDEM, Leiden 1981, p. 16.

⁶⁶ Questa la testimonianza di Macrobio, a proposito della pratica dell'*evocatio*: «Se v'è un dio o una dea sotto la cui protezione si trova il popolo e lo stato cartaginese, e te soprattutto che accogliesti sotto la tua protezione questa città e questo popolo, io prego e venero, e vi chiedo questa grazia: abbandonate il popolo e lo stato cartaginese, lasciate i loro luoghi, templi, riti e città, allontanatevi da essi e incutete allo stato timore, paura, oblio, e venite propizi a Roma da me e dai miei, e i nostri luoghi, templi, riti e città siano a voi più graditi e cari, e siate propizi a me, al popolo romano e ai soldati. Se farete [ciò] in modo che sappiamo e comprendiamo, vi prometto in voto templi e giochi» (*I Saturnali*, III 9, 7-8, p. 403).

⁶⁷ M. SORDI, *Tolleranza e intolleranza nel mondo antico*, in *La tolleranza religiosa. Indagini storiche e riflessioni filosofiche*, cur. M. Sina, Milano 1991, p. 8.

⁶⁸ Simmaco, *Relatio* III 2, 4.

⁶⁹ G. FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari 2011, p. 16.

sua *gens*, la sua famiglia⁷⁰ e, ad ogni modo, la convinzione religiosa personale non era un fattore di identificazione fondamentale come invece nell'ebraismo e nel cristianesimo.

In questo contesto l'adesione personale non era fondamentale, era del tutto irrilevante, perché al centro vi erano le pratiche comuni, e non le credenze⁷¹. Per questo, i cristiani potevano credere o non credere nella loro religione. Non era certamente ciò che turbava Simmaco, e del resto Paul Veyne ha già mostrato in che modo i greci potevano non credere ai loro miti⁷². Un Cicerone poteva benissimo essere scettico e ironizzare sull'esistenza degli dèi tradizionali, ma ciò non gli impediva di svolgere con scrupolo i propri doveri religiosi, di essere un *homo religiosus*⁷³. Se per Simmaco dunque il credo non era essenziale, di tutt'altro avviso era il cristiano Ambrogio: «A chi devo credere su Dio, se non a Dio? Come posso credere a voi, che confessate di non conoscere ciò che adorate?»⁷⁴.

Simmaco, afferma il vescovo, «dice che “non si può giungere per una sola via a un mistero così grande”», ma «ciò che voi ignorate, noi lo sappiamo dalla voce di Dio. E ciò che voi ipotizzate, a noi è noto dalla stessa sapienza e verità di Dio»⁷⁵.

Non è superbia quella di chi pretende di conoscere *tam grande secretum*, ed è ignoranza quella di chi afferma di non conoscere la verità. Il verosimile di Simmaco sostituisce il vero di Ambrogio: dalla *doxa al dogma*⁷⁶. Il mistero è Dio stesso a insegnarlo, e possiamo apprenderlo dalla Scrittura. Lo *scriptum* rivela la verità: «Dio passeggia nel paradiso anche ora, quando leggo le Scritture divine»⁷⁷, dirà Ambrogio.

Muovendo da queste premesse, costitutive della nuova ortodossia cristiana, il paganesimo cessa così di essere una religione diventando sinonimo di traviamiento ed empietà, fino ad associare i culti pagani al peccato e all'intervento del demonio: «appariscenti e magniloquenti suonano le loro parole, ma difendono idee vuote di vero; parlano di Dio, ma adorano una statua»⁷⁸.

All'*ermeneutica della traducibilità* si sostituisce un nuovo modo di rapportarsi alla diversità religiosa, ovvero un'*ermeneutica della differenza* «in base alla quale – scrive Assmann – ci si assicura della propria identità misurando la distanza che ci

⁷⁰ Sullo stretto legame della *religio* romana con lo spazio geografico, in contrapposizione alla tendenza universalizzatrice del cristianesimo, cfr. M.F. PETRACCIA, *Lo spazio geografico nella religione romana e in quella ebraico-cristiana*, in «Humanitas», 5 (2013), pp. 846-862.

