



Antonio Banfi

(professore ordinario di Diritto romano nell'Università degli Studi di Bergamo, Dipartimento di Giurisprudenza)

**Eterodossia e minoranze religiose:
il Tardo Antico, al termine di un lungo percorso ***

SOMMARIO: 1. Premessa - 2. L'esperienza "classica": Atene - 3. L'esperienza "classica": Roma - 4. Il IV secolo fra continuità e rotture.

1 - Premessa

Non vi è chi ignori la rilevanza del fenomeno religioso sotto il profilo giuridico -incluso, oltre naturalmente a quello ecclesiasticistico, quello costituzionale e penalistico. La riflessione degli ultimi anni al riguardo si concentra prevalentemente su due aspetti, fra loro collegati: i diritti inviolabili dell'individuo, nella particolare declinazione dei diritti delle minoranze, e la difesa dell'ordine pubblico - nella accezione più vasta - da fenomeni di radicalizzazione a base o a sfondo religioso che, come tali, possono essere percepiti come una minaccia per la collettività e per la libertà dei suoi membri.

Inutile dire che non sempre la riflessione giuridica e tanto meno l'azione politica dei governi - Europei e non solo - su questi due aspetti assume una configurazione armoniosa, poiché si vengono costantemente creando tensioni fra esigenze di difesa della libertà ed esigenze repressive, come si è potuto vedere - anche molto di recente - in Francia e in Austria¹.

In realtà, queste vicende sono il frutto di una complessa evoluzione storica le cui radici, sul piano culturale, politico, religioso e anche geopolitico, affondano in profondità e in numerose diramazioni-nei secoli

* Il contributo, non sottoposto a valutazione, riprende la relazione tenuta al convegno su *"Le minoranze religiose e il diritto. Esperienze del passato e prospettive future"* (Università degli Studi di Bergamo, 27 settembre 2019) organizzato da D. EDIGATI e A. TIRA, ai cui atti è destinato.

¹ La letteratura su questi temi, qui solo rapidamente accennati, è troppo vasta per essere utilmente menzionata. Pertanto, mi limito a segnalare il recente volume a cura di L. ZUCCA, C. UNGUREANU, *Law, State and Religion in the New Europe: Debates and Dilemmas*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.



che ci precedono, tanto da costituire una sfida davvero impegnativa per chi oggi intendesse affrontarle con lo sguardo indagatore dello studioso del passato.

Ciò detto, non è semplice, e non è scevro di rischi parlare di “minoranze religiose” quando si rivolge lo sguardo al mondo antico: la distanza è troppa, la ricostruzione filogenetica lungo le profonde radici di eventi moderni si carica di insidie e, soprattutto, si corre il pericolo di applicare al passato una terminologia oggi inevitabilmente carica di significati che a quel passato sono estranei. La riflessione sulle minoranze può certo avere dei precedenti nel passato più lontano, ma questi precedenti, per quanto possano essere suggestivi, non possono e non devono dar vita a categorie interpretative la cui efficacia ermeneutica non sarebbe scarsa, bensì nulla.

Detto in altri termini: quando noi oggi parliamo di “minoranze religiose” impieghiamo un sintagma carico di significati che sono propri del nostro tempo, e che non sono compatibili con una lettura non ingenua dell’antichità. Tuttavia, poiché risulterebbe complesso ricercare un sostituto più neutro, in queste pagine si farà uso di tale termine, ma secondo una accezione rigorosamente limitata all’indicazione di gruppi che si differenziano dalla maggioranza della popolazione per la propria adesione a uno specifico credo religioso, che presenta significativi elementi di diversità rispetto ad altri credo maggioritari, in ogni caso tali da identificare, verso l’interno e/o verso l’esterno, un insieme di persone come un gruppo collettivamente qualificabile.

Le pagine che seguono vogliono essere il tentativo di un sintetico inquadramento della questione: pur fedele - si auspica - a rigorosi canoni storiografici, essa non ha tuttavia alcuna pretesa di mettere definitivamente ordine in una materia così vasta.

2 - L’esperienza “classica”: Atene

Gli atti e le parole blasfeme, nella recente evoluzione giuridico-politica, almeno in buona parte dei paesi occidentali, sono divenuti oggetto di sanzione (anche penale) in quanto essi costituiscono un’offesa al “sentimento religioso” di gruppi, sentimento che gli individui devono poter liberamente manifestare, almeno entro i limiti in cui esso sia compatibile con l’ordinamento². Da questo punto di vista, la riflessione

² Sul punto cfr. da ultimo **A. LICASTRO**, *Il “nuovo” volto delle norme penali a tutela del*



sulla blasfemia è divenuta anch'essa parte del più ampio discorso intorno alle minoranze e alla loro tutela.

Nell'Atene del V e del IV sec. a.C. le cose stavano molto diversamente. La blasfemia (ἄσεβεια) costituisce un illecito di notevole gravità, oggetto di processo pubblico³ attraverso una specifica azione (la γραφή ἄσεβείας) che poteva condurre a sanzioni particolarmente severe, inclusi l'esilio e la pena capitale⁴. La tradizione storiografica e letteraria antica fornisce una amplissima varietà di atti tali da configurare un'imputazione di questo tipo:⁵ senza entrare ora nel dettaglio, vale la pena di notare come secondo una risalente *vulgata* a essere perseguiti sono tutti quegli atti tali da attirare sulla collettività - se non adeguatamente sanzionati - la reazione sdegnata delle divinità.

Una tradizione storiografica consolidata vede la γραφή ἄσεβείας come uno strumento utilizzato - in particolare nell'Atene democratica - per colpire non solo i trasgressori di prescrizioni di origine sacrale (e.g. il taglio di alberi sacri, la rivelazione di misteri, la profanazione di sepolcri, la violazione del diritto d'asilo e così via) ma anche comportamenti e dottrine "eterodosse", fra le quali spicca l'ateismo o comunque un approccio razionalista nei confronti della religione tradizionale.⁶ Naturalmente, anche la vicenda del processo contro Socrate entra in questo quadro: di qui tutta una serie di accostamenti, talora piuttosto arditi, ai processi per eresia dell'evo moderno, alle vicende di Galileo, e la rappresentazione di una sorta di proto-illuminismo della democrazia attica, che avrebbe caratterizzato, fra gli altri, il cosiddetto "circolo di Pericle"⁷.

sentimento religioso nella cornice dei così detti "reati di opinione", in Stato Chiese e pluralismo confessionale, Rivista telematica (<https://www.statoechiese.it>), n. 2 del 2020, pp. 49-64.

³ Sul processo penale attico cfr. **M.H.E. MEIER, G.F. SCHÖMANN**, *Der Attische Process*, Berlin, 1883-1887, vol. III, p. 233 ss.; **J. LIPSIUS, M.H.E. MEIER, G.F. SCHÖMANN**, *Das Attische Recht und Rechtsverfahren*, Leipzig, 1908, vol. II, p. 263 ss.; **A. BISCARDI**, *Diritto greco antico*, Milano 1982, p. 256 ss.; **D.M. MacDOWELL**, *The Law in Classical Athens*, Cornell University Press, New York 1995, p. 235 ss.; **E. STOLFI**, *La cultura giuridica dell'antica Grecia. Legge, politica, giustizia*, Carocci, Roma, 2020, p. 204 ss.

