

Enrico DAL COVOLO SDB
(Roma, UPS)

RELIGIO E PIETAS NELL'ETA' CLASSICA

Incontri e scontri tra pagani e cristiani

Non esiste al momento presente una ricerca monografica completa sul tema che ci accingiamo ad affrontare¹. Il rilievo non può suscitare troppa meraviglia. E' noto infatti che nell'età classica *religio* e *pietas* sono talmente intrecciate con i fondamenti della vita civile, da rappresentare la condizione principale di sussistenza dell'individuo e della società. Così *religio* e *pietas* evocano nozioni estremamente complesse. Chi si occupa di religione romana intuisce subito le difficoltà di impianto di una ricerca che prevede la necessità di raccogliere, ordinare e studiare il relativo materiale nella sua globalità, e di chiarire i risultati dello studio alla luce della comparazione storico-religiosa².

Di conseguenza, dovremo limitarci ad alcuni appunti su un tema che, per sua natura, richiederebbe sviluppi di ben più ampio respiro.

1. Approccio alla nozione di *religio*. Conviene riconoscere anzitutto che il ricorso all'etimologia di *religio* non è decisivo per la nostra analisi. Si tratta in effetti di un'etimologia controversa. Secondo alcuni, il vocabolo va connesso con *religere/relegere* („raccogliere di nuovo”, „rileggere”); secondo altri, si riallaccia invece a *religare* („riunire”, „legare”, „riannodare”)³. Ma è un fatto che, a prescindere dalla questione dell'etimo, il modo di intendere la religione nel mondo romano si accorda di più con l'orientazione semantica di *religere/relegere* che con quella di *religare*⁴.

¹ Viceversa la letteratura su lemmi particolari della questione in esame è pressoché sterminata. Per una bibliografia ragionata rinvio a G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi metodici problemi*, Torino 2004 (al termine di ogni capitolo del volume). In particolare, su „incontri e scontri tra pagani e cristiani”, vedi C. Moreschini, *Storia della filosofia patristica*, Brescia 2004, 13-98.

² Il problema è accennato in un contributo (per alcuni aspetti vicino al nostro) di G. Piccaluga, *Fides nella religione romana di età imperiale*, in: H. Temporini – W. Haase (a cura di), ANRW II 17, 2, Berlin – New York 1981, 703-735.

³ Cfr. G. Lieberg, *Considerazioni sull'etimologia e sul significato di religio*, „Rivista di Filologia e di Istruzione Classica” 102 (1974) 34-57.

⁴ Cfr. M. Sachot, *La predicazione del Cristo. Genesi di una religione*, Torino 1999, 147.

„Ricominciare una scelta già fatta (*retractare*, dice Cicerone), rivedere la decisione che ne risulta, tale è il senso proprio di *religio*. Indica una disposizione interiore, e non una proprietà oggettiva di certe cose, o un insieme di fede e di pratiche” – così afferma É. Benvéniste nel suo *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. A suo dire, „*religio* è un'esitazione che trattiene, uno scrupolo, e non un sentimento che dirige verso un'azione, o che incita a praticare il culto”⁵. Così nell'età classica *religio* indica anzitutto un atteggiamento fatto di scrupoloso rispetto verso le istituzioni, ed è questo il senso che mantiene lungo il tragitto della latinità. In rapporto all'identità del cittadino, impegnato per la sua stessa sopravvivenza a conservare le istituzioni della città, *religio* è ciò che dà loro forza, e ne garantisce la durata.

Depositario coerente di tali convinzioni è Costantino il Grande († 337). Come già Diocleziano e Galerio, e come tutti gli imperatori prima di loro, egli vede nella religione l'unica garanzia della prosperità dell'impero e della sua unità. Costantino però – a differenza dei suoi predecessori – si rende conto lucidamente che, per diversi motivi, la *religio* tradizionale non è più in grado di assolvere il suo compito, e che occorre „sostituire” gli dei dell'Olimpo con il *Deus christianorum*, senza però toccare minimamente il nodo saldo che unisce tra loro religione e politica. In questa prospettiva si comprende come la „svolta costantiniana” sia nella realtà assai meno rivoluzionaria di quanto molto spesso si voglia credere, e si capisce anche il grave equivoco con cui la nuova religione venne accolta e riconosciuta fra le istituzioni dell'impero. Da Costantino, infatti, essa fu compresa anzitutto come un'etica: per lui, Gesù Cristo non era tanto il *Logos*, quanto piuttosto il *Nomos*, e la religione dei cristiani aveva essenzialmente lo scopo di propiziare, mediante un culto esatto, il favore della Divinità, senza la quale era impossibile la sopravvivenza e la prosperità dell'impero. La differenza è che, mentre prima il giusto culto della divinità sembrava esigere necessariamente la repressione della religione cristiana, non integrabile nel culto tradizionale, ora la Divinità da cui si attende protezione, l'unica capace di garantire l'unità e la durata dell'impero, è quella dei cristiani⁶.

