

**Studi biblici**  
fondati da Giuseppe Scarpat  
diretti da Marco Settembrini

222

Luke Timothy Johnson

Il cristianesimo  
e la religione greca  
e romana

2. Secondo e terzo secolo

Paideia Editrice

SCHEDA BIBLIOGRAFICA CIP

Johnson, Luke Timothy  
Il cristianesimo e la religione greca e romana / Luke Timothy Johnson

Volume 2 : Secondo e terzo secolo

Torino : Paideia, 2025

2 volumi ; 21 cm – (Studi biblici ; 222)

2. – 361-630 p.

ISBN 978-88-394-1012-2

Indici e bibliografia

1. Cristianesimo delle origini
  2. Religione greca e religione romana
- 261.22 (ed. 23) – Cristianesimo e altre religioni  
292.07 (ed. 23) – Religione romana  
292.08 (ed. 23) – Religione greca

Titolo originale dell'opera:

Luke Timothy Johnson

*Among the Gentiles*

*Greco-Roman Religion and Christianity*

Traduzione italiana di Enrico Corti

© 2009 by Yale University

Originally published by Yale University Press

© Claudiana srl, Torino 2025

ISBN 978.88.394.1012.2

## Sommario dell'opera

Premessa	11
1	
Oltre attacco e difesa: nuovo sguardo su un dibattito annoso	15
2	
Aprire una nuova discussione	41
3	
Profilo introduttivo della religione greca e romana	76
4	
La religione come partecipazione all'attività benefica di Dio: Elio Aristide	115
5	
La religione come trasformazione morale: Epitteto	138
6	
La religione come trascendimento del mondo: <i>Poimandres</i>	163
7	
La religione come disciplinamento del mondo: Plutarco	186
8	
Modi d'essere giudaici nel mondo greco e romano	216

	9		
		La comparsa del cristianesimo nel mondo greco-romano	263
	10		
		Il cristianesimo neotestamentario come partecipazione all'attività benefica di Dio	293
	11		
		Il cristianesimo neotestamentario come trasformazione morale	325
vol. 2	12		
		Il cristianesimo nel secondo e terzo secolo: partecipazione all'attività benefica di Dio	369
	13		
		Trasformazione morale nel cristianesimo del secondo e terzo secolo	409
	14		
		Trascendimento del mondo nel cristianesimo del secondo e terzo secolo	442
	15		
		Consolidamento del mondo nel cristianesimo del secondo e terzo secolo	476
	16		
		Dopo Costantino: il cristianesimo religione imperiale	509
		Epilogo	553
		Indici	
		Indice analitico	567
		Indice dei passi citati	578
		Indice degli autori moderni	617
		Indice dell'opera	627

## Epilogo

Il discorso di questo libro è semplice: la lunga storia di «attacco e difesa» tra cristianesimo e paganesimo dev'essere abbandonata se si mira a qualche progresso nella comprensione dei rapporti fra religione greca e romana e cristianesimo. È possibile affrontare l'argomento in una visuale nuova e maggiormente proficua se si adotta la prospettiva peculiare degli studi religiosi anziché della teologia, e nell'ambito dei primi qui si è adottato un approccio fenomenologico adattato, che consente alle fonti storiche di parlare quanto più possibile nei termini loro propri.

Una concezione maggiormente affinata di ciò è «religioso» favorisce per parte sua una comprensione maggiormente articolata della religione greca e romana, aprendo la possibilità, ad esempio, di considerare di natura squisitamente religiosa certi aspetti della filosofia greca. D'altro canto qui non ci si è occupati soprattutto di organizzazione sociale, miti, dottrine né di riti, ma si sono privilegiati i modi in cui esseri umani concreti si mostrano religiosi. Per un esame di questo tipo è fondamentale esaminare il modo in cui figure e testi specifici si esprimono nei loro stessi termini. Per l'espressione «modi d'essere religiosi» si sono utilizzati molti termini intercambiabili come sensibilità religiosa, religiosità, prospettiva religiosa e anche temperamento religioso, distinguendo tali modi di essere religiosi per i termini loro peculiari di concepire la potenza divina e le sue funzioni.