⁴ Cfr. **D.M. MacDOWELL**, *The Law in Classical Athen*. cit., p. 197 ss.

⁵ Fra i tanti, cfr. recentemente **L. PEPE**, *Atene a processo. Il diritto ateniese attraverso le orazioni giudiziarie*, Zanichelli, Bologna, 2019, p. 73 ss.

⁶ Per i riferimenti bibliografici in materia rimando a **L. PEPE**, *Atene a processo*, cit.

⁷ In proposito mi permetto di rimandare a **A. BANFI**, *I processi contro Anassagora, Pericle, Fidìa ed Aspasia e la questione del circolo di Pericle, note di cronologia e di storia*, in *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici*, 16 (1998), pp. 3-85; **A. BANFI**, *La profezia del filosofo: considerazioni su vita e dottrina di Anassagora*, in *Syngraphe: materiali e appunti per lo*



Al di là delle incrostazioni modernizzanti che caratterizzano la storiografia, in particolare nel XIX e nella prima parte del XX sec.⁸, è difficile dubitare del fatto che la democrazia ateniese, e in particolare quella “radicale”, guardasse con forte sospetto a determinati circoli filosofici, in quanto essi erano spesso di orientamento oligarchico, o comunque, diremmo noi, moderato. Non stupisce quindi che l’empietà sia entrata nel gioco politico del V e del IV sec. a.C. come elemento polemico identitario scagliato contro determinati ambienti, insieme - e non è un caso - all’accusa di aspirare alla tirannide, come bene testimonia la *Commedia Attica*⁹. Anche la oscura vicenda degli ermocopidi, un gesto destabilizzante, in piena Guerra del Peloponneso, va letta in questo contesto. Va detto però che, se è fuori di dubbio che un certo conservatorismo in materia religiosa sia stato una caratteristica significativa di un discorso politico identitario della democrazia ateniese (e intendo identitario in quanto contrapposto alla supposta empietà di gruppi o associazioni ritenute in qualche modo “sovversive”), risulta tuttavia difficile identificare fenomeni di opposizione a culti o fedi religiose in senso proprio in quanto ritenute estranee, o ostili, ad esempio perché di origine non autoctona. Uno scarno cenno a una legge che avrebbe punito con la pena capitale l’introduzione di divinità “straniere” contenuta nella *Contro Apione* mi pare davvero poco credibile, non solo per la distanza temporale dell’opera dai fatti riferiti, ma anche per l’assenza di conferme¹⁰.

Un atteggiamento di apertura o, se si vuole, di non chiusura avrebbe in buona sostanza caratterizzato tutta l’esperienza religiosa greca,

studio della storia e della letteratura antica, vol. 3, pp. 80-89, New Press, Como 2001.

⁸ Cfr., ad esempio, H. WISKEMANN, *Commentatio de asebeias graphē sive de impietatis actione tum aliis viris claris tum maxime philosophis ab Atheniensibus intenta*, Hersfeld, 1846.

⁹ A. BANFI, *Il governo della città. Pericle nel pensiero antico*, il Mulino, Bologna, 2003, pp. 3-44.

¹⁰ Fl. I., C.2.267: Ἀρ. νῦν γὰρ τὴν ἰέρειαν ἀπέκτειναν, ἐπεὶ τις αὐτῆς κατηγορήσεν, ὅτι ξένους ἐμίει θεούς. νόμος δ’ ἦν τοῦτο παρ’ αὐτοῖς κεκωλυμένον καὶ τιμωρία κατὰ τῶν ξένων εἰσαγόντων θεὸν ὄριστο θάνατος. La testimonianza è troppo tarda per essere credibile in mancanza di conferme, né può costituire una conferma Dem., *De fals.leg.*281, come pure recentemente sostenuto da L. PEPE, *Atene a processo*, cit., p. 78, in quanto il testo demostenico si riferisce a una fattispecie diversa. In proposito cfr. già il risalente scritto di E. CAILLEMER, sub voce ἀσέβεια, in M.Ch. DAREMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, t. I p. I, Librairie Hachette, Paris, 1877, p. 466.; R. GARLAND, *Introducing New Gods: the Politics of Athenian Religion*, Cornell University Press, Ithaca-New York, 1992, p. 150 ss.



poi ellenistica e quindi romana fino alla tarda antichità¹¹. La cosa potrebbe apparire sorprendente, almeno per il caso della Grecia classica, che invece conobbe forme assai forti di stigma per il “diverso” da sé, primo fra tutti il barbaro¹². Eppure, questa *vulgata*, seppure bisognevole di precisazioni, integrazioni e correzioni, difficilmente può essere messa in dubbio nei suoi canoni fondamentali: è difficile intravedere nel mondo classico qualcosa di simile a una questione di “minoranze” in materia religiosa, poiché se vi sono delle reazioni - anche dure - esse sembrano principalmente motivate da attacchi, veri o presunti, a una sorta di religione civile e ai culti civili, insomma alla *πόλις*¹³. L’esperienza romana prima della tarda antichità fu diversa da quella greca? Per certi versi sì, come è del resto ovvio attendersi, ma non lo fu per quanto riguarda questa apertura di fondo, che anzi si rafforzò, anche se non senza qualche contrasto¹⁴, grazie all’esperienza dei regni ellenistici¹⁵.

3 - L’esperienza “classica”: Roma

Non è infrequente trovare menzionato fra i pochi casi di “intolleranza” religiosa nell’antichità greco-romana il caso del senatoconsulto *De Bacchanalibus*¹⁶. In realtà, il provvedimento del Senato ha relativamente

¹¹ Fra gli scritti più recenti in materia, cfr. **P. GARNSEY**, *Religious Toleration in Classical Antiquity*, in *Studies in Church History* 21 (1984), pp. 1-27; **M. MARCOS**, *Religious Diversity and Discourses of Toleration in Classical Antiquity*, in L. KÜHLE, W. HOVERD, J. BORUP (eds.), *The Critical Analysis of Religious Diversity*, Brill, Leiden-Boston, 2018, p. 109 ss.

¹² Cfr., *ex multis* **R. MAZZUCCHI** et al., *Discrimination, Tolerance, and Institutions in European History*, in G. HÁLFDANARSON (ed.), *Discrimination and Tolerance in Historical Perspective*, Ed. Plus, Pisa, 2008, p. 44 ss.; **P. CARTLEDGE**, *The Greeks, a Portrait of Self and Others*, OUP, Oxford, 1993, p. 36 ss.; **D. ASHERI**, *Identità greche, identità greca*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2.II, Einaudi, Torino, 1997, p. 19 ss.

