

BIBBIA E STORIA NEL IV SECOLO

Molteplici fattori convergono per far luce sul quadro storico in cui si colloca il Concilio che in questi giorni verrà ricordato da studiosi insigni. Oltre al dovuto interesse per i fattori politici economici sociali e militari mi pare si possa e si debba prestare una maggiore attenzione al posto che la Scrittura e la sua interpretazione assumono, proprio in questo periodo, per caratterizzare il fattore religioso, anch'esso presente, e non certo in secondo piano rispetto agli altri già menzionati.

Dopo un breve riferimento al panorama storico di un ventennio (364-384), vorrei rilevare alcuni dati concernenti l'incidenza della Bibbia nel problema dell'arianesimo, nella coscienza che la chiesa prende di se stessa e le relazioni che instaura con l'impero.

Gli eventi che nel rapporto col cristianesimo segnano la politica imperiale nei venti anni che precedono il Concilio di Aquileia, interessano fundamentalmente la divisione tra impero d'oriente e d'occidente, la diversità di fede di chi è preposto all'una o all'altra parte dell'impero e, di conseguenza, il diverso rapporto che chi governa stabilisce con cattolici, ariani, omeusiani, a seconda di circostanze personali, di pressioni di gruppi, di situazioni militari da fronteggiare.

È del 364 la morte di Gioziano e la successione di Valentiniano che, associando al governo il fratello Valente, riserva per sè solo l'impero d'occidente. L'azione politica esercitata dai due fratelli in campo religioso se è la stessa nei confronti dei pagani, si diversifica nei riguardi dei cristiani, non solo perchè è diversa la loro fede, ma anche perchè è diverso il principio a cui si ispirano. Valentiniano, pur aderendo al credo niceno, riteneva di non doversi occupare di controversie teologiche, ma del mantenimento della pace nell'impero. Il principio della neutralità era avvalorato anche dalla affermazione che, essendo laico, non gli era lecito giudicare in questioni di

fede (1). Accettò quindi che tornassero al credo niceno i vescovi di Italia, Gallia, Spagna e Illiria, ma non vi costrinse Ursacio, Valente e Germinio.

In oriente la situazione si presentò, ben presto, notevolmente diversa. Non solo Valente abbracciò la fede ariana, ma ne divenne un convinto difensore contro omeusiani e niceni. I primi, che nel concilio di Lampsaco (2) avevano ribadito la necessità di usare il termine *homoiousios* per indicare la distinzione delle persone divine, furono esiliati; nè migliore sorte toccò ai niceni che, in virtù dell'editto del 365, furono costretti a riprendere la via dell'esilio.

Proprio questa situazione segna l'avvicinamento degli omeusiani all'occidente e concretamente a papa Liberio. Ne fa fede la missione di Eustazio di Sebaste, Silvano di Tarso e Teofilo di Castabala recatisi in occidente (ca. 365-366) per ottenervi la protezione di Valentiniano e di Liberio. Solo con quest'ultimo si mettevano in contatto, e il rapporto che ne scaturiva determinava, in qualche misura, una dipendenza da Roma (3).

Non è il caso di seguire le vicende degli omeusiani al loro ritorno in oriente, dall'approvazione del concilio di Tiana in Cappadocia, alla mancata realizzazione del progettato concilio di Tarso (366), per l'intervento presso Valente dell'ariano Eudossio di Costantinopoli. Basterà ricordare che proprio mentre niceni ed omeusiani avrebbero potuto godere di una distensione grazie alle imprese militari che tenevano occupato Valente, nuove divisioni sorsero in campo teologico sulla questione della divinità dello Spirito Santo. Forse proprio il periodo di distensione consentiva una ulteriore riflessione sul rapporto esistente tra lo Spirito Santo e il Padre e il Figlio, nel tentativo di dare una risposta alle domande concernenti la consustanzialità, la somiglianza, la dipendenza creaturale dello Spirito Santo; come e da chi egli procedesse.

Anche se solo verso il 380 i pneumatomachi opereranno come

(1) SOZOM. *Hist. eccl.* VI, 7. Per la parte storica di questa relazione cfr. G. Bardy, *Il tramonto dell'arianesimo* e G. Bardy-G.R. Palanque, *La vittoria dell'ortodossia, in Storia della Chiesa*, vol. III, Torino 1961-2 pp. 289-348 e 349-373.