Il maggior numero di fenomeni religiosi nel mondo greco-romano rientra perfettamente e di gran lunga nella religiosità del primo tipo: la potenza divina è vista all'opera

nel mondo empirico, è accessibile con svariati mezzi e il suo obiettivo è la partecipazione umana all'attività benefica di Dio. L'esempio migliore di questa sensibilità religiosa è Elio Aristide, la cui vita si trovò conformata e diretta dalla devozione per Asclepio, il dio guaritore. Un secondo modo d'essere religioso nel mondo greco-romano è la religiosità del secondo tipo: pur non negando la potenza divina nel mondo empirico, questa sensibilità è interessata soprattutto al modo in cui tale potenza può favorire la trasformazione morale nelle persone. In questa visuale è salvezza non il successo in imprese esteriori ma la perfezione nella virtù. Epitteto rappresenta questa sensibilità poiché la sua devozione religiosa si esprime sempre in impegno morale. Fra i greci e i romani molto di rado si era attratti dalla prospettiva orfica (religiosità del terzo tipo), che non considera presente nel mondo empirico la potenza divina ma al contrario cerca di mettere in salvo l'anima fuggendo dal corpo materiale; questa sensibilità religiosa di trascendimento del mondo trova la sua espressione più compiuta nel trattato ermetico *Poimandres*. In Plutarco, infine, si è individuato un esponente della religiosità del quarto tipo che mostra due dimensioni: da un lato fornisce di guida e principi religiosi quanti cercano la partecipazione all'attività benefica, dall'altro mira a disciplinare il mondo coltivando una religiosità che sia di sostegno alla civiltà.

Il breve profilo sopra delineato del giudaismo fra 300 a.C. e 300 d.C. non manca di giustificazioni nel quadro del discorso più generale, non solo perché ha consentito di verificare determinate categorie analitiche su una religione che sembrava ad altri e ai suoi stessi seguaci «altra» in quel mondo, ma anche perché il giudaismo fornisce un termine di paragone per il cristianesimo nascente. I risultati significativi sono due. Primo, in un periodo di rapporti intensi con la cultura greca e romana il giudaismo mostrò gli stessi quattro tipi di sensibilità religiosa individuati nel paganesimo; secondo, in evidente contrasto con il cristianesimo

il giudaismo del secondo secolo mise fine ai suoi rapporti con la cultura ellenistica e assunse risolutamente la sua conformazione normativa sulla base dell'eredità ebraica.

Il cristianesimo dei primordi si rivela per parte sua non soltanto un movimento religioso che per cultura e demografia si fa rapidamente gentile, ma anche mostra sempre più gli stessi «modi d'essere religiosi» evidenti nel mondo greco-romano. Gli scritti neotestamentari consentono di giungere alla conclusione che nel primo secolo i modi di essere cristiani attestati sono due: partecipazione all'attività benefica di Dio e trasformazione morale. Nel secondo e terzo secolo fanno la loro comparsa tutti e quattro i modi d'essere cristiani. Il cristianesimo come partecipazione all'attività benefica di Dio si ritrova in vangeli e atti apocrifi e nella pietà dei martiri. Il cristianesimo come trasformazione morale trova espressione nella serie di filosofi cristiani che congiungono Clemente di Roma a Origene passando per Giustino Martire. Il cristianesimo come trascendimento del mondo conosce la sua espressione massima nello gnosticismo. Il cristianesimo come disciplinamento del mondo iniziò a emergere nel linguaggio sacerdotale utilizzato per il culto e per i vescovi e nella teologia politica di controversisti come Ireneo.

Dopo Costantino il cristianesimo del quarto e quinto secolo assunse pienamente la sua identità di religione greca e romana, ossia di religione imperiale. Due risultati della sua emancipazione e del suo privilegio imperiale sono evidenti. Il cristianesimo come partecipazione all'attività benefica si allargò e si espresse nelle stesse modalità pubbliche del politeismo. E il cristianesimo come disciplinamento del mondo trovò la sua dimora nell'importanza politica sempre maggiore di vescovi, raduni e insegnamento ortodosso. Nei vescovi teologi di formazione retorica del quarto e quinto secolo il cristianesimo si appropriò della sua eredità ellenistica e la manifestò. Il cristianesimo come trasformazione morale trova la sua espressione istituzio-

nale nel monachesimo, che nel suo modo di vivere e nei suoi obiettivi ricordava le scuole filosofiche del mondo greco-romano. Solo il cristianesimo come trascendimento del mondo assistette a un declino progressivo. L'affermazione del manicheismo come religione universale (che faceva suoi gli elementi dualistici del cristianesimo gnostico) significò che una visione radicalmente dualistica era divenuta eretica. Nel misticismo monastico (e poi mendicante) sopravvisse e quindi fiorì una versione modificata del cristianesimo come trascendimento del mondo.