Dentro queste prospettive, la nozione di *religio* è sempre connessa con la *diligentia* e con la scrupolosa osservanza del culto. Sulla medesima direttrice, Virgilio († 19 a.C.) era giunto addirittura a identificare *religio* con rito, e ad „oggettivarne” – almeno per qualche aspetto – la soggettività originaria. Quando, nel secondo libro dell'*Eneide*, Priamo chiede a Sinone „*quae religio*” sottenda la costruzione del cavallo, egli si riferisce evidentemente a una pratica culturale. La risposta di Sinone – secondo cui il cavallo sarebbe stato di così

⁵ É. Benvéniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, II: *Potere, diritto, religione*, Torino 1976, 489-490.

⁶ Cfr. E. Dal Covolo – R. Ugliione, *Chiesa e impero da Augusto a Giustiniano*, Roma 2001, 207-208.

ampie dimensioni per impedirne il passaggio entro porte nemiche „neu populum antiqua sub religione tueri (*possit*)”⁷ – ribadisce il medesimo significato, nel senso che il culto, una volta acquisito dalla città nemica, avrebbe recato con sé la protezione del dio dedicatario. D'altra parte, Virgilio usa il termine *religio* anche nel senso di „timore reverenziale”: tuttavia rimane da stabilire se ciò dipenda o meno da una sua „ricostruzione antiquaria”. Il problema da risolvere – e non è questione di poco conto – è se sussista nella memoria storica dei romani uno „strato primitivo” permanente legato al „timore reverenziale”, ovvero se questo uso debba riferirsi a una rielaborazione poetica („antiquaria”, appunto) di Virgilio stesso⁸.

2. Approccio alla nozione di *pietas*⁹. Neppure nel caso di *pietas* è decisivo il ricorso all'etimologia. Pertanto, più che ricondurci a ipotesi discusse e svianti, che sembrano orientare verso la nozione di „purezza rituale”, ci acosteremo al significato di *pietas* sulla base delle attestazioni e delle definizioni di età repubblicana. Ne emergono alcuni tratti principali.

Anzitutto *pietas* allude al senso del dovere (*officium*), e si distingue così dalla gratuità della *caritas* e della *misericordia*. Ma *pietas* non è soltanto una virtù, è anche un sentimento (un „amore doveroso”). I suoi destinatari sono sia gli dei, sia gli uomini, in quanto legati da un vincolo affettivo, familiare o sociale. La radice comune della duplice destinazione va ricondotta all'antichissimo abito religioso della famiglia (anteriore alle istituzioni della *respublica*) e alla sacralità dei rapporti tra i suoi membri viventi e quelli defunti (e quindi divinizzati).

Estesa ad altri rapporti, come all'amicizia, e – soprattutto da Cicerone († 43 a.C.) – all'amor patrio, *pietas* assume nel I secolo a.C. un valore politico che ne fa una bandiera durante le guerre civili, e finisce per costituire una delle quattro „virtù cardinali” del principato augusteo iscritte nel *clipeus aureus* offerto al *princeps*, quando, nel 27 a.C., egli assume il titolo pregnante di *augustus* (*virtutis clementiaeque iustitiae et pietatis causa*).

Come è noto, la *pietas* è un caposaldo dell'*Eneide*. Coinvolge il messaggio fondamentale del poema e il comportamento dei principali personaggi. Tuttavia solo in Enea la *pietas* si realizza nella totalità dei suoi aspetti – *in propinquos, in socios, in patriam, in deos* –, e ne fa il più complesso e tormentato dei personaggi virgiliani: perché, se tali aspetti gli consentono di riconoscere l'ordine divino del mondo e di adeguarsi ad esso, ciò tuttavia non accade senza che essi vengano in conflitto tra di loro. Il poema, che – prima della *Civitas Dei*

⁷ Virgilius, *Aeneis* II 188, ed. H. Goelzer, Paris 1970, 44.