(2) Sulla datazione del concilio di Lampsaco (primavera o autunno 364) cfr. H.M. GWATKIN, *Studies of arianism*, Cambridge 1900, pp. 275-276.

(3) Cfr. SOZOM., *Hist. eccl.* VI, 10; SOCR., *Hist. eccl.* IV, 12. Cfr. breve sintesi in M. SIMONETTI, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, p. 395 n. 45.

gruppo, è in questo periodo di pace politica che si accentueranno le premesse delle divisioni dottrinali. Basterà pensare che uno dei sostenitori della non divinità dello Spirito Santo sarà proprio quell'Eustazio di Sebaste, uomo di spicco tra gli omeusiani e grande asceta, che a Roma aveva chiesto la protezione di Liberio a nome degli orientali. Eustazio non insegnava che lo Spirito Santo fosse una creatura, ma non dichiarava nemmeno che era Dio.

Terminata la guerra gotica (fine del 369), in occasione della nomina dell'ariano Demofilo a successore dell'ariano Eudossio di Costantinopoli, ha inizio una nuova persecuzione di Valente nei confronti di quanti non aderiscono all'arianesimo (4). Nell'orazione 25^a Gregorio di Nazianzo descrive con vivacità questa persecuzione di carattere eminentemente religioso (5), estesa a tutto l'oriente con l'intento di estorcere ai vescovi l'adesione al simbolo di Rimini-Costantinopoli. Uno dei personaggi di maggior rilievo con cui Valente dovette misurarsi fu Basilio di Cesarea, la cui fermezza, manifestata nel colloquio con l'inviato di Valente, risalta nella narrazione dell'episodio fatta dal Nazianzeno (6).

Nel frattempo, all'interno della grande chiesa le diversità teologiche tra oriente ed occidente non riuscivano a ricomporsi. Un esempio significativo di tale difficoltà è dato dallo scisma di Antiochia, in cui Melezio, in esilio per decisione dell'imperatore, si vede contrapposto non solo un vescovo ariano ma anche il vescovo cattolico Paolino. Né le varie ambascerie tentate da Basilio perchè Melezio fosse riconosciuto da Roma giunsero a buon fine. Se l'intesa tra oriente ed occidente non era stata mai facile, ora che non si parlava più la stessa lingua e non si usavano più le stesse espressioni, le difficoltà erano divenute maggiori. È quanto testimonia una lettera di Girolamo a Damaso (7) in cui anche un uomo della sua cultura mostra di non comprendere l'esatto significato dei termini ipostasi e *ousia* e quindi della formula orientale tre ipostasi-una *ousia*. E il

(4) Per l'elezione di Demofilo cfr. LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris 1693-1712, t.VI, pp. 793-794. Per la persecuzione cfr. SOZOM, *Hist. eccl.* VI, 14; BASILIO, *ep.* 243; GREGORIO NAZ., *orat.* 25e 43.

(5) GREGORIO NAZ., *orat.* 25

(6) GREGORIO NAZ., *orat.* 20,49-50

(7) GIROLAMO, *ep.* 15,3-4

problema del linguaggio e della terminologia, che in qualche modo manifesta una diversa preoccupazione teologica, si concreta nella opposizione tra chi è sulla linea di Roma e chi se ne discosta. Così Marcello di Ancira, vicino al sabellianesimo, contrario agli orientali, muore in comunione con Roma; mentre Melezio di Antiochia, fedele alla fede nicena, esiliato per questa fede, rimane non gradito a Roma, che gli contrappone Paolino, consacrato vescovo da Lucifero di Cagliari (8). Difatto, Roma continuava a sostenere chi confessava, in ambito trinitario, la formula una *natura* - tre *personae*, disposta a tollerare gli eccessi sull'unità di Dio (Marcello e Pietro), piuttosto che quell'ortodossia orientale che non rinunciava a sottolineare la realtà, oltre che di una *ousia*, anche di tre ipostasi (Basilio e Melezio).