¹³ **J.N. BREMMER**, *Religious Violence between Greeks, Romans Christians and Jews*, in A.C. GELJON, R. ROUKEMA (eds.), *Violence in Ancient Christianity, Victims and Perpetrators*, Brill, Leiden, 2014, p. 11 ss.

¹⁴ **E.S. GRUEN**, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University Press & Duckworth, Ithaca-London, 1992, p. 52 ss.

¹⁵ L’idea dell’ellenismo come periodo di sincretismi e vivaci scambi culturali risale (almeno) a **J.G. DROYSEN**, *Histoire de l’Hellénisme*, Paris, 1883, p. 29 ss.; più recentemente, per la questione che qui ci interessa, cfr. **F. DUNAND**, *Sincretismi e forme della vita religiosa*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, vol. 2.III, Einaudi, Torino, 1998, p. 335 ss.

¹⁶ Cfr., ad esempio, di recente **J.N. BREMMER**, *Religious Violence*, cit., p. 17 ss.



poco a che vedere con concezioni troppo moderne di tolleranza e intolleranza; approvato nel 186 a.C., costituisce una delle manifestazioni più significative della repressione penale di età repubblicana nella forma delle *quaestiones extraordinariae*¹⁷. Questa tipologia di procedimento penale sovente (e, a mio avviso, a ragione) è definita come avente carattere inquisitorio¹⁸. Come è noto, questo modello processuale si adatta particolarmente alla repressione di fattispecie associative che sono percepite come una seria minaccia all'ordine costituito e alla stabilità sociale, che insomma si caratterizzano per una loro intrinseca carica sovversiva¹⁹.

Nel caso dei *Bacchanalia*, che furono oggetto di una repressione particolarmente dura, sia per le condanne (era prevista la pena capitale) che per il numero dei soggetti coinvolti, il dibattito sulle ragioni dell'intervento sanzionatorio dura da lungo tempo e prosegue tuttora; risulta tuttavia difficile rintracciarne le origini in una generica ostilità verso lo "straniero" o verso l'„eterodossia" - come se poi si potesse parlare di eterodossia in questo contesto. Come spesso accade, le ragioni di questo fatto storico furono probabilmente più di una: fra queste è anche possibile che vi sia stato l'intento di mandare, in certo qual modo, un messaggio agli alleati italici e di reagire alla penetrazione di influenze ellenistiche²⁰. Tuttavia, come già da tempo si è osservato, l'obiettivo principale sembra essere stato quello di riaffermare la struttura sociale propria dei romani che, come tutti sanno, specie in epoche più risalenti si fondava su rigide barriere di status e su di una organizzazione familiare di stampo patriarcale²¹. Poco importa che a mettere in discussione tali strutture fosse un culto almeno parzialmente di origine non romana: l'intento era, appunto, di difenderle e in questo senso il senatoconsulto e l'intera azione repressiva sono la manifestazione di una reazione di autodifesa della *civitas*. Non è del resto un caso che nella vicenda dei bacchanali le donne

¹⁷ CIL I² 581; Liv. 39, 14-19.

¹⁸ P. CERAMI et al., *Profili processualistici dell'esperienza giuridica europea. Dall'esperienza romana all'esperienza moderna*, Giappichelli, Torino, 2003, p. 28 ss.

¹⁹ Cfr., con bibliografia, A. BANFI, *Acerrima indago. Considerazioni sul procedimento criminale romano nel IV sec. d.C.*, Giappichelli, Torino, 2016, p. 23 ss. Si veda anche B. SANTALUCIA, *Diritto e processo penale nell'antica Roma*, Giuffrè, Milano, 1998, p. 97 ss.

²⁰ S. LIMOGES, *Expansionism or Fear: The Underlying Reasons for the Bacchanalia Affair of 186 b.C.*, in *Hirundo* 7 (2008/9), p. 77-94.

²¹ Sul punto si veda J.M. PAILLER, *Bacchanalia, la répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie. Vestiges, images, tradition*, École française de Rome, Roma, 1988, che rimane il più importante studio in materia.



abbiano rivestito un ruolo importante, e non conforme alle tradizioni repubblicane²².

Ancora più significativo, anche se apparentemente meno noto, è a mio avviso il fatto che i culti dionisiaci erano ampiamente diffusi nella popolazione servile, e che esistono forti indizi che legano le rivolte di schiavi dell'inizio del II sec. a.C. a questo tipo di pratiche culturali²³. Non è certo un caso, dunque, che il testo epigrafico di Tiriolo menzioni il divieto costituire associazioni non autorizzate o segrete dedicate all'esercizio del culto²⁴.

Da questo punto di vista, la vicenda dei bacchanali merita una lettura di tipo politico-istituzionale, non un inquadramento in un fin troppo facile (per noi) bipolarismo fra tolleranza e intolleranza.

Un altro caso, indubbiamente più complesso, che viene talvolta evocato come manifestazione di intolleranza a sfondo anche religioso in età classica, è quello relativo all'ebraismo. In realtà, nel complesso quadro della geopolitica ellenistica, i primi contatti fra Romani e Giudei - se si vuole prestare fede, anche solo in parte, alla testimonianza del primo Libro dei Maccabei - furono nel segno dell'amicizia; alla stima dei Giudei (che avevano buone ragioni politico-militari per guardare con interesse alla potenza emergente)²⁵ avrebbe poi fatto seguito la firma di un trattato nel 162 a.C.²⁶. Le notizie relative all'*amicitia* giudaico-romana sono

²² H.I. FLOWER, *Rereading the Senatusconsultum de Bacchanalibus of 186 BC: Gender Roles in the Roman Middle Republic*, in V.B. GORMAN, E.W. ROBINSON (eds.), *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World. Offered in Honor of A.J. Graham*, Brill, Leiden, 2002, p. 79-98.

²³ B.D. SHAW, *Spartacus, and the Slave Wars. A Brief History with Documents*, St Martins, Boston-New York, 2001, p. 69 ss.

²⁴ CIL I² 581. Sulle implicazioni del culto bacchico cfr. anche J. SCHEID, *Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine*, in AA. VV., *Le délit religieux dans la cité antique*, Publications de l'École française de Rome, Roma, 1981, p. 157 ss.

²⁵ Macc. I,8,1: καὶ ἤκουσεν Ἰουδας τὸ ὄνομα τῶν Ῥωμαίων ὅτι εἰσὶν δυνατοὶ ἰσχύι καὶ αὐτοὶ εὐδοκοῦσιν ἐν πᾶσιν τοῖς προστιθεμένοις αὐτοῖς καὶ ὅσοι ἂν προσέλθωσιν αὐτοῖς ἰστώσιν αὐτοῖς φιλίαν καὶ ὅτι εἰσὶ δυνατοὶ ἰσχύι [...]. Cfr. J. WILKER, *God is with Italy Now, pro-Roman Jews and the Jewish Revolt*, in B. ECKHARDT, *Jewish Identity and Politics between the Maccabees and Bar Kokhba: Groups, Normativity and Rituals*, Brill, Leiden, 2012, p. 157 ss.