⁸ Cfr. E. Montanari, *Religio*, in: *Enciclopedia Virgiliana* IV, Roma 1988, 423-426.

⁹ Cfr. H. Wagenvoort, *Pietas. Selected Studies in Roman Religion*, Leiden 1980, 1-20; A. Traina, *Pietas*, in: *Enciclopedia Virgiliana*, IV 93-101 (con ampia bibliografia).

agostiniana – è uno dei più grandiosi tentativi di dare un senso alla storia, si chiude con un dolente omaggio alle vittime della storia, che non sono solo gli *impij*. Così la *pietas*, che nella sua forma più alta e completa è collaborazione all'ordine divino del mondo, si arresta davanti al mistero della provvidenza divina (*fatum*), che sembra sacrificare la felicità degli individui al bene di tutti.

3. Religio e pietas: sintesi dei dati e sviluppi ulteriori. In definitiva, le aree semantiche di *religio* e di *pietas* sono tra loro contigue, e convergono entrambe in un rapporto privilegiato con gli istituti che „ordinano” il cosmo. Entrambe suggeriscono un atteggiamento di sostanziale rispetto – più vicino al timore in *religio*, e all'affetto in *pietas* – nei confronti dell'ordine stabilito dalla divinità. Proprio da questo punto di vista i romani erano consapevoli di aver raggiunto un livello di eccellenza rispetto ad altre concezioni religiose; scrive per esempio Cicerone:

„Se ci paragoniamo ai popoli stranieri, ci riveliamo uguali o perfino inferiori negli altri campi; ma nella *religio*, voglio dire nel culto degli dèi, siamo di molto superiori”¹⁰.

„I romani”, commenta al riguardo R. Turcan, „attribuiscono il successo della loro politica e della loro egemonia universale alla pietà collettiva e istituzionale, alle *religiones* delle città”¹¹. Di fatto, nell'orazione *De haruspicum responsis* lo stesso Cicerone giunge a dire:

„Compiacciamoci pure di noi stessi quanto vogliamo, o senatori; non possiamo, tuttavia, pretenderci superiori agli Ispani per il numero, né ai Galli per la robustezza, né ai Cartaginesi per sagacia, né ai Greci per le arti e neanche, infine, agli Italici stessi e ai Latini per quel buon senso naturale e innato proprio della gente di questa terra; ma è nella pietà e nella religione (*pietate ac religione*), in questa saggezza eccezionale che ci ha fatto intendere appieno che tutto è retto e governato dalla volontà divina, che noi abbiamo superato tutti i popoli e tutte le nazioni”¹².

Per comprendere appieno la portata di queste affermazioni, conviene riportare a questo proposito un celebre passo della *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea († 339 ca.), il panegirista di Costantino. Riferendosi esplicitamente allo schema della „teologia tripartita” – adottato da Terenzio Varrone († 27 a.C.) nella sezione storico-religiosa dei suoi *Antiquitatum libri*, che noi conosciamo soprattutto grazie alle citazioni della *Civitas Dei* agostiniana¹³ – Eusebio annota che „i greci” (ovviamente questo soggetto va esteso ai romani):

¹⁰ Cicero, *De natura deorum* II 3, 8, ed. H. Rackham, London – Cambridge 1961, 130.

¹¹ R. Turcan, *Religion romaine*, II: *Le culte* Leiden 1988, 5.

¹² Cicero, *De haruspicum responsis* 9, 19, ed. P. Wuilleumier – A.M. Tupet, Paris 1966, 45-46.

¹³ Cfr. J. Pépin, *La théologie tripartite de Varron*, REAug 2 (1956) 282-285; E. Dal Covolo, *La filosofia tripartita nella „Praeparatio Evangelica” di Eusebio di Cesarea*, RSLR 24 (1988) 515-523.