È in questo periodo che la situazione politica dell'impero d'oriente subisce dei cambiamenti che si ripercuotono sugli avvenimenti religiosi.

La pressione da parte degli Unni sui Goti, il loro conseguente stanziamento sul territorio dell'impero, il trattamento inflitto ad essi da Valente e la ribellione che ne seguì (376), sono tutti fatti che si collocano all'origine di quel provvedimento con cui vennero revocate le sentenze di esilio contro i niceni, a due anni di distanza dalla battaglia di Adrianopoli e dalla fine di Valente nel 378. Graziano, che dal 375 governava l'occidente (in accordo con il fratello Valentiniano II), affidava allora a Teodosio l'impero d'oriente. Ancora una volta avvenimenti politici e religiosi appariranno strettamente connessi. Infatti Graziano e Teodosio sono di fede nicena e ciò consentirà a Graziano di compiere politicamente quei passi che avranno come risultato la sconfitta dell'arianesimo in occidente, dove i cattolici si erano venuti progressivamente consolidando fin dal 364, grazie alla neutralità di Valentiniano, prima, e alla operante fede nicena di Graziano poi. Nel 373 la sede episcopale di Milano era passata ad un vescovo cattolico della tempra di Ambrogio e questi nel 376 interveniva nell'Illirico per ottenere la nomina del niceno Anemio come successore dell'ariano Germino (9). Queste

(8) Per l'elezione di Paolino cfr. THEOD., *Hist. eccl.* III, 5; RUF., *Hist. eccl.* I, 27; SOCR., *Hist. eccl.* III, 9; SOZOM., *Hist. eccl.* V, 12

(9) Cfr. J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*, Paris 1918,

due sconfitte dell'arianesimo in occidente indicano come le forze cattoliche fossero già più forti di quelle ariane. Ed è significativo, in tal senso, il mutato atteggiamento di Graziano dal 378 in poi, quando si affida ad Ambrogio per essere iniziato alla conoscenza dei problemi dottrinali allora sul tappeto. La condiscendenza di Graziano alle suggestioni di Ambrogio dà luogo a una serie di concrete disposizioni a favore dei cattolici, come il rescritto imperiale del 378, che su domanda del concilio romano prescrive le norme per l'intervento del braccio secolare e le leggi del 3 agosto 379 e 22 aprile 380 con cui viene proscritta l'eresia⁽¹⁰⁾.

Anche in oriente si fa strada, con Teodosio, una politica favorevole ai cattolici. È del 380 (27 o 28 febbraio) l'editto che richiede ai sudditi di professare «la religione che l'Apostolo Pietro insegnò ai Romani anticamente e che ora è professata dal pontefice Damaso e da Pietro di Alessandria»⁽¹¹⁾. Date queste disposizioni di Teodosio, Graziano poteva compiere con facilità un atto meramente politico, la cui finalità era però religiosa: chiedere ed ottenere la restituzione di quelle province dell'Ilirico orientale in cui si trovavano gli ariani Palladio di Ratiaria e Secondiano di Singidunum. Se al grande concilio ecumenico di Costantinopoli del 381 potevano essere demandati problemi dottrinali e giuridici di portata universale, al concilio di Aquileia, convocato da Graziano, voluto e dominato dalla figura di Ambrogio, spettava fundamentalmente il compito di deporre i vescovi Palladio e Secondiano.

Questi, i brevi riferimenti a un quadro politico per altro assai noto da cui emergono gli stretti rapporti che si stabiliscono, nell'ultimo trentennio del IV secolo, tra avvenimenti politici e avvenimenti religiosi. Per ciò che concerne l'autorità imperiale, se esercita un peso rilevante la fede nicena o ariana che l'imperatore abbraccia, essa diviene determinante in virtù del potere che l'imperatore o si arroga per ratificare le elezioni episcopali, per esiliare e sostituire vescovi non graditi o mette a disposizione di gruppi di pressione per conseguire lo stesso scopo. In un modo o nell'altro tale potere

pp.309-310. Per l'influsso esercitato da Ambrogio, cfr. J.R. PALANQUE, *Saint Ambroise et l'Empire Romain*, Paris 1933, pp. 48-49

⁽¹⁰⁾ Cfr. *Cod. Theod.*, XVI, V, 5

⁽¹¹⁾ Cfr. *Cod. Theod.*, XVI, I, 2

non solo giunge a modificare il quadro dei vescovi dell'impero d'oriente e d'occidente, incidendo sulla fede e sulla catechesi del popolo, ma tende a conferire all'imperatore una reale autorità in ambito religioso ⁽¹²⁾.