⁷¹ Questo aspetto ha per lungo tempo condizionato il giudizio degli storici, che hanno spesso presentato la religione romana come fredda e indifferente ai sentimenti (Cfr. J. SCHEID, *Religion romaine et spiritualité*, in «ARC», 5 [2003], pp. 198-199).

⁷² P. VEYNE, *I Greci hanno creduto ai loro miti?*, trad. it. C. Nasalli Rocca, Bologna 2005.

⁷³ Cicerone aveva scritto nel *De natura deorum*: «se vogliamo confrontare la nostra cultura con quella delle popolazioni straniere, risulterà che siamo uguali o anche inferiori sotto ogni altro aspetto, ma che siamo molto superiori per quello che concerne la religione, cioè il culto degli dèi» (*La natura divina*, cur. C.M. Calcante, Milano 2000, II 8, p. 157).

⁷⁴ Ambrogio, *Lettera 18*, 7, p. 83.

⁷⁵ Ivi, 8, p. 83.

⁷⁶ Si vedano le osservazioni di PARODI SCOTTI, *Simmaco e Ambrogio: dalla doxa al dogma* cit., p. 92.

⁷⁷ Ambrogio, *Lettera 33* (ed. Maur. 49), 3, in *Opera omnia di sant'Ambrogio. Discorsi e lettere II/1*, p. 317. «Il testo sacro non reca soltanto un intreccio di parole *prolative*, semanticamente strumentali a ciò che intendono indicare, ma è anche complesso organico di parole *sostanziali*»; L.F. PIZZOLATO, *La scrittura nella dottrina esegetica di S. Ambrogio*, in *Nec timeo mori* cit., p. 397.

⁷⁸ Ambrogio, *Lettera 18*, 2, p. 79.

separa dagli altri»⁷⁹. Per cui, vale ciò che scrive Henry Chadwick, e cioè che «i pagani non sapevano di essere pagani fino a che i cristiani gli hanno detto di esserlo»⁸⁰.

I LIMITI DELLA TOLLERANZA

Interpretare la *querelle* sull'altare della Vittoria come lo scontro tra un vescovo rigido e un pagano conciliante, tra un cristianesimo intollerante e un paganesimo tollerante è fuorviante, poiché anche l'apertura religiosa di Roma rispondeva a precisi limiti. I Romani non solo erano capaci di intolleranza quando pensavano che un atteggiamento religioso mettesse in pericolo l'integrità dello stato (basti ricordare la violenza nei confronti dei Baccanali⁸¹, le guerre contro i Giudei e l'editto di Diocleziano contro i Manichei), ma non ammettevano culti stranieri che non fossero riconosciuti ufficialmente dallo Stato. Insomma, non era raro che divinità altrui fossero accolte, ma quale che fosse l'origine di questi dèi, essi dovevano essere visibili, riconoscibili e ufficiali: «che nessuno abbia degli dèi particolari, nè nuovi nè forestieri, se non pubblicamente riconosciuti»⁸². Simmaco è certo legato a questo modello. Come opportunamente osserva Mauro Pesce, «il limite della teoria tollerante di Simmaco sta nel fatto che egli continuava a ritenere che la religione tradizionale dovesse essere necessariamente la religione ufficiale dell'impero»⁸³. Ciò circoscriveva la tolleranza entro un orizzonte invalicabile, quello della *religio civilis* romana. Il verbo latino *tolerare* deriva dalla stessa radice di *tollere*, che può significare un movimento di rivolgimento verso l'alto⁸⁴, un farsi carico, un sopportare, qualcosa di molto diverso dal significato che questo termine ha assunto nella modernità in cui invece indica un movimento verso il basso⁸⁵. Comunque, il concetto che rispecchia meglio la posizione dell'oratore è *dissimulatio* – parola chiave con cui esordisce Simmaco⁸⁶ – che come figura retorica indica un'operazione che consiste nel dire una cosa per intenderne un'altra⁸⁷. Significa far finta di nulla, equivale a indossare «la maschera della tolleranza»⁸⁸. Ambrogio, invece, respinge questo principio, perché la richiesta di *dissimulatio* avanzata da Simmaco non è così innocente. L'invito ad accettare il culto pagano e a ripristinare «i fondi per mantenere la superstizione», prevede necessariamente di «dissimulare la

⁷⁹ ASSMANN, *La distinzione mosaica* cit., p. 39.