„suddividono l'insieme del loro sistema di teologia in tre titoli abbastanza generali: la teologia mitica, messa in scena dai poeti; la teologia fisica, scoperta dai filosofi; e infine la teologia protetta dalle leggi, e garantita in ogni città e in ogni regione. Quanto alla prima forma, cioè la teologia storica o mitica, qualunque poeta la sistemi pure come crede; il filosofo faccia allo stesso modo quanto alla seconda forma, rendendola manifesta attraverso l'interpretazione allegorica, in un senso più propriamente fisico, dei miti; ma quanto alla terza”, scrive in maniera perentoria, „nessun poeta e nessun filosofo la tocchi”¹⁴.

E' proprio questa, la cosiddetta „teologia politica”, l'area caratteristica della *religio* tradizionale, dove l'assenso della ragione e della fede (come noi la intendiamo) non c'entra per nulla, e la critica corrosiva dei filosofi convive pacificamente con la mitologia tradizionale. In tale ambito vale piuttosto quell'atteggiamento di scrupoloso rispetto verso le istituzioni, a cui sembra alludere la nozione originaria di *religio*.

In definitiva, possiamo considerare le rispettive nozioni di *religio* e di *pietas* nell'età classica come una sorta di endiadi¹⁵, per significare in modo complessivo il „sentire religioso” dei romani. Così non è necessario distinguere ulteriormente *religio* da *pietas*. Cercheremo piuttosto di capire quale fu nei Padri della Chiesa la ricezione della religione romana, intesa come area privilegiata degli incontri e scontri tra pagani e cristiani.

4. *Religio* e *pietas*: incontri e scontri tra pagani e cristiani. La domanda che ci poniamo è quella affacciata, ancora di recente, da G. Filoramo: „Ci fu un contributo cristiano al costituirsi di una tradizione interpretativa della religione?”¹⁶. A questa domanda egli stesso risponde: „La risposta sembrerebbe negativa. I polemisti cristiani, da Arnobio a Lattanzio, da Eusebio ad Agostino, nel loro confronto con gli dèi pagani utilizzarono senza alcuna novità l'armamentario ideologico che secoli di critica filosofica alle tradizioni mitico-religiose”, da Senofane e da Democrito in poi, „avevano elaborato”. Sul versante della critica filosofica, dunque, l'“incontro” tra cristiani e pagani appare sicuramente attestato.

Ma „se una qualche novità si vuole trovare” – ed è questa l'area dello „scontro” –, essa, prosegue Filoramo, „va individuata nella diversa prospettiva con cui gli autori cristiani guardarono, per altro sulla scia dell'apologetica giudaico-ellenistica, al mondo delle tradizioni religiose. Per un verso, infatti, il confronto con l'idolatria pose il problema di individuare la „vera” religione, di contro a quelle *religiones* che si rivelavano invenzione umana o, peggio,

¹⁴ Eusebius, *Praeparatio Evangelica* IV 1, 2-4, ed. O. Zink – É. Des Places, SCh 262, 70-74.

¹⁵ In maniera coerente con il passo di Cicerone citato *supra*, nota 12 e suo contesto, dove l'espressione *pietate ac religione* („nella pietà e nella religione”) può essere tradotta altrettanto bene in questo modo: „nel sentire religioso”.

¹⁶ Filoramo, *Che cos'è la religione*, p. 37.

creazione diabolica; per un altro, un'incipiente teologia naturale, innestata su un modo nuovo di concepire e strutturare la storia, doveva fornire quel quadro generale di storia sacra, al cui interno per secoli si sarebbe collocata l'interpretazione della religione e delle religioni¹⁷. Partiamo da questo secondo elemento dello „scontro”.

L'alfiere delle relative argomentazioni è Tertulliano († dopo il 220), il primo autore della letteratura cristiana in lingua latina. Il suo ragionamento è semplice, mentre coniuga la natura delle cose con il primo articolo della fede cristiana: „Quello che noi adoriamo”, egli confessa, „è il Dio unico, che trasse dal nulla questa gigantesca mole”. Nessun altro, in verità, lo ha aiutato nel suo immane lavoro di Creatore:

„Se dunque, i vostri dèi non esistono, è altrettanto vero che la vostra *religio* non esiste; e se non vi è *religio*, perché non vi sono gli dèi, neppure noi possiamo essere ritenuti colpevoli di lesa religione (*lesae religionis*). Al contrario, ricadrà tale rimprovero su di voi, che adorare la menzogna, non solo neglignendo la vera *religio* del vero Dio (*veram religionem veri Dei non modo negligendo*), ma per di più combattendola, cadendo in tal modo in un delitto di autentica irreligiosità (*crimen verae irreligiositatis*)”¹⁸.