Per ciò che concerne la chiesa, se permangono elementi di frattura o di chiara separazione tra il suo ruolo e quello dell'impero, molti di questi stessi elementi sono indicativi di una sua presa di coscienza del posto che la storia della chiesa incomincia ad avere nella storia dell'impero ⁽¹³⁾.

In un secolo come il IV, in cui la storia romana si avvia a diventare cristiana nella sua forma costituzionale ⁽¹⁴⁾, mi pare importante ricordare che se da una parte non tutto è ancora realmente cristiano - la politica antipagana di Ambrogio lo dimostra - dall'altra gli elementi cristiani che tale storia tende ad assumere e ad elaborare nella sua cultura, provengono da quei Padri della chiesa che hanno, come fonte e punto di riferimento del loro pensare operare e scrivere, la Bibbia. È quanto vorremmo verificare attraverso una rilettura di quei tre fenomeni caratterizzanti il IV s. a cui abbiamo fatto cenno all'inizio: arianesimo, donatismo, rapporto chiesa/impero.

* * *

Quanto la Bibbia sia stata al centro della polemica ariana è a tutti noto. Veri e propri dossiers scritturistici di cui esistono solo studi parziali ⁽¹⁵⁾, corredano la tesi ariana della creaturalità del Figlio, che viene però confutata dai cattolici sia con quelle stesse citazioni scritturistiche, sia con altre che vengono aggiunte. Così gli ariani, confermandolo con *Eb.* 1,4, utilizzano *Pr.* 8,22: «Il Signore

⁽¹²⁾ Sulle disposizioni che vietavano l'intervento dell'autorità imperiale in ambito religioso, cfr. 2Concilium antiochenum, c. 12; MANSI II,1314; A. DUMAS, s.v. *Jurisdiction ecclésiastique*, in *Dict.droit canonique VI*, p. 239

⁽¹³⁾ Su questo argomento rinvio al chiaro e significativo studio di S. CALDERONE, *Questioni eusebiane*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, Messina 1980, pp.135-157

⁽¹⁴⁾ Cfr. S. MAZZARINO, *L'impero romano*, Bari 1973, vol. I, p.168

⁽¹⁵⁾ Come ha osservato giustamente R. GRYSOON, *Scolies ariennes sur le Concile d'Aquilée*, Paris 1980, p.177 n.1, non esiste ancora uno studio sistematico e completo sull'utilizzazione della Scrittura durante la controversia ariana. I singoli studi dedicati a questo argomento saranno citati di volta in volta.

mi ha creato inizio delle sue vie per le sue opere», che considerano tra i più probanti della loro tesi, e quei passi dai quali la presenza dei κτίειν e ποιεῖν faceva loro dedurre che il Figlio fosse stato creato, fatto dal Padre.

Con tale significato citavano *Att.* 2,36: «Sappiate dunque con certezza tutta la casa di Israele, che Iddio ha fatto (ἐποίησεν) Signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso» ed *Eb.* 3,2: «Gesù... che è stato fedele a colui che lo ha fatto (ποιήσαντι)». Anche in *Rom.* 8,29 e *Col.* 1,15 gli ariani trovavano la conferma della creaturalità del Figlio, grazie alla espressione paolina «primogenito (πρωτότοκος) fra molti fratelli»; «primogenito (πρωτότοκος) di tutta la creazione» (16). Per Ario la non uguaglianza tra il Padre e il Figlio sarebbe stata proclamata da Cristo stesso in *Gv.* 4,28: «Il Padre è più grande di me» (16a) e si troverebbe in tutti quei passi neotestamentari che presentano il Cristo, il Figlio di Dio, soggetto alla sofferenza, all'ignoranza, all'apprendimento, alla crescita e quindi alla possibilità di alterazione. Anche i passi che indicano l'unicità di Dio, come *Deut.* 6,4: «Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è uno solo»; *1 Tim.* 2,5: «Infatti uno solo è Dio, uno solo anche il mediatore di Dio e degli uomini, l'uomo Cristo Gesù»; *Gv.* 17,3, in cui Cristo afferma che «solo vero Dio» è il Padre, e *Mc.* 10,18 in cui è detto che «nessuno è buono se non il solo Dio» (17), fanno parte del dossier ariano.