²⁶ Macc. 15,15: καὶ ἦλθεν Νουμήνιος καὶ οἱ παρ' αὐτοῦ ἐκ Ῥώμης ἔχοντες ἐπιστολὰς τοῖς βασιλεῦσιν καὶ ταῖς χώραις ἐν αἷς ἐγγράπτο τάδε Λεύκιος ὕπατος Ῥωμαίων Πτολεμαίῳ βασιλεῖ χαίρειν οἱ πρεσβευταὶ τῶν Ἰουδαίων ἦλθον πρὸς ἡμᾶς φίλοι ἡμῶν καὶ σύμμαχοι ἀνανεούμενοι τὴν ἐξ ἀρχῆς φιλίαν καὶ συμμαχίαν ἀπεσταλμένοι ἀπὸ Σιμωνος τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ δήμου τῶν Ἰουδαίων ἠνεγκαν δὲ ἀσπίδα χρυσοῦν ἀπὸ μῶν χιλίων ἤρρεσεν οὖν ἡμῖν γράψαι τοῖς βασιλεῦσιν καὶ ταῖς χώραις ὅπως μὴ ἐκζητήσωσιν αὐτοῖς κακὰ καὶ μὴ πολεμήσωσιν αὐτοὺς καὶ τὰς πόλεις αὐτῶν καὶ τὴν χώραν αὐτῶν καὶ ἵνα μὴ συμμαχῶσιν τοῖς πολεμοῦσιν πρὸς αὐτοὺς ἔδοξεν δὲ ἡμῖν



numerose e non vi sono ragioni per dubitare della sostanziale autenticità del racconto²⁷. In realtà è noto che, già prima di questi eventi, i giudei erano entrati - anche culturalmente - a far parte della κοινὴ ellenistica, anche se con un ruolo tutto sommato periferico²⁸. Se vi furono - come vi furono prima di allora - conflitti a carattere etnico-religioso con connotazioni anti giudaiche, essi furono in realtà motivati essenzialmente da ragioni politiche e furono tutto sommato circoscritti, come dimostra il caso di Elefantina nel corso del V sec. a.C.²⁹.

Resta il fatto che effettivamente l'Egitto sembra giocare un ruolo nello sviluppo di sentimenti anti giudaici³⁰, visto che fu proprio in Alessandria che ebbero luogo le prime sommosse con chiari caratteri di questo tipo. In questa sede non interessano i fatti che diedero avvio alle rivolte della prima metà del I sec.d.C., né il modo in cui esse si svilupparono³¹; interessa piuttosto notare che in quel contesto, forse anche appoggiandosi a una tradizione non del tutto favorevole ai Giudei e risalente almeno a Ecateo di Abdera, che ne rilevava la chiusura e l'ostilità nei confronti dello straniero³², cominciò a emergere una tradizione (e una propaganda) nettamente anti giudaica.

Se ne possono identificare diverse tracce in Filone, oltre che in Giuseppe Flavio, ma in questa sede mi sembra particolarmente eloquente il seguente passaggio:

in hoc enim sacrario Apion praesumpsit edicere asini caput collocasse Iudaeos et eum colere ac dignum facere tanta religione, et hoc affirmat fuisse depalatum, dum Antiochus Epiphanes expoliasset templum et illud caput inuentum ex auro compositum multis pecuniis dignum³³.

La storia dell'onolatria ha certamente origini precedenti ai disordini di Alessandria³⁴, ma è significativo il fatto che Apione ne abbia fatto

δέξασθαι τὴν ἀσπίδα παρ' αὐτῶν εἴ τινας οὖν λοιμοὶ διαπεφεύγασιν ἐκ τῆς χώρας αὐτῶν πρὸς ὑμᾶς παράδοτε αὐτοὺς Σιμωνι τῷ ἀρχιερεὶ ὅπως ἐκδικήσῃ αὐτοὺς κατὰ τὸν νόμον αὐτῶν [...].

²⁷ Cfr. da ultimo **L. ZOLLSCHAN**, *Rome and Judaea, International Law Relations*, 162-100 b.c.E., Routledge, London-New York, 2017, p. 9 ss.

²⁸ **E.J. BICKERMAN**, *Gli Ebrei in età greca*, il Mulino, Bologna, 1991, p. 39 ss.; p. 328 ss.

²⁹ Cfr. l'ampia discussione in **P. SCHÄFER**, *Judaeophobia, Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1998, p. 121 ss.

³⁰ **P. SCHÄFER**, *Judaeophobia*, cit., p. 163 ss.

³¹ Sul punto vedi sempre **P. SCHÄFER**, *Judaeophobia*, cit., p. 136 ss.

³² **E.J. BICKERMAN**, *Gli Ebrei in età greca*, cit., p. 43 ss.

³³ Ioseph., *C. Ap.* 2.80.

³⁴ **B. BAR-KOCHVA**, *The Image of the Jews in Greek Literature: The Hellenistic Period*,



un'arma propagandistica contro i Giudei. Nel contesto delle Guerre Giudaiche, questo e altri argomenti dovettero conoscere una certa diffusione, come testimonia il giudizio, fortemente ostile, di Tacito:

Moyses quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit. profana illic omnia quae apud nos sacra, rursum concessa apud illos quae nobis incesta. effigiem animalis, quo monstrante errorem sitimque depulerant, penetrati sacravere, caeso ariete velut in contumeliam Hammonis; bos quoque immolatur, quoniam Aegyptii Apin colunt [...] Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur: cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere. nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc congerebant, unde auctae Iudaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnis alios hostile odium. separati epulis, discreti cubilibus, proiectissima ad libidinem gens, alienarum concubitu abstinent; inter se nihil illicitum [...] Iudaeorum mos absurdus sordidusque³⁵.

Al di là della disgraziata fortuna del passo tacitano, che ebbe un ruolo centrale nella costruzione ideologica del moderno antisemitismo, interessa qui notare come alcuni temi latenti nel pensiero ellenistico si siano coagulati in funzione anti giudaica: la cosa, di per sé, non sarebbe più di tanto—sorprendente, se non se ne conoscessero i successivi tragici sviluppi, atteso che - con una davvero rapida inversione - le relazioni giudaico-romane paiono passare dall'*amicitia* all'*inimicitia*³⁶.

Il caso dei Giudei ha una sua fisionomia particolare, in quanto sembra essere questa la prima volta in cui sentimenti di ostilità determinati essenzialmente da ragioni politico-militari vengono assumendo la forma della denigrazione di un gruppo, rappresentato in blocco come seguace di un *mos absurdus sordidusque*.

Questa narrazione, che è difficile negare che sia andata assumendo caratteri intolleranti e discriminatori, finisce inevitabilmente per traslarsi su di un altro gruppo, che almeno in una prima fase era ben facile che fosse confuso con una setta all'interno dell'universo giudaico: mi riferisco ai cristiani.