Da parte sua Minucio Felice, contemporaneo di Tertulliano, ne completa il „colpo di mano” semantico applicando il sintagma *vera religio* alla realtà cristiana, mentre *superstitio* e *impietas* giungono a definire la *religio* romana e le altre *religiones*.¹⁹

Torniamo così al primo argomento dello „scontro”, cioè al dibattito sulla *vera religio*. A questo riguardo uno dei testi più interessanti della letteratura cristiana antica è il celebre scritto indirizzato *A Diogneto* verso la fine del II secolo. I cristiani, scrive l'anonimo autore:

„sono avversati dai giudei come un altro popolo, e dai greci sono perseguitati, e coloro che li odiano non sanno dire la causa del loro odio”²⁰.

E' qui accennata la celebre tripartizione religiosa, per cui i cristiani figurano come un *tertium genus* rispetto ai giudei e ai greci (si noti che nelle fonti patristiche parallele questi ultimi sono intercambiabili con i romani). La „terza stirpe” si caratterizza come tale proprio per il suo „discorso” (*λόγος*) assolutamente nuovo nei confronti della religione²¹. Così esordisce il secondo

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Tertullianus, *Apologeticum* 17, 1; 24, 1-2, ed. E. Dekkers, CCL 1, 117, 133.

¹⁹ Cfr. Minucius Felix, *Octavius* 38,7, ed. M. Pellegrino – P. Siniscalco – M. Rizzi, CP 16, Torino 2000, 222: „Cohibeatur superstitio, impietas expietur, vera religio reservetur”; cfr. commento, p. 445.

²⁰ *Ad Diognetum* 5, 17, ed. H.I. Marrou, Sch 33bis, 64; vedi anche E. Norelli (a cura di), *A Diogneto*. Introduzione, traduzione e note, Milano 1991, 90.

²¹ Cfr. E. Dal Covolo, *La religione a Roma tra „antico” e „nuovo”*: l'età dei Severi, RSLR 30 (1994) 237-246.

capitolo dell'apologia, apostrofando vivacemente il pagano chiamato alla conversione:

„Su dunque, purificati da tutti i pregiudizi che ti imprigionano lo spirito, spogliati dalla consuetudine acquisita che trae in inganno, diventa un uomo nuovo, quasi appena nato, così come nuovo (tu stesso l'hai riconosciuto) è il discorso (λόγος) che ti appresti ad ascoltare, e osserva – non solo con gli occhi, ma anche con l'intelligenza – quale sia la sostanza o quale la forma di quelli che continuate a chiamare e a ritenere dèi”²².

Un'eco di simili espressioni si trova negli *Stromati* di Clemente Alessandrino († 215 ca., che cita a sua volta le apocrife *Predicazioni di Pietro*:

„Le cose dei greci e dei giudei”, vi si legge nel sesto libro, „sono ormai vecchie (παλαιά); noi cristiani, invece, adoriamo Dio in modo nuovo (καινῶς), come una terza stirpe”²³.

Ecco dunque la tipologia fondamentale dello „scontro”. I cristiani con il loro λόγος religioso assolutamente nuovo sfidano i pagani a valutare la consistenza dei miti tradizionali. Di fatto, per quanto la critica filosofica ne avesse ormai smantellato la credibilità, i romani vi restavano abbarbicati per consuetudine, nel timore che l'abbandono della religione tradizionale dovesse coincidere con il caos delle istituzioni. Contestualmente i cristiani investono il termine *religio* di una valenza nuova. Nel linguaggio cristiano, infatti, la voce *religio* rinvia a contenuti oggettivi che originariamente le erano estranei, se davvero – come abbiamo visto all'inizio – *religio* presso i pagani indicava prima di tutto una disposizione soggettiva, uno „scrupoloso rispetto verso le istituzioni”²⁴, piuttosto che un insieme di credenze oggettive.