Inoltre, alla luce di *1 Cor.* 1,24: «Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio», essi interpretano *Ps.* 103,21 scorgendovi la dichiarazione che Cristo è una delle potenze create.

L'interpretazione di questi stessi passi è ben diversa nella contemporanea tradizione della grande chiesa che, se per *Pr.* 8,22-25 non solo dà significati più articolati ai verbi creare, generare, stabilire (18), ma riferisce tutto il passo alla economia della incarnazione (19), per altri passi controversi chiarisce e illumina il loro significato

(16) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione patristica di Prov. 8,22*, in *Studi sull'Arianesimo*, Roma 1965, pp. 9-97

(16a) Cfr. M. SIMONETTI, *Giovanni 14,28 nella controversia ariana*, in *Kyriakon* (Festschrift J. Quasten) Münster s.d., pp. 151-161

(17) Cfr. M. SIMONETTI, *La crisi... cit.*, p. 52

(18) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione... cit.*, p. 33 e ss.

(19) Cfr. M. SIMONETTI, *Sull'interpretazione... cit.*; p. 38 e ss.

mediante continui riferimenti ad altri testi scritturistici. Nella polemica antiariana prende corpo il principio atanasiano secondo cui il fine della Bibbia, considerata nella sua globalità e in cui ogni passo va letto alla luce degli altri, è quello di proclamare la divinità e l'umanità di Cristo (20). Non va dimenticato, inoltre, il peso che la citazione di *Gv.* 10,30: «Il Padre ed io siamo uno», ha avuto nella controversia trinitaria (21).

Per mostrare come la questione ariana, che investe il IV s. e lo supera, pur presentando molteplici risvolti politici (22), chiamando continuamente in causa un fitto tessuto di citazioni scritturistiche dichiarate quanto essa sia di sua natura eminentemente religiosa, basterà ricordare il II° e il III° trattato atanasiano contro Ario, il *De Trinitate* di Ilario, con particolare riferimento al III libro, e gli scolii ariani sul concilio di Aquileia (23) che di recente hanno avuto una nuova pubblicazione. Queste opere, di parte cattolica e ariana (24), mediante il continuo e organico ricorso a citazioni scritturistiche, indicano che è la Bibbia il punto di riferimento e di confronto delle tesi che si sostengono.

* * *

Al IV secolo appartiene anche quella riflessione più sistematica che la chiesa fa su se stessa grazie al contributo recato da due grossi fenomeni: il monachesimo e il donatismo. Sotto la spinta della persecuzione, della esigenza di integrità di fede e di costumi, tale riflessione era già avviata nel secolo precedente; ma è nel IV s. che la mutata situazione politica consente e favorisce posizioni più articolate e scontri più definiti. Alla figura del martire e alla comu-

(20) Cfr. B. DE MARGÉRIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse. I. Les Pères grecs et orientaux*, Paris 1980, p. 138 e ss.

(21) Cfr. T. E. POLLARD, *The exégesis of John X 30, in the early Trinitarian controversies*, in «NTS» 3 (1957) pp. 334-349; *Exégesis of the Scripture and the Arian controversy*, «The Bulletin of the John Rylands Library» 41 (1959) pp. 414-429

(22) Cfr. Y. CONGAR, *Le monothéisme politique et le Dieu Trinité*, in «Nouv. Rev. Theol.» I (1981) pp. 3-17

(23) Cfr. R. GRISON, *Scolies...cit.*

(24) Cfr. R. GRISON, *Les citations scripturaires des oeuvres attribuées à l'évêque arien Maximinus*, in «RB» 88 (1978) pp. 45-80

nità delle origini ⁽²⁵⁾ si guarda con nostalgia e se ne tenta, in qualche dimensione, il recupero.