Vi è però una differenza significativa: i cristiani perdono rapidamente la connotazione etnica che li caratterizzava in una prima fase³⁷, diffondendosi rapidamente per tutto l'Impero, Roma inclusa³⁸, e

University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 2010, p. 210 ss.

³⁵ Tac., *Hist.* 5, 4-5.

³⁶ E.S. GRUEN, *The Construction of Identity in Hellenistic Judaism, Essays on Early Jewish Literature and History*, De Gruyter, Berlin, 2016, p. 265 ss.

³⁷ Suet., *Cl.* 25,4: Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit. Cfr.



con una notevole propensione al proselitismo³⁹. Ciò contribuiva ad aumentare le preoccupazioni per il diffondersi di questa nuova religione, che appariva particolarmente refrattaria a qualsiasi forma di assimilazione e per ciò stesso percepibile come una seria minaccia all'ordine pubblico.

È noto che la fase della repressione del Cristianesimo ebbe inizio con il principato di Nerone: vale la pena di notare che non mancano le fonti relative a una diffusa narrazione ostile, di stampo propagandistico, volta da accusare questo gruppo di una serie di reati, se non efferati, quanto meno ripugnanti⁴⁰. Ciò avviene in perfetta continuità con quanto aveva iniziato a manifestarsi in Alessandria a proposito della comunità giudaica. Non stupisce, quindi, che dagli scavi del Palatino sia emersa un'iscrizione, probabilmente di epoca severiana, che fa evidente riferimento alla supposta onolatria dei cristiani⁴¹.

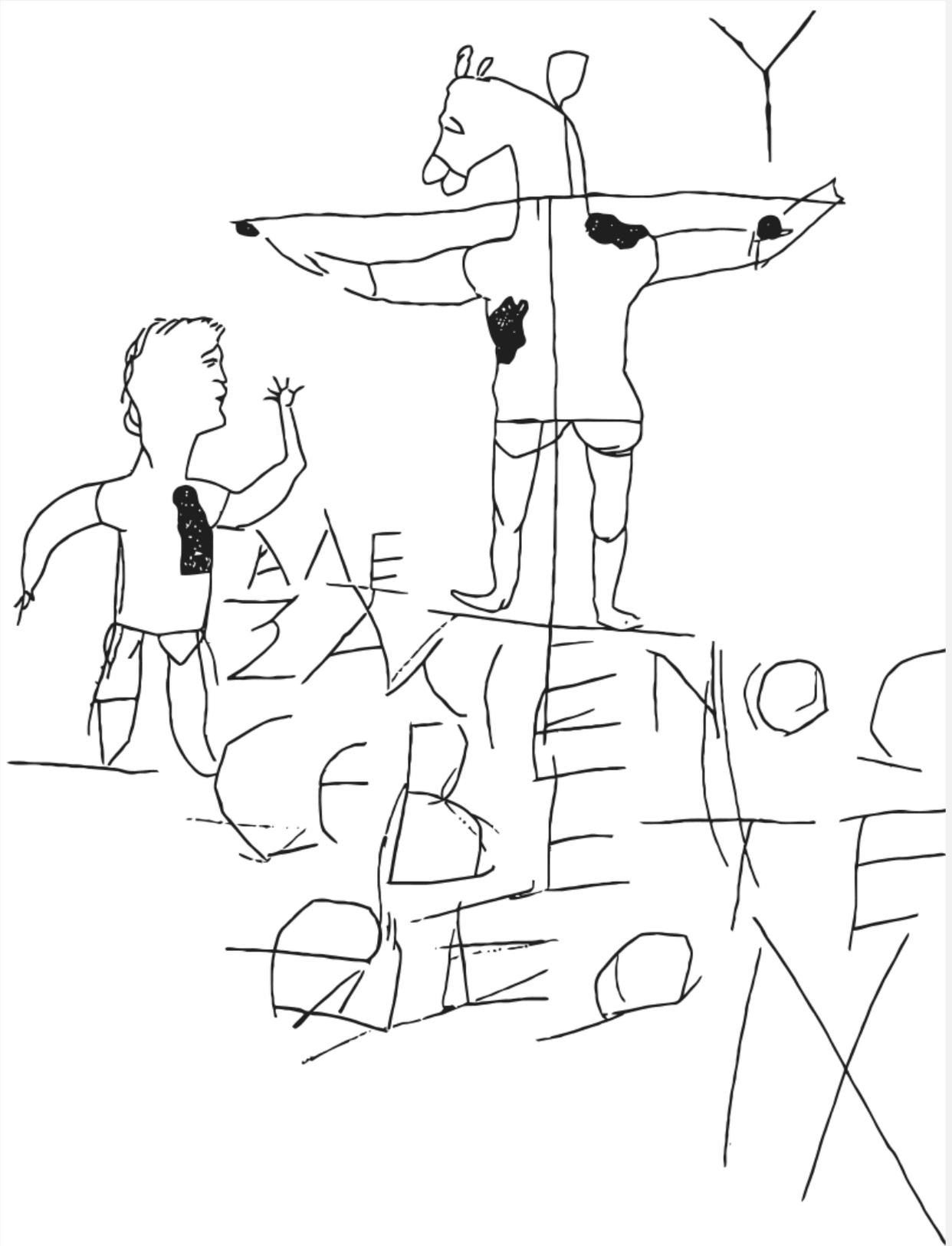
P. TOWNSEND, *Who Were the First Christians*, in E. IRICINSCHI, H.M. ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2008, p. 212 ss.; **A. SCHREMER**, *Brothers Estranged, Heresy, Christianity and Jewish Identity in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 87 ss.

³⁸ Tac., *Ann.* 25.44: [...] vulgus Christianos appellabat. auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursus erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam quo cuncta undique atrocitas aut pudenda confluunt celebranturque.

³⁹ **M. SORDI**, *I cristiani e l'Impero Romano*, Jaca Book, Milano, 1991, p. 34 ss.

⁴⁰ **M. SORDI**, *I cristiani e l'Impero Romano*, cit., p. 39 ss. Ampia discussione in **P. SCHÄFER**, *Judaeophobia*, cit., p.180 ss.

⁴¹ Graf. Pal. 1.246.





Il graffito, che rappresenta un individuo in atteggiamento di preghiera rivolto verso un soggetto in abiti servili, crocifisso e con testa d'asino, è certamente una beffa rivolta contro un tale Alessameno, evidentemente di fede cristiana: "Alessameno adora (il tuo) dio". Questo Alessameno, peraltro, è destinatario anche di un altro graffito - chiaramente ironico - reperito negli scavi di un altro edificio sul Palatino, nel quale è definito, ironicamente, "Alessameno il fedele"⁴². È facile immaginare che qualcuno, fra coloro che prestavano servizio sul Palatino, avesse preso di mira Alessameno come cristiano e per questa ragione lo abbia sbeffeggiato incidendo i propri insultanti graffiti sulle mura degli edifici dove i due lavoravano.