5. L'opzione dei Padri della Chiesa per la filosofia. Tuttavia non è il termine *religio* quello privilegiato dai nostri Padri per definire il loro λόγος totalmente nuovo nei confronti della religione. Neppure θεολογία – termine eccessivamente compromesso con la triplice teologia descritta da Varrone e dai suoi epigoni – era in grado di appagarli. Rimaneva piuttosto la voce φιλοσοφία, che rappresentava pur sempre l'area dell'„incontro” tra paganesimo, giudaismo e cristianesimo sul piano della critica alla religione tradizionale e ai suoi falsi miti.

„La nostra filosofia...”: così in effetti definisce la nuova religione il vescovo di Sardi, Melitone, nell'*Apologia* da lui indirizzata a Marco Aurelio, l'imperatore filosofo († 180), verosimilmente nei medesimi anni in cui l'anonimo autore dell'*A Diogneto* assimilava il cristiano al filosofo (inteso platonicamente come

²² *Ad Diognetum* 2, 1, SCh 33bis, 52-54.

²³ Clemens Alexandrinus, *Stromata* VI 5, 41, 6, ed. P. Descortieux, SCh 446, 144.

²⁴ Cfr. supra, nota 5 e suo contesto.

„re nel cuore della città”), e per questa via poteva affermare che i cristiani, pur ubbidendo alle leggi, „con la loro vita superano le leggi”²⁵. In tal modo – precisamente optando per la filosofia e rinnegando la falsa *religio*, identificata con *irreligiositas* e *superstitio*²⁶ – i cristiani intendevano rassicurare i romani del loro lealismo verso le istituzioni civili, e si difendevano – ritorcendola contro i pagani – dalle accuse di „ateismo” e di „empietà”²⁷.

E’ illuminante, a questo riguardo, una riflessione di J. Ratzinger, all’epoca professore di Teologia dogmatica nell’Università di Tubinga, quando – all’indomani del Concilio Vaticano II – l’Europa era percorsa dai venti scomposti della contestazione, che sembravano scuotere le fondamenta stesse della verità. „Il paradosso della filosofia antica”, scriveva nel 1968 il futuro Pontefice in *Introduzione al cristianesimo*, un libro oggi più che mai attuale, „consiste, dal punto di vista della storia delle religioni, nel fatto che essa con il pensiero ha distrutto il mito”, senza peraltro accantonare del tutto la forma religiosa di venerazione degli dèi. Di fatto la *religio* tradizionale non batteva le vie del *logos*, ma si ostinava su quelle del mito, pur riconosciuto dalla filosofia come privo di consistenza reale. Perciò il tramonto della *religio* era inevitabile: „Fluiva”, spiega Ratzinger, „come logica conseguenza del suo distacco dalla verità, che finiva per ritenere la *religio* una semplice *institutio vitae*, ossia un puro indirizzo e una mera impostazione di vita. Di fronte a questa situazione, Tertulliano ha delineato la posizione cristiana con una frase grandiosa, audace e incisiva: «Cristo ha affermato di essere la verità, non la consuetudine»”²⁸.

„Penso”, commenta ancora il nostro Autore, „che questa sia una delle più grandi massime della teologia patristica. Vi si trovano infatti riuniti in singolarissima sintesi la lotta ingaggiata dalla Chiesa primitiva, e al contempo il perenne compito incombente sulla fede cristiana. All’idolatrata venerazione della *consuetudo Romana*, della ‘tradizione’ dell’urbe, che faceva assurgere le sue abitudini consacrate a regola autosufficiente di condotta, si contrappone ora la rivendicazione esclusivistica della verità. Il cristianesimo veniva così

²⁵ Cfr. anche per la relativa documentazione E. Dal Covolo, *Chiesa Società Politica. Aree di „laicità” nel cristianesimo delle origini*, Roma 1994, 105-110; idem, *La „paradosale cittadinanza” dei cristiani nel mondo. Per una lettura di A. Diogneto 5, 1 - 6, 1*, „Rivista di Scienze dell’Educazione” 41 (2003) 36-43.

²⁶ D’altra parte, questa „filosofizzazione” del discorso cristiano non mancò di accendere un vivace dibattito – ancor oggi perfettamente attuale – sul rapporto tra ragione filosofica e fede rivelata. Non è questo il luogo per affrontare la questione. Rinvio allo studio recente di A. Magris, *La filosofia greca e la formazione dell’identità cristiana*, ASE 21 (2004) 59-107, riservandomi il giudizio sulla „riflessione conclusiva” a cui il contributo approda.