Lo studio della religione greca e romana e del cristianesimo dei primordi che qui si è argomentato mostra diversi motivi d'interesse riepilogabili in breve:

1. Esso si oppone a quel genere di facili semplificazioni della religione greca e romana che lo riducono a uno dei suoi elementi (i misteri o il culto dell'imperatore), spesso ignorando la complessità delle pratiche religiose e anche i molti modi d'essere religiosi della cultura greca e romana. L'analisi svolta non solo rispetta le diversità ma anche le accentua dando rilievo ai diversi tipi di sensibilità religiosa che le fonti rivelano. Avvalendosi per lo studio delle fonti greco-romane di categorie propriamente religiose più che di categorie della teologia cristiana, si è consentito a queste fonti di parlare nei loro stessi termini anziché dovere rispondere a presupposti alieni.

2. Si è evitato un altro genere di semplificazione eccessiva con cui vengono comunemente affrontati i rapporti fra paganesimo e cristianesimo dei primordi. Né l'uno né l'altro sono considerati entità monolitiche, e la questione non viene posta in termini di causalità o dipendenza. Le due tesi opposte secondo cui «il cristianesimo è del tutto privo di influenze pagane» o «il cristianesimo deriva dai culti misterici» sono evidentemente false semplicemente perché non tengono conto della complessità dei dati. I molti confronti avanzati fra i «modi di essere religiosi» vigenti fra pagani, giudei e cristiani tengono conto della complessità

e consentono di cogliere sia le analogie sia le differenze tra i sistemi religiosi antichi.

3. La prospettiva adottata consente di cogliere le differenze all'interno del cristianesimo più antico, che vanno oltre il fatto evidente che gli scritti neotestamentari rispondano a diverse condizioni in diversi modi, ed evita l'assunto problematico secondo cui gli scritti neotestamentari si troverebbero implicati in uno scontro ideologico (teologico) – Paolo contro Giacomo, ad esempio, o Matteo contro Paolo. Leggendo il Nuovo Testamento in termini strettamente religiosi – come siano interpretati la potenza ultima e i suoi obiettivi – si è avuto modo di distinguere nel cristianesimo dei primordi due diverse forme di sensibilità religiosa presenti dagli inizi e che si trovano anche nella cultura greca e romana condivisa dai primi credenti gentili.

4. Per mezzo di categorie che poggiano sulla religione greca e romana che qui orientano la lettura sia del giudaismo sia del cristianesimo dei primordi, il taglio interpretativo adottato dà conto in modo più proficuo di differenze e analogie fra questi due pretendenti rivali all'eredità di Israele. Nel periodo che vide la nascita del cristianesimo, il giudaismo poteva essere legittimamente considerato un tipo di religione greca e romana in ragione della sua pratica radicata della cultura ellenistica e dei modi in cui le sue risposte religiose si confrontavano con quelle pagane. Ma mentre il cristianesimo si avvicinava progressivamente al mondo gentile e raggiungeva la maturità dopo Costantino appunto come religione greca e romana dell'impero, il giudaismo rompe i suoi lunghi rapporti con l'ellenismo e recuperò le radici ebraiche peculiari.

5. Nell'esame della religione greca e romana secondo la sua stessa logica – o quantomeno non in termini ripresi dalla teologia giudaica o cristiana –, l'approccio adottato consente di cogliere tendenze, convinzioni, esperienze e pratiche religiose dei pagani non come labili approssimazioni a una verità detenuta esclusivamente da giudei e cri-

stiani, ma al contrario come espressioni potenti e autentiche di verità religiosa. Qui non si pensa a verità dottrinali ma piuttosto a risposte religiose autentiche a ciò che è considerato ultimo. Il semplice passaggio da «luce ai gentili», secondo cui giudei e cristiani devono condividere quanto possiedono con i popoli del mondo, a «luce tra i gentili», secondo cui non giudei e non cristiani già condividono un tale possesso potrebbe apparire irrilevante, ma il cambiamento di prospettiva è enorme e fa tutta la differenza.