⁸⁰ H. CHADWICK, *Augustine on pagans and Christians*, in *History, Society and the Churches: Essays in Honour of Owen Chadwick*, Cambridge 1985, pp. 9-27, qui p. 9.

⁸¹ L'introduzione di questo culto dionisiaco fu ostacolata e violentemente condannata dal senato. Secondo la testimonianza di Livio (*Storie [libri XXXVI-XL]*, cur. A. Ronconi, B. Scardigli, Torino 1980, XXXIX 8-19), nel 186 a.C., in seguito ad un pretesto, fu avviato un procedimento giudiziario straordinario, che prevedeva l'arresto e il processo di tutti gli associati alla religione bacchica. Gli accusati furono ben settemila, alcuni dei quali vennero trattenuti in prigione e la maggior parte, in quanto ritenuti colpevoli di azioni turpi, furono puniti di pena capitale.

⁸² Cicerone, *Le leggi*, in *Opere politiche e filosofiche*, cur. L. Ferrero, N. Zorzetti, I, Torino 1978³, II 19.

⁸³ M. PESCE, *I monoteismi e quello che le donne e gli uomini decidono di farne*, in «AnnSE», 25/1 (2008), p. 148.

⁸⁴ VIOLA, *Quinto Aurelio Simmaco* cit., p. 147.

⁸⁵ DIONIGI, *Dissimulatio* cit., pp. 22-23.

⁸⁶ Simmaco, *Terza rel.*, 3.

⁸⁷ Cicerone, *De Oratore*, in *Opere retoriche*, cur. G. Norcio, I, Torino 1970, III 203.

⁸⁸ L'icastico sintagma che dà il titolo al fortunato volumetto *La maschera della tolleranza* è presumibilmente ripreso dall'impiego fattone da CANFORA, *Di un'antica controversia sulla tolleranza e sull'intolleranza* cit., p. 93.

propria fede»⁸⁹, secondo convinzioni dissimili da quelle esteriori. Ma non si può più far finta di niente, non si può essere indifferenti davanti a una tradizione incompatibile con il cristianesimo, incompatibile con la verità: sarebbe stata *permissio negativa mali*. È forse lecito dire, secondo quanto afferma Michel Meslin con sintagma assai forte, che siamo qui di fronte a due *totalitarismes religieux*⁹⁰, che possono «nascondersi dietro al paravento ingannevolissimo della tolleranza»⁹¹.

Ma forse la questione potrebbe essere più proficuamente letta adottando un'altra prospettiva, ossia il punto di vista della visione storica e contestualizzata, poiché nessuna forma di tolleranza è universalmente valida e, come afferma Michael Walzer, «non c'è nessun principio che governi tutti i regimi di tolleranza o che imponga di agire in ogni circostanza, in ogni tempo e in ogni luogo, in vista di un particolare assetto politico o costituzionale»⁹².

Se lo stile di Simmaco non trascura la deferenza del prefetto nei confronti dell'imperatore, il tono di Ambrogio non nasconde un sapore ricattatorio: «Certo se si prende una decisione diversa, noi vescovi non possiamo rassegnarci a tollerarla; ti sarà possibile recarti in chiesa, ma non vi troverai un sacerdote, o lo troverai come oppositore»⁹³. Ora, Valentiniano non poteva più affidarsi a quell'unità tra religione e politica, tra potere e salvezza⁹⁴ che aveva da sempre retto Roma, ma doveva fare i conti con un'istituzione, la Chiesa, che si poneva e imponeva come l'intermediatrice tra il potere e Dio⁹⁵. In ossequio al precetto evangelico «Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio»⁹⁶, e spodestati gli antichi dèi, l'impero di Roma aveva ora un unico nuovo garante del benessere dello Stato.