²⁷ Come è noto, fin dal I secolo era proprio questo (ἀθεότης καὶ ἀσεβεία) il fondamentale capo di accusa dei pagani contro la religione cristiana: cfr. per esempio S. Mazzarino, *L’impero romano 2*, Roma – Bari 1973, 281-374.

²⁸ Tertullianus, *De virginibus velandis* 1,1, ed. E. Dekkers, CCL 2, 1209: „Dominus noster Christus veritatem se, non consuetudinem, cognominavit”.

a porsi risolutamente dalla parte della verità, accantonando per sempre l'idea di una religione che si accontentava di essere una mera configurazione cerimoniale, alla quale infine, battendo la strada dell'interpretazione, si riesce anche, faticosamente, a dare un senso". „L'opzione cristiana originaria", conclude Ratzinger, „è invece completamente diversa. La fede cristiana ha fatto la sua scelta netta contro gli dèi della religione per il Dio dei filosofi, vale a dire contro il mito della consuetudine per la verità dell'essere".

Nel medesimo contesto Ratzinger accenna in maniera originale all'accusa di ateismo rivolta ai cristiani. In effetti, se la *religio* dei pagani era squalificata dal *logos*, il *logos* però non ne assumeva alcuna valenza religiosa sostitutiva. „Il Dio dei filosofi appariva agli antichi un elemento non dotato di carica religiosa, bensì una mera realtà accademica, extra-religiosa. Ora, il lasciar sussistere solo questo, il professare di credere unicamente ed esclusivamente in esso, gettava sui cristiani tutta l'impressione di una irreligiosità, sembrava ai pagani un rinnegamento della religione, e quindi ateismo bell'e buono. E invece – proprio nel sospetto di ateismo col quale dovette battersi il cristianesimo primitivo – si riconosce chiaramente il suo orientamento spirituale, la sua opzione decisa, che scarta inesorabilmente la religione del suo tempo, ridotta a mera consuetudine priva di verità, per aderire risolutamente alla verità dell'essere"²⁹.

A questo punto è legittimo interrogarsi francamente, nella prospettiva aperta da questo contributo: che cosa insegna all'uomo, e in particolare al teologo di oggi, il sentimento religioso degli antichi? Molto poco sul piano dei contenuti. Come abbiamo visto, i contenuti oggettivi non entrano tanto nel „sentire religioso" definito da *religio* e *pietas* in età classica. In ogni caso, il mito non è per gli antichi oggetto di fede, almeno nel senso che noi oggi intendiamo: non interpella l'interiorità della persona, né domanda un coinvolgimento esistenziale.³⁰ Rappresenta piuttosto una consuetudine veneranda che non deve essere scalzata, pena l'instabilità delle istituzioni.

Molto di più ha da dire il percorso storico-religioso fin qui rivisitato, anzitutto riguardo al fatto che l'uomo classico non può essere compreso al di fuori di un suo peculiare „atteggiamento religioso": si tratta, in buona sostanza, di quel „sentire religioso" che abbiamo incrociato, con riferimento all'antica

²⁹ Riprendo con qualche modifica la traduzione di E. Martinelli, in: J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1969 (più volte riedito), 99-104 (qui 103-104).

³⁰ Bisogna tuttavia introdurre qualche distinzione, e sfumare il giudizio, quando ci si riferisce alla tragedia greca: vedi su questo E. Dal Covolo, *Tragedia attica e problema dell'uomo*, „Cultura e scuola" 103 (1987) 43-56.

Roma, nei nostri approcci introduttivi a *religio* e a *pietas*. In secondo luogo rimane alquanto istruttiva la fenomenologia degli incontri e scontri tra pagani e cristiani dinanzi alla religione, in particolare l'opzione conclusiva dei primi cristiani per la verità, piuttosto che per la consuetudine (si noti a questo riguardo che il termine *consuetudo*, impiegato da Tertulliano in riferimento alla religione tradizionale di Roma,³¹ può essere tradotto altrettanto bene nelle lingue moderne con le espressioni „moda culturale”, „moda del tempo”). In un'età come la nostra, marcata dal relativismo nel dibattito sui valori e sulla religione – come pure nel dialogo interreligioso –, è questa una lezione da non dimenticare.

³¹ Vedi supra, nota 28.