#### 1. Implicazioni dello studio

L'analisi condotta sui «modi d'essere cristiani» nella cultura greca e romana fornisce categorie che hanno una valenza euristica per lo studio di altri periodi. Sarebbe per esempio possibile considerare la riforma protestante del sedicesimo secolo – almeno quella rappresentata da Lutero e Calvino – come tentativo di ridurre il cristianesimo a un unico modo d'essere religioso? Certo questi riformatori classici rifiutarono qualsiasi forma di espressione cristiana che qui si è classificata come «partecipazione ai benefici», come devozione di santi e reliquie e pellegrinaggi. Al tempo stesso essi ripudiarono in generale il sistema sacramentale e il sacerdozio che ne era alla base, che del cristianesimo era l'aspetto che «stabilizzava il mondo». Essi infine fecero scarso uso di misticismo e martirio – del tipo di quelli che si trovano fra gli anabattisti –, e insieme fecero piazza pulita del monachesimo che nel cristianesimo medievale era stato territorio della religiosità del secondo tipo (trasformazione morale). Ma il loro rifiuto del monachesimo non poggiava sull'avversione per quel modo d'essere religioso ma sulla convinzione che fare voto religioso e ritirarsi dalla vita di tutti i giorni corrompesse inevitabilmente un tale modo d'essere religioso.

La riforma proclamava autentico cristianesimo proprio

il modo d'essere religioso che s'incontrava nei monasteri, ma estendeva questo ideale a tutti i cristiani. Non è secondario che Paolo apostolo, l'esponente più eminente della religiosità del secondo tipo nel Nuovo Testamento, sia la fonte scritturistica più autorevole della posizione riformata del *sola fide* e della sua concezione della fede come obbedienza e fiducia che si esprime in progresso morale più che in attività rituali o nel misticismo. È da riconoscere che un'analisi più attenta farebbe emergere qualche aspetto problematico intrinseco al progetto della riforma. L'*Institutio* di Calvino, ad esempio, è senza dubbio una forma di teologia politica. E in Inghilterra gli scontri fra anglicani e puritani possono essere visti almeno in parte come conflitti tra modi di essere religiosi interni alla riforma, con gli anglicani che sostengono la validità perdurante di riti e gerarchia, e i puritani che mettono in primo piano una definizione più radicale del cristianesimo come parola che porta alla trasformazione morale. Pur riconoscendo i modi in cui gli altri tipi di religiosità trovavano più o meno spazio in un protestantesimo sempre più frammentato – con denominazioni che mostrano una varietà di possibilità istituzionali che disorienta –, la riforma continuava a mettere l'accento sulla trasformazione morale basata sulla versione paolina dell'evangelo, quantomeno secondo il mito interno basato sul confronto col cattolicesimo postridentino rimasto risolutamente gerarchico, sacramentale, monastico, mistico e incresciosamente popolare, tutto allo stesso tempo.

I quattro modi d'essere religiosi che emersero nel contesto greco-romano del cristianesimo dei primordi sono anche utili per individuare e valutare differenze nel cristianesimo contemporaneo. Non richiede troppa fatica rinvenire esempi di ciascuna delle quattro sensibilità religiose che prescindano da linee confessionali e anche posizioni teologiche. Il cristianesimo come partecipazione all'attività benefica di Dio prolifera in ambito sia protestante sia

cattolico ogniqualvolta sia questione di guarigioni o profezie o glossolalia o pellegrinaggi a luoghi resi sacri da santi, ovunque abbondino storie di miracoli e proliferino richieste alla potenza divina e al possesso divino. Il cristianesimo come disciplinamento del mondo si rinviene in chiunque abbia come più alta ambizione religiosa di diventare vescovo o guida di una confessione o anche di gestire un ente di beneficenza, come pure fra quanti si adoperino per il dialogo interconfessionale e in organizzazioni ecumeniche. Il cristianesimo come trascendimento del mondo oggi s'incontra soprattutto nel «nuovo gnosticismo» che in sostanza si manifesta dentro e fuori qualsiasi istituzione ecclesiastica visibile, fra quanti pensano in termini di «spiritualità» più che di «religione», che preferiscono ritiri e seminari con altri in cerca di un culto settimanale, che vedono teologie e politiche come ostacoli a un cristianesimo autentico, che è dello spirito più che del corpo, che considerano gli antichi eresiologi un male e gli gnostici antichi un bene.