Sul fenomeno del monachesimo, nonostante il suo grande interesse storico per il periodo di cui ci occupiamo e anche per la città in cui ci troviamo, non mi soffermerò perchè da una parte può apparire ovvio il suo ricorso alla Scrittura e dall'altra può essere meno visibile, in un primo approccio, il confronto che tale fenomeno stabilisce con il potere politico. Preferisco soffermarmi sul donatismo, che radicalizza esigenze e nostalgie che sono la denuncia di concrete situazioni storiche.

Il donatismo non è così estraneo all'arianesimo come si potrebbe pensare. Basterà ricordare che dopo il concilio di Serdica del 343 i vescovi orientali di fede ariana avevano cercato degli interlocutori proprio nei donatisti ⁽²⁶⁾, inviando a Donato copia della loro lettera sinodale.

Al di là del rapporto che si stabilisce nell'Africa romana tra eresia ariana e scisma donatista, il modo di affrontare e di risolvere il problema è lo stesso. Anche nello scisma donatista è alla Scrittura che si fa ricorso; questa volta per verificare quale sia la vera chiesa e di conseguenza dove si trovino la validità e l'efficacia dei sacramenti. Un interessante dossier scritturistico è offerto dalla confutazione ai *Tractatus* di Parmeniano fatta da Ottato di Milevi nelle due edizioni della sua opera, la prima dell'inizio del 364 e la seconda posteriore al 384 ⁽²⁷⁾. Più tardi, agli inizi del 400, le citazioni biblico-donatiste saranno raccolte nel *De unitate ecclesiae* da Agostino il quale, come già Ottato, affermerà che molti testi utilizzati dai donatisti indicano proprio la chiesa cattolica ⁽²⁸⁾. Alla Scrittura ci si riferisce ⁽²⁹⁾ per provare e consolidare le diverse posizioni intorno

a) alla natura della vera chiesa

⁽²⁵⁾ Per il richiamo alla comunità primitiva cfr. P.C.BORI, *Chiesa primitiva*.

⁽²⁶⁾ Cfr. A. PINCHERLE, *Vita di sant'Agostino*, Bari 1980, pp. 127-129. Per il donatismo in genere cfr. W.H.C. FRIEND, *The donatist Church*, Oxford 1952

⁽²⁷⁾ OTTATO, *De schism. donat.*; cfr. A. PINCHERLE, *Vita... cit.*, p. 130

⁽²⁸⁾ Per questo argomento cfr. A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia nella controversia donatista*, in *Ricerche Religiose* 1 (1925) pp. 35-55

⁽²⁹⁾ Cfr. DELIA AMBROSIUS, *La Scrittura nella controversia donatista. Florilegi Biblico-donatisti e Biblico-agostiniani*, tesi dattiloscritta della Pont. Univ. Gregoriana 1963-64

- b) alla presenza o assenza di peccatori in essa
- c) all'esercizio della disciplina ecclesiastica
- d) all'origine dello scisma e alle sue conseguenze
- e) alla validità e all'efficacia dei sacramenti
- f) al rapporto chiesa/impero.

Una cinquantina di passi vengono estrapolati dal loro contesto per indicare nel vescovo l'*angelus* che presiede alla chiesa (*Gv.* 5,4); per segnalare come vera e legittima quella chiesa che, sposa di Cristo (*Cant.* 6,8), doveva essere unica e immacolata (*Ef.* 5,27) e per indicare che è l'Africa la nuova terra del Signore (*Cant.* 1,6; *Lc.* 18,8). Per i donatisti i cattolici erano eretici perchè «figli degli adulteri» (*Sap.* 3,16); «figli empì» dei quali non c'è da rallegrarsi se si moltiplicano (*Ecccl.* 16,1); rami strappati dall'albero (*Rom.* 11,17-20); tralci recisi dalla vite, che è il Signore (*Gv.* 15,1-6). Essi non potranno più offrire i loro sacrifici (*Os.* 9,4) e, come il ruscello tagliato fuori dalla fonte, sono destinati a inaridire (*Cant.* 4,15; *Is.* 19,7). Da queste premesse derivava per i donatisti il rifiuto di ogni rapporto con i cattolici (*Num.* 16,26; *1 Cor.* 5,11; *2 Gv.* 10; *2 Tim.* 2,16-17), perchè ritenuti eretici. Osserviamo che le citazioni di *Os.* 9,4 e *Num.* 16,26 erano state già usate da Cipriano⁽³⁰⁾ per esortare i fedeli a non avere comunione con i peccatori e con il loro sacrificio. Inoltre i donatisti ritenevano di essere tra quei pochi si trovavano sulla stretta via che conduce alla vita (*Mt.* 7,14).