Il motivo ostile e propagandistico dell'onolatria si era dunque trasferito dai Giudei ai cristiani, e a quanto pare ebbe un certo successo, se ne fanno menzione sia Minucio Felice⁴³ che Tertulliano: *Nam et, ut quidam, somniastis caput asininum esse deum nostrum*⁴⁴.

Il graffito di Alessameno è solo un esempio di narrazione ostile, fra i molti che si potrebbero estrarre dalla tradizione storiografica e letteraria: qui importa osservare come la creazione e la diffusione di stereotipi denigratori costituisca uno degli elementi centrali nella costruzione ostile dell'alterità e, da questo punto di vista, il I sec. d.C. sembri rappresentare un primo momento di svolta all'interno di una possibile "storia dell'intolleranza religiosa".

Come tutti sanno, a questi fenomeni di natura per così dire ideologica e propagandistica si accompagnò anche una rilevante azione di repressione da parte dei poteri pubblici. Del resto, è abbastanza evidente che nella mentalità dei Romani, così come di altri prima di loro, le regole relative alla sfera religiosa costituiscono una parte essenziale nella fondazione dell'identità della *civitas*⁴⁵ e - come è stato acutamente osservato - il famoso passo di Ulpiano sullo *ius publicum*⁴⁶ può essere letto

⁴² Su questi graffiti cfr. **P. KEEGAN**, *Graffiti in Antiquity*, Routledge, London-New York, 2014, p. 107 ss.; **O.L. YARBROUGH**, *The Shadow of an Ass, on Reading the Alexamenos Graffito*, in **A. CISSÉ NIANG**, **C. OSIEK**, *Text, Image and Christians in the Graeco-Roman World, a Festschrift in Honor of David Lee Balch*, Picwick Publications, Eugene, 2012, p. 239 ss.

⁴³ Min. Fel., Oct. 9,3.

⁴⁴ Tert., *Apol.* 16. Cfr. anche *Ad nat.*, 1,14.

⁴⁵ Cfr. **J. SCHEID**, *The Gods, the State and the Individual, Reflections on Civic Religion in Rome*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2016, p. 45 ss.

⁴⁶ D.1.1.1.2 (Ulp. I Inst.): *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum*



nel quadro di un filone di pensiero neoplatonico che ebbe probabilmente un ruolo non secondario nel fornire una base concettuale alla repressione anticristiana⁴⁷.

Da molto tempo si discute dei modi in cui gli spiriti anticristiani furono istituzionalizzati, ossia di quali forme assunse, tecnicamente, l'azione repressiva. Il tema è certo assai complesso e meriterebbe una discussione che eccede gli scopi del presente scritto: chi scrive ritiene comunque che l'imputazione per *crimen maiestatis*, la cui "flessibilità" è direttamente proporzionale alla vaghezza dei confini che dovrebbero definirla - come del resto testimonia l'esposizione per elenco di Ulpiano⁴⁸ - fu uno degli strumenti principali utilizzati contro l'ingombrante "minoranza"⁴⁹.

Nel 197 d.C., in quel di Cartagine, Tertulliano componendo l'*Apologeticum* si doleva, dunque, di come solo i cristiani fossero discriminati, perché considerati "non romani", e ciò benché vi fossero innumerevoli casi di seguaci di fedi "straniere", talvolta con caratteri strani e paradossali:

Atque adeo et Aegyptiis permissa est tam vanae superstitionis potestas avibus et bestiis consecrandis et capite damnandi qui aliquem huiusmodi deum occiderit. Unicuique etiam provinciae et civitati suus deus est, ut Syriae Astartes, ut Arabiae Dusares, ut Noricis Belenus, ut Africae Caelestis, ut Mauritaniae reguli sui. Romanas, ut opinor, provincias edidi, nec tamen Romanos deos earum, quia Romae non magis coluntur quam qui per ipsam quoque Italiam municipali consecratione censentur: Casiniensium

utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus constitit.

⁴⁷ E. **DEPALMA DIGESER**, *Religion, Law and Roman Polity: The Era of the Great Persecution*, in C. ANDO, J. RÜPKE (ed.), *Religion and Law in Classical and Christian Rome*, Franz Steiner, Stuttgart, 2006, p. 68 ss.

⁴⁸ D. 48.4.1.1 (Ulp. 7 de off. procons.): *Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur. quo tenetur is, cuius opera dolo malo consilium initum erit, quo obsides iniussu principis interciderent: quo armati homines cum telis lapidibusve in urbe sint convenientve adversus rem publicam, locave occupentur vel templa, quove coetus conventusve fiat hominesve ad seditionem convocentur: cuiusve opera consilio malo consilium initum erit, quo quis magistratus populi romani quive imperium potestatemve habet occidatur: quove quis contra rem publicam arma ferat: quive hostibus populi romani nuntium litterasve miserit signumve dederit feceritve dolo malo, quo hostes populi romani consilio iuventur adversus rem publicam: quive milites sollicitaverit concitaveritve, quo seditio tumultusve adversus rem publicam fiat.*

⁴⁹ Cfr. B. **SANTALUCIA**, *Diritto e processo penale*, cit., p. 256 ss.; C. **D'ALOJA**, *Sensi e attribuzioni del concetto di maiestas*, Grifo, Lecce, 2011, p. 192 ss.



*Delventinus, Narniensium Visidianus, Asculanorum Ancharia, Volsiniensium Nortia, Oriculanorum Valentia, Sutrinorum Hostia; Faliscorum in honorem Patris Curis et accepit cognomen Iuno. Sed nos soli arcemur a religionis proprietate. Laedimus Romanos nec Romani habemur qui non Romanorum deum colimus*⁵⁰.

A distanza di non molto tempo, cessate le persecuzioni, la situazione sarebbe mutata radicalmente: erano però stati piantati dei semi destinati a sviluppare profonde radici, nel momento in cui l'antica concezione dei *sacra* come fondamento della *civitas* si fuse con il monoteismo esclusivo degli antichi perseguitati.

4 - Il IV secolo fra continuità e rottura

Per antica tradizione, la storiografia fa coincidere il punto di svolta che separa due epoche storiche con l'ascesa al trono di Costantino, e vi sono senz'altro buone ragioni per farlo. Rimangono in discussione le ragioni della sua adesione al cristianesimo e la profondità delle motivazioni che lo spinsero a tale scelta: comunque stiano le cose, al di là della evidente coloritura ideologica di molte delle fonti relative a quest'epoca (e in particolare della principale, rappresentata da Eusebio di Cesarea)⁵¹, è difficile negare che Costantino fosse animato da spiriti favorevoli nei confronti della Chiesa, che inizia con lui a godere non solo di libertà, per effetto del cosiddetto Editto di Milano, ma anche di significativi privilegi⁵².

Con Costantino inizia una fase di dialettica fra centro politico e Chiesa, che è ben simboleggiata dal ruolo dell'imperatore a Nicea e dalla controversa autoproclamazione dello stesso quale *episcopus externus*⁵³,

⁵⁰ Tert., *Apol.* 24.