Che pensare della religiosità del secondo tipo, mezzo di trasformazione morale? Si può sempre trovarlo nella vita monastica – dove ci sia – e incredibilmente in forme di protestantesimo che portano avanti gli obiettivi primari della riforma. E tra le confessioni si rinviene in quanti sposano cristianesimo «profetico» e «teologia della liberazione» perché queste si interessano soprattutto alla trasformazione della società e al miglioramento morale di esseri umani. Quando si pensi al modo in cui le università subentrarono ai monasteri, non sorprende trovare fra cristiani accademici la religiosità del secondo tipo, si tratti sia di teologi attivi di chiesa sia di studiosi di religione in istituti e centri di ricerca laici. Non meno degli altri tipi di cristianesimo, i cristiani accademici si selezionano sulla base del temperamento religioso. Non c'è pertanto da sorprendersi che ad accademici fanatici religiosi piaccia parlare di «religione autentica» in termini conformi alle loro convin-

zioni e alle loro propensioni, ossia in termini di trasformazione morale di singoli e società.

Queste categorie contribuiscono anche a cogliere fraintendimenti e sospetti reciproci che corrono fra cristiani di diverse sensibilità religiose. Non è questione di teologia né di morale né di politica ma di temperamento religioso. I cristiani che considerano la spiritualità più importante della religione e la cura della propria anima più sensata del progresso sociale tendono a considerare qualsiasi espressione concreta della religione (specie quando sia esclusiva di una tradizione) qualcosa d'infelice, di arretrato e anche di profondamente fuorviante. Le forme popolari di religione appaiono loro poco più che superstizione, e ai loro occhi credo, canoni, vescovi sembrano altrettanto problematici per ciò che considerano cristianesimo autentico – quello che trascende il cristianesimo stesso. Al contempo i nuovi gnostici sono guardati con sospetto da quanti si ritengono tutori dell'identità della comunità e che si sono legati appunto a canoni, credo e organi amministrativi.

I vescovi, custodi della tradizione e del buon ordine, la vita religiosa dei quali si distingue per il desiderio di disciplinare il mondo, si mostrano per parte loro perennemente sospettosi nei confronti di qualsiasi forma di religione popolare che possa sconvolgere la successione regolare di festività religiose consacrate. I vescovi tendono a non vedere di buon occhio glossolalia, guarigioni e profezia, se non quando siano state verificate da indagini ecclesiastiche. Tendono a mostrarsi altrettanto ostili a rivendicazioni di santità, a meno che non siano passate al vaglio di verifiche ecclesiastiche. Anche teologi e contestatori profetici disturbano i custodi del buon ordine, che alla teologia critica preferiscono la catechesi, all'innovazione la tradizione e a gesti occasionali di misericordia enti caricativi autorizzati. Anche mistici e cercatori spirituali sono il più delle volte visti dai vescovi (di ogni tipo) come fastidi che richiedono un attento controllo istituzionale più che pro-

motori creativi del rinnovamento della religiosità. Il sospetto è reciproco: visionari e guaritori tendono a vedere nei vescovi degli agenti di repressione che preferiscono la stabilità della tradizione al soffio rinfrescante dello spirito. I ricercatori spiritualisti vedono nei guardiani della porta persone insensibili alla religione autentica, e proprio per il loro attaccamento all'istituzione.