Anche per Ottato, però, la presenza del vescovo nella chiesa, che è sposa di Cristo, unica e immacolata, è nota caratteristica della vera chiesa. Ma, aggiunge Ottato, Parmeniano non ha saputo individuarla. Mediante altri passi della Scrittura, che si sommano ai precedenti, Ottato afferma che la chiesa è universale (*Lc.* 24,47) ed è formata di buoni e di cattivi; che tutti gli uomini sono peccatori perchè l'unico a non esserlo è Dio (*1 Gv.* 1,8) e ciò è confermato, fra altri testi, dalla petizione del *Pater*: «rimetti a noi i nostri debiti»⁽³¹⁾. Alla separazione che Parmeniano vorrebbe fin da quaggiù, tra puri e impuri, tra santi e peccatori, Ottato risponde ricordando la parabola del grano e della zizzania (*Mt.* 13, 24-31); che su questa terra crescono assieme, che neppure agli apostoli è dato di separare,

⁽³⁰⁾ CIPRIANO, *ep.* 67,3

⁽³¹⁾ Cfr. A. PINCHERLE, *L'ecclesiologia...cit.*, p. 45

perchè occorre attendere il tempo della mietitura. Il *Liber regularum* di Ticonio (ca. 392), il più antico manuale di ermeneutica biblica redatto in occidente, che con le sue regole si propone di facilitare la comprensione allegorica della Scrittura e ritenuto da Agostino così importante da riportarne dettagliatamente il contenuto nel III libro del *De doctrina christiana* ⁽³²⁾, indica, con eloquenza, quanto interesse vi sia per la Scrittura e per la sua interpretazione nella seconda metà del IV s.

Inoltre è proprio lo scisma donatista a condurre, oltre che ad una riflessione sulla natura della chiesa, ad un approfondimento del rapporto chiesa/impero. Se a Donato erano attribuite le parole: «cosa ha da fare l'imperatore con la chiesa?» ⁽³³⁾ e il movimento donatista richiedeva l'assoluta separazione tra chiesa e impero, ad Ottato è dovuta una delle espressioni più favorevoli all'impero che la storia del cristianesimo ricordi: «non lo stato è nella chiesa, ma la chiesa è nello stato» ⁽³⁴⁾. Pur tenendo conto del calore della polemica, l'espressione è singolare. Il pensiero di Ottato è nuovamente nel solco della grande tradizione quando egli afferma, richiamandosi all'insegnamento di Paolo (1 *Tim.* 2,2), che la vera chiesa non è in contrasto con le autorità civili e prega per tali autorità.

* * *

Il fenomeno del donatismo ha mostrato con quanta forza si imponesse, su basi nuove, il rapporto chiesa/impero nel secolo di cui ci occupiamo.

La riflessione sulla posizione del cristiano nei confronti dell'autorità civile si era già manifestata nel II e III s. con Ireneo, Teofilo, Tertulliano, Origene. Il punto di partenza del loro discorso è, ancora una volta, scritturistico. Per mostrare che da Dio proviene l'autorità che emana leggi ed esercita la giustizia, vengono citati i testi di : *Sap.* 6,1-11; *Pr.* 8,15-16; *Dan.* 2,37;4,22; *Lc.* 22,25-26; *Att.* 5,29;25,8-12; 1 *Cor.* 6,1-6;7,23; *Gal.* 4,31; 1 *Tim.* 2,2; *Tit.* 3,1-2; 1 *Pt.* 2,13-17. Con *Os.* 8,4 si avverte che non sempre è secondo Dio la designazione della persona che tale autorità incarna. Ma le cita-