⁵¹ S. MAZZARINO, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'Impero Romano*, Bollati Boringhieri, Torino, 2015, p. 111 ss.; F. LEDEGANG, *Eusebius' View of Constantine and His Policy*, in A.C. GELJON, R. ROUKEMA (ed.), *Violence in Ancient Christianity*, cit., p. 56 ss.

⁵² *Ex multis*, cfr. D. GEMMITI, *La Chiesa privilegiata nel Codice Teodosiano*, LER, Napoli, 1991, p. 17 ss., e soprattutto L. DE GIOVANNI, *Istituzioni, scienza giuridica, codici nel mondo tardoantico, alle radici di una nuova storia*, L'Erma di Bretschneider, Roma, 2007, p. 175 ss.

⁵³ In realtà Eusebio usa una terminologia significativamente differente. Eus., *V. C.* IV,24: «ἀλλ' ὑμεῖς μὲν τῶν εἴσω τῆς ἐκκλησίας, ἐγὼ δὲ τῶν ἐκτὸς ὑπὸ θεοῦ καθεσταμένος ἐπίσκοπος ἂν εἶην».



preludio di intricate controversie destinate a dispiegarsi nei decenni e nei secoli a venire.

Cominciano anche a porsi i primi problemi derivanti dai comportamenti di turbolente minoranze religiose, tanto che Costantino, pur riluttante, è costretto a occuparsene intensamente: è il caso, ad esempio, del cosiddetto scisma donatista, un fenomeno riconducibile alla radicalizzazione di gruppi di cristiani dopo le ultime grandi persecuzioni nel particolare contesto sociopolitico della diocesi d'Africa⁵⁴. In ogni caso, Costantino non è mosso tanto da considerazioni di carattere teologico, quanto da assai più concrete esigenze di ordine pubblico. Costantino, se è concesso dirlo, pare uomo di azione più che di pensiero: il potere imperiale è pronto, dunque, a intervenire anche con la forza là dove lo richiedano le circostanze e il mantenimento della pace, ma sembra trattarsi di scelte di opportunità politica, non dottrinarie. In verità, Costantino e i suoi successori dovranno confrontarsi con crescenti fenomeni di radicalizzazione e turbolenza, poiché il settarismo dilagante all'interno della stessa religione cristiana sembra essere quasi un veicolo attraverso il quale si sfogano anche conflitti di altra natura. Siamo ormai in un'era nella quale il dissidio religioso tende a dilagare e ciò coinvolge direttamente i poteri pubblici; dopo Costantino basterebbe pensare al dissidio fra Damaso e Ursino, che a quanto pare a seguito delle violenze di piazza causò la fuga del Prefetto dell'Urbe⁵⁵, alle vicende dell'arianesimo, che al di là di questioni dogmatiche si colorano di aspetti politico-militari, essendo l'arianesimo la fede dominante fra i Goti⁵⁶, alla questione delle occasionali violenze causate o partecipate dai monaci, vero incubatore di conflitto politico-religioso non per caso oggetto di molta attenzione da parte del legislatore tardo-antico⁵⁷.

La vera svolta, anche per quanto concerne il problema delle "minoranze religiose" si ebbe, come è ben noto, con la *Cunctos populos* del 380. L'adozione del Credo Niceno quale religione di tutto l'impero è un fatto di tale rilievo storico da sfidare qualsiasi interprete

⁵⁴ Sulla controversia donatista e sul ruolo di Costantino, mi permetto di rinviare al mio **A. BANFI**, *A proposito di giurisdizionalismo*, in D. EDIGATI, L. TANZINI (cur.), *La prassi del giurisdizionalismo negli Stati italiani*, Aracne, Roma, 2015, pp. 29-50.

⁵⁵ Amm., 27,3,11 ss.

⁵⁶ **A. DEMPFF**, *Geistesgeschichte der altristlichen Kultur*, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, p. 80 ss.

⁵⁷ **D. GEMMITI**, *La Chiesa privilegiata*, cit., p. 91 ss.



*(Cunctos populos, quos clementiae nostrae regit temperamentum, in tali volumus religione versari, quam divinum Petrum apostolum tradidisse Romanis religio usque ad nunc ab ipso insinuata declarat quamque pontificem Damasum sequi claret et Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis, hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub pari maiestate et sub pia trinitate credamus)*⁵⁸.

Qui vorrei limitarmi a un solo aspetto: la scelta di un unico credo per tutti i cittadini dell'impero ha conseguenze anche sulla regolazione relativa alle "minoranze" nel momento in cui tale scelta ha evidenti implicazioni di carattere giuspenalistico. Quale sia il destino degli altri, estranei al ceto dei cristiani cattolici, è infatti anticipato, non senza severità, nel testo della medesima disposizione:

*reliquos vero dementes vesanosque iudicantes haeretici dogmatis infamiam sustinere 'nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere', divina primum vindicta, post etiam motus nostri, quem ex caelesti arbitro sumpserimus, ultione plectendos*⁵⁹.

È bene qui tralasciare il caso, del tutto particolare, di comunità che per tradizione praticavano da secoli, all'interno dell'Impero, culti diversi da quello consacrato per via legislativa: mi riferisco alla fede ebraica, la cui secolare storia di segregazione non è ora in questione. È certo comunque che, nel momento in cui il potere pubblico indossa la veste dell'ortodossia religiosa, qualsiasi devianza da tale ortodossia si connota immediatamente come atto sovversivo.

A questo proposito, credo che possa essere in questa sede di un qualche interesse prendere in esame una disposizione legislativa del 382, e dunque di poco posteriore alla *Cunctos populos*. Il testo è datato al 31 marzo del 382, e proviene da Costantinopoli, il che consente di attribuirne la paternità a Teodosio. Diretto contro gli aderenti al manicheismo, costituisce uno dei primi – e a mio avviso dei più interessanti – esempi di trattamento repressivo delle minoranze religiose⁶⁰.

Come è noto, i manichei sono i seguaci di una fede gnostica di origine iranico-mesopotamica, diffusasi ampiamente nell'Impero Romano a partire dal III sec. d.C.⁶¹. Al di là dei non pochi problemi relativi

⁵⁸ CTh. XVI,1,2.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ CTh. XVI, 5, 9.

⁶¹ Sul punto cfr. il recente scritto di **V.M. MINALE**, *Legislazione imperiale e manicheismo da Diocleziano a Costantino, genesi di un'eresia*, Jovene, Napoli, 2013, p. 1 ss.



all'attendibilità e all'integrità delle fonti in materia⁶², vi sono buone ragioni per ritenere che questo movimento religioso abbia attirato l'attenzione (ostile) del potere politico romano fin dall'epoca del principato di Diocleziano: questo a causa del sospetto- del resto comprensibile - che l'adesione a tale fede potesse in qualche modo mascherare sentimenti filo-persiani, in un momento nel quale la grande potenza mesopotamica costituiva senz'altro il più potente e più pericoloso nemico dell'Impero⁶³.