Gli esponenti accademici della religiosità del secondo tipo – pastori di confessioni liberali, teologi di tutte le confessioni e studiosi di religione – non hanno una buona opinione degli altri tre modi d'essere cristiani. Il cristianesimo popolare (religiosità del primo tipo) è derubricato a superstizione. I ricercatori spiritualisti sono visti come narcisisti il cui impegno personale non porta nulla al mondo. I vescovi sono considerati uomini d'apparato il cui obiettivo è di preservare l'istituzione a ogni costo più che coltivare la trasformazione morale delle comunità. In questo caso la diffidenza viene sempre contraccambiata: i vescovi sospettano che teologi e profeti possano sovvertire la tradizione; i ricercatori spiritualisti pensano che gli studiosi di religione distruggano la religione del cuore privilegiando l'intelligenza. E i cristiani che celebrano la presenza del divino in guarigioni e lingue considerano i professori di seminari e università indegni del nome di cristiani a motivo del loro spirito di indagine critica. Uno degli aspetti più curiosi del cristianesimo odierno è il modo in cui queste diverse priorità religiose – ciascuna delle quali vanta nel cristianesimo un lungo e peculiare lignaggio – servano a dividere i cristiani in campi reciprocamente ostili.

L'ultimo ambito in cui le categorie di cui qui ci si è avvalsi possono dare vita ad altri studi è quello dell'analisi delle religioni non cristiane. Chi scrive non ha le competenze per portare avanti un'analisi del genere, anche se nutre il sospetto che le quattro sensibilità religiose individuate nella religione greca e romana e nel cristianesimo – per non dire del giudaismo nella sua fase ellenistica – possano

essere presenti in sostanza in ogni religione che si sia sviluppata oltre un livello tribale od occasionale. Nel lungo e turbolento scontro nell'islam tra sufismo e sharia è certo possibile rinvenire elementi delle sensibilità religiose qui illustrate, come è anche possibile che l'analisi avviata con i modi d'essere religiosi del mondo greco-romano possa finire con avere applicabilità molto più universale.

## 2. Un'ultima parola

In questa ricerca si sono studiatamente evitati discorsi teologici nella convinzione, soprattutto, che nel caso di analisi strettamente comparative l'ambito degli studi religiosi offra una forma di discorso più neutrale e in fin dei conti più utile. L'approccio è stato sempre più descrittivo che prescrittivo.

Ma dall'analisi qui intrapresa conseguono naturalmente per i cristiani due semplici implicazioni teologiche. La prima attiene all'ecumenismo inter-cristiano. Questo studio porta a pensare che le divisioni più profonde fra cristiani non possono essere quelle definibili in termini di teologia o di politica, ma possano essere quelle determinate da diversi modi d'essere religiosi. L'analisi che si è svolta conduce anche a supporre che una forma originaria o iniziale di cristianesimo che non presentasse forti somiglianze con la religione greca e romana non ci sia stata, e anche che nel mondo contemporaneo i quattro «modi d'essere cristiani» possano vantare tutti qualche rivendicazione di legittimità nella tradizione sia giudaica sia protocristiana. Per i cristiani d'oggi si tratta soprattutto di abbracciare una varietà di sensibilità ed espressioni religiose anziché di dividersi sulla spinta di sospetti reciproci verso modi d'essere cristiani che suonano strani.

La seconda implicazione teologica attiene ai rapporti dei cristiani con le altre religioni universali. La ricerca svolta ha mostrato come la tradizione secolare della polemica

cristiana anti-pagana, che relega nella sfera del demoniaco le pratiche religiose di propri vicini (lontani o prossimi, non importa), serva a mettere in ombra lo stato effettivo delle cose sia nel cristianesimo sia nelle altre religioni. Nel cristianesimo i modi d'essere cristiani in passato e oggi sono sostanzialmente i medesimi di quelli che s'incontrano nella prima «religione universale» con cui i cristiani entrarono in contatto, il paganesimo dell'impero romano. Allo stesso modo, le sensibilità manifestate nella religione greca e romana, nel giudaismo e nel cristianesimo corrispondono con ogni verisimiglianza a quelle che s'incontrano nelle altre religioni universali. Esse sono più cristiane di quanto i cristiani siano mai stati disposti a credere. Una volta che i cristiani siano disponibili a riconoscere l'elemento di continuità – sul piano delle convinzioni e dell'esperienza umana –, i cristiani più capaci sono in grado di valutare i modi in cui sono effettivamente diversi e devono accettare di restare diversi. Questo, così pare a chi scrive, è perlomeno un punto di partenza con cui avviare un dialogo fra persone di religione, migliore di quello che inizi nell'ignoranza e nel sospetto reciproci.