Non stupisce allora che Valentiniano sia considerato da Ambrogio – interprete di un potere superiore a quello dell'imperatore – alla stregua di uno dei suoi fedeli, poiché «l'imperatore è dentro la Chiesa, non sopra la Chiesa»⁹⁷. Non si possono servire

⁸⁹ A tal proposito, precisa Cacciari, «Simmaco non chiede all'imperatore di fingere di non vedere che i culti pagani continuano ad essere praticati; chiede, assai più, di dissimulare la propria fede» (*La maschera della tolleranza* cit., p. 129). Simmaco, come emerge da una lettera a Pretestato (*Q. Aur. Symm. Ep.* I 46, 2) sembrava sinceramente convinto che i cristiani avrebbero potuto «dissimulare», conciliando così la loro fede con la pratica religiosa tradizionale.

⁹⁰ M. MESLIN, *Nationalisme, Etat, et religions à la fin du IVe siècle*, in «Archives de sociologie des religions», 18 (1964), pp. 3-20, in particolare p. 18.

⁹¹ VERA, *Commento storico alle relationes* cit., p. 15.

⁹² M. WALZER, *Sulla tolleranza*, trad. it. R. Rini, Roma-Bari 2000, p. 5.

⁹³ Ambrogio, *Lettera 18*, 13, p. 51.

⁹⁴ I cristiani avevano sostenuto la divisione tra religione e politica, ma poi, osserva Meloni, non furono così tenaci nel mantenerla: «I cristiani, dal desiderio di svelare agli uomini il progetto divino sulla storia umana per invitarli a realizzarlo con l'entusiasmo che nasce dalla libertà, sarebbero spesso passati ad obbligare gli uomini a realizzare quel progetto, ripetendo nella storia – talvolta con conseguenze tragiche – la confusione fra religione e politica, per eliminare la quale i loro padri avevano sparso il proprio sangue» (P. MELONI, *Il rapporto fra impegno politico e fede religiosa in Simmaco e Ambrogio*, in «Sandalion», 1 [1978], pp. 153-169, p. 168). Per un'analisi dettagliata sul rapporto tra potere e salvezza dalle civiltà antiche alla modernità, cfr. J. ASSMANN, *Potere e salvezza, Teologia politica dell'antico Egitto, in Israele e in Europa*, trad. it. U. Gambini, Torino 2002.

⁹⁵ FILORAMO, *La croce e il potere* cit., pp. 145-146.

⁹⁶ La celebre frase di Gesù è riportata in particolare nei Vangeli di Luca (20, 25), Marco (12, 17), Matteo (22, 21) e Tommaso (100, 2-3).

⁹⁷ Ambrogio, *Lettera 75a* (ed. Maur. 21a), 36, in *Opera omnia di sant'Ambrogio. Discorsi e lettere/III*, p. 137.

due padroni⁹⁸, e pertanto, scrive il vescovo: «Come tutti gli uomini che sono sotto il dominio di Roma, sono ai vostri ordini, imperatori e signori del mondo, così anche voi siete agli ordini di Dio onnipotente e della sacra fede»⁹⁹. Pionio, presbitero di Smirne, così giustifica il suo rifiuto a sacrificare agli dèi romani e all'imperatore: «Sono cristiano». Polemone: «Quale dio veneri?». Pionio: «Iddio onnipotente, che ha creato il cielo e la terra e tutto ciò ch'è in essa e tutti noi, colui che copiosamente ci elargisce ogni cosa e che noi conosciamo grazie al Verbo suo Cristo». Polemone: «Sacrifica almeno all'imperatore». Pionio: «A un uomo io non sacrifico: sono cristiano»¹⁰⁰.