La disposizione teodosiana mostra, però, un atteggiamento per alcuni aspetti nuovo. Il legislatore, infatti, dirige la sua attenzione, in primo luogo, su coloro che "rifuggono il ceto dei buoni e vi preferiscono le segrete riunioni di persone deprecabili, con il falso pretesto di una vita solitaria" (*quisquis manichaeorum vitae solitariae falsitate coetum bonorum fugit ac secretas turbas eligit pessimorum*). Costoro, si dice, si comportano da *profanator atque corruptor catholicae [...] disciplinae* e per tale ragione debbono essere puniti, rendendoli instabili e privandoli della capacità di donare ad altri aderenti alla medesima fede⁶⁴. Questo vale, soggiunge minacciosamente il legislatore, *de solitariis*. Infatti, coloro che invece si riuniscono in comunità e vi partecipano attivamente, subiranno oltre a tali sanzioni, la pena capitale⁶⁵. Seguono una serie di indicazioni al destinatario della costituzione (il Prefetto del Pretorio Floro) affinché tali disposizioni siano eseguite con la massima severità, sospeso il regime ordinario della prescrizione e rimossa ogni restrizione relativa ai mezzi di prova: *Sublimitas itaque tua det inquisitores, aperiat forum, indices denuntiatoresque sine invidia delationis accipiat. nemo praescriptione communi exordium accusationis huius infringat*.

Si tratta di espressioni che, in passato, resero assai nota questa costituzione, poiché come osserva anche Godefroy, si tratterebbe della prima volta in cui sono menzionati inquisitori *ad conquiendos haereticos*⁶⁶

⁶² Mi riferisco in particolare a Coll. 15.3.

⁶³ La questione è ampiamente discussa in V.M. MINALE, *Legislazione imperiale*, cit., p. 17 ss.

⁶⁴ *Intestabilis vivat, nihil vivus impendat illicitis, nihil moriens relinquat indignis, omnia suis non moribus, sed natura restituat aut proximis, si deerit legitima successio, melius regenda dimittat, fisci dominio deficiente agnatione sine fraude molitionis intellegat obligata.*

⁶⁵ [...] *refutatos iudicio, proditos crimine, vel in mediocri vestigio facinoris huius inventos summo supplicio et inexpiabili poena iubemus adfligi, manente ea condicione de bonis, quam omni huic officinae imposuimus, a latae dudum legis exordio.*

⁶⁶ Gothofr. *Comm. ad loc. cit.*



Ora, al di là di accostamenti storicamente poco solidi, è interessante osservare come qui sia operata una netta distinzione fra due categorie di “devianti”. Vi sono i solitari, che sono colpiti essenzialmente al fine di impedire loro di foraggiare con le loro sostanze, per via di successione o di donazione, gruppi di aderenti al medesimo credo. Vi sono, poi, coloro che non sono solitari: è abbastanza naturale che la sanzione loro riservata sia più grave, in quanto chi si rende partecipe di un reato in forma associativa costituisce un pericolo maggiore per l’ordine pubblico. Interessa però qui spingersi un poco oltre.

Il legislatore identifica per nome queste sette. Si tratta di coloro che, dice, *prodigiali appellatione* sono definiti come encratiti, saccofori e idroparastati. Non è facile ricostruire nel dettaglio la natura di questi gruppi, di cui è dubbia perfino l’organicità rispetto al credo manicheo⁶⁷: le fonti, fra le quali spicca il *Panarion* di Epifanio di Salamina⁶⁸, sono scarse e tutte fortemente tendenziose. Di certo, sembra di poter dire che si tratta di sette con una significativa spinta ascetica, pauperistica e per le quali al rifiuto dello status quo non si accompagna una scelta eremitica, ma semmai comunitarista, quasi come prefigurazione di fenomeni socio-religiosi tutt’altro che inusuali nel Medioevo. Un recente, documentato e, a mio avviso, notevole studio su questi movimenti, ha confermato quanto anche di primo acchito si poteva sospettare: ossia che alla “continenza” predicata da costoro corrispondeva anche una complessa ideologia assai poco compatibile con l’ordine sociale dell’epoca, poco rispettosa per le barriere di *status* che la caratterizzavano, incline a una simpatia per gli infimi che facilmente poteva tradursi in un netto rifiuto dell’intero sistema economico-sociale⁶⁹.

Non stupiscono, dunque, le minacce di Teodosio, che furono peraltro reiterate in almeno altre due occasioni⁷⁰. Di certo, sembra che con il 382 si sia chiuso un cerchio.

L’antica mentalità per la quale l’offesa alla religione riconosciuta costituiva un pericolo per la collettività tutta non è del tutto scomparsa, ma su di essa si è progressivamente adagiato il monismo proprio del

⁶⁷ R. LIM, *The Nomen Manichaeorum and its Use in Late Antiquity*, in E. IRICINSCHI, H.M. ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity*, cit., p. 152 ss.

⁶⁸ Epiph. Sal., *Panarion*, II.4.47 [ed. Williams].

⁶⁹ A. FILIPPINI, *Schiavi, poveri e benefattori nell’Anatolia tardoantica: la visione socio-economica delle comunità enkratite attraverso gli Atti apocrifi degli Apostoli*, in U. ROBERTO, P.A. TUCI (cur.), *Tra marginalità e integrazione. Aspetti dell’assistenza sociale nel mondo greco e romano*, LED, Milano 2015, p. 139 ss.

⁷⁰ CTh. XVI, 5,7; XVI, 5, 11.



pensiero cristiano. L'identificazione dell'impero con una sola fede non poteva che trasformare radicalmente la vecchia questione della devianza religiosa, che tale si definiva nel momento in cui essa diveniva veicolo di spinte sovversive e come tale rappresentava un attacco alla *civitas*. Ora tutto ciò si fonde con un confessionalismo storicamente nuovo, gravido di conseguenze: il deviante è tale perché portatore di un messaggio intrinsecamente falso, e la presenza o meno di ricadute sociali di tale messaggio finisce per determinare la severità della condanna, ma le ragioni della censura precedono le considerazioni di ordine pratico: l'appartenenza, la "romanità" ormai passa per la fede⁷¹.

In un suo famoso scritto del 1986 Arnaldo Momigliano scriveva che *paradoxically, the plural structure of the pagan state favored an intellectual and linguistic unification which Christianity was unable to preserve*⁷². Sottolineava così una questione intorno alla quale credo valga ancora la pena di interrogarsi.

⁷¹ E. IRICINSCHI, H.M. ZELLENTIN, *Making Selves and Marking Others: Identity and Late Antique Heresiologies*, in E. IRICINSCHI, H.M. ZELLENTIN (eds.), *Heresy and Identity*, cit., p. 1 ss.

⁷² A. MOMIGLIANO, *The Disadvantages of Monotheism for a Universal State*, in *Classical Philology*, 81.4 (1986), p. 297.