L'APPRODO DELLA CONTROVERSIA

La petizione di Simmaco non fu accolta. Non abbiamo traccia scritta della posizione ufficiale dell'imperatore: vi sarebbe stato dunque una sorta di silenzio-rifiuto. Ancora, non sappiamo se Simmaco abbia letto le lettere di Ambrogio, perché non ne fa mai cenno nei suoi scritti, non allude mai a questa sconfitta. Non sappiamo se gli ultimi pagani si fossero resi conto che la fine era imminente, e del resto stupisce, come scrive Herbert Bloch, «la rapidità con cui la Chiesa, sino allora perseguitata, dopo essersi procurata l'aiuto del governo di recente convertito al cristianesimo, passò dalla difesa all'attacco»¹⁰¹. Nel giro di pochi anni i rapporti si sono capovolti e il cristianesimo, da religione minoritaria e perseguitata, si trasforma in religione vincente. Come dice lo stesso Ambrogio, «le faccende umane sono disposte come su un cerchio che ruota»¹⁰². Ma, in realtà, non si trattava di necessità destinale né di fato. Piuttosto era profondamente mutata la coscienza religiosa. Come osserva Pierre Hadot, «la profonda trasformazione della coscienza religiosa e della mentalità collettiva, che aveva già iniziato a delinarsi in epoca ellenistica e che non cessa di accelerarsi durante tutta la fine dell'antichità. Una certa tonalità affettiva comune caratterizza indiscutibilmente tutta l'epoca: essa si trova sia fra i pagani, sia tra i cristiani, i Neoplatonici e gli Gnostici»¹⁰³. Eric R. Dodds, da parte sua, ha parlato di epoca d'angoscia¹⁰⁴, prodotta, come prosegue Hadot, dalla «presa di coscienza dell'io», la scoperta del valore del destino individuale [...], l'enigma del mondo, l'origine e la fine dell'uomo, l'esistenza del male e il fatto della libertà [...]. Ma il prezzo che bisogna pagare per questa presa di coscienza è chiaramente molto alto: essa provoca tensione spirituale, ansietà e inquietudine»¹⁰⁵.

Si avvertiva il bisogno di una teoria certa, che rendesse conto dell'origine e del destino dell'anima. Il cristianesimo fu la risposta a questa *insecuritas*, ponendosi come l'erede dell'antica cura dell'anima e della filosofia che a quella cura era preposta.

⁹⁸ Matteo, 16, 24: «nessuno può servire a due padroni».

⁹⁹ Ambrogio, *Lettera 18*, 1, p. 43.

¹⁰⁰ *Martirio di Pionio* in *Atti e passioni dei martiri*, cur. A.A.R. Bastiansen, A. Hilhorst, G.A.A. Kortekaas, A.P. Orbán, M.M. van Assendelft, trad. it. G. Chiarini, G.A.A. Kortekaas, G. Lanata, S. Ronchey, Milano 1987, VIII 2-4, pp. 167, 169.

¹⁰¹ BLOCH, *La rinascita pagana* cit., p. 201.

¹⁰² Ambrogio, *Lettera 18*, 34, p. 101.

¹⁰³ HADOT, *La fine del paganesimo* cit., p. 301.

¹⁰⁴ Cfr. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it. G. Lanata, Firenze 1973.

¹⁰⁵ HADOT, *La fine del paganesimo* cit., p. 302

Tanto che ancora Agostino chiamerà il cristianesimo «vera philosophia». Sappiamo, ma questa è un'altra storia, gli esiti medievali, e poi moderni, di questa nuova logica religiosa monoteista. Esiti, come sempre nella vicenda umana, segnati dalla legge dell'eterogenesi dei fini, la stessa, rispetto al cristianesimo, a cui Dostoevskij ha offerto l'immagine eterna della *Leggenda del Grande Inquisitore*, dove il Cristo luminoso e silente che riappare sulla piazza di Siviglia viene condannato da un'autorità ecclesiastica preoccupata del rivoluzionario silenzio di quell'uomo misterioso, più loquace, in quelle pagine celeberrime, del profluvio verbale notturno dell'Inquisitore, cifra del nichilismo che incombe su un potere religioso autoritariamente ripiegato su di sé¹⁰⁶.

¹⁰⁶ Si veda F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, I, Milano 1994, pp. 343-369.