⁽³²⁾ Per l'importanza dell'opera ticoniana cfr. P. CAZIER, *Le Livre des règles de Ticonius. Sa transmission du De doctrina christiana aux sentences d'Isidore de Séville*, in «*Rev. Aug.*» 19 (1973) pp. 241-261

⁽³³⁾ OTTATO, *De schism. donat.* III, 3

⁽³⁴⁾ OTTATO, *lit.*

zioni che ricorrono più frequentemente sono quelle di *Mt.* 22,21 (*Mc.* 12,13-17; *Lc.* 20,21-25) e di *Rom.* 13,1-7⁽³⁵⁾.

Il testo di *Mt.* 22, 21 presenta l'utilizzazione da parte di farisei ed erodiani di una loro controversia per cogliere in fallo Gesù: è lecito o meno pagare il tributo a Cesare? L'interesse degli studiosi per il *logion* «rendete dunque a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» è testimoniato da una abbondante letteratura che offre interpretazioni diverse. Il *logion* è visto come un rimprovero ai giudei perchè antepongono interessi terreni al regno di Dio⁽³⁶⁾; come un atto di riconoscimento dell'impero romano⁽³⁷⁾; come l'assunzione da parte di Cristo di un atteggiamento neutrale nei confronti di un fatto politico⁽³⁸⁾; come una azione «pacificamente rivoluzionaria» nei confronti del «cesarismo» e della «concezione teocratica del giudaismo»⁽³⁹⁾.

L'esame delle interpretazioni pre-costantiniane di *Mt.* 22,21 consente di individuare nel versetto una catechesi sul rapporto dei cristiani col mondo, catechesi che si basa fundamentalmente sull'invito alla conversione. Tale conversione è vista come debito da saldare con la realtà del mondo, di cui Cesare è figura; come restituzione dell'uomo a Dio, di cui egli porta l'immagine, attraverso l'abbandono di ogni idolatria e il progressivo riconoscimento dell'unica sovranità e paternità di Dio⁽⁴⁰⁾.

⁽³⁵⁾ Il problema di una possibile dipendenza di Paolo dal *logion* di *Mt.* 22,21 è ancora dibattuto. Cfr. K. ROMANIUK, *Il cristiano e l'autorità civile in Rom.* 13,1-7, in «Riv. Bibl.» XXVII (1979) pp. 261-269

⁽³⁶⁾ M. DIBELIUS, *Rom und die Christen im ersten Jahrhundert*, in «Sitzungsbb. Heidelberg Akademie» 1941/42, p.3

⁽³⁷⁾ E. STAUFFER, *Christus und die Caesaren*, Hamburg 1952-3, p. 141

⁽³⁸⁾ S. MAZZARINO, *L'Impero romano*, vol. I, Bari 1973, pp. 165-168

⁽³⁹⁾ G. BARBERO, *Il pensiero politico cristiano. Dai Vangeli a Pelagio*, Torino 1962, p. 79

⁽⁴⁰⁾ Per l'interpretazione pre-costantiniana di *Mt.* 22, 21, ricordiamo: IGNAZIO, *Ad Magu.* 5,1: «abbandonare la via che porta alla morte, quella degli infedeli di questo mondo, per avere, mediante Cristo, l'impronta del Padre»; IRENEO (*Adv. haer.*, III,8,1) in cui il *logion* significava liberarsi dalla schiavitù del peccato; TERTULLIANO, (*Adv. Marc.* IV,38 e *De idol.* 15) per il quale restituire a Cesare le sue monete equivale ad acquistare quella libertà che consente di restituire l'uomo al Creatore; CLEMENTE ALESS. (*Eclogae proph.* XXIV) dove il testo di Matteo signi-

Dalla metà del IV s. l'interpretazione del *logion* sembra riferirsi, in modo più puntuale, alla riflessione sui rapporti chiesa/impero⁽⁴¹⁾.

Una prima testimonianza significativa della utilizzazione di *Mt.* 22,21 in tale senso, si trova nella lettera di Ossio di Cordova a Costanzo, riportata da Atanasio nella *Historia arianorum* (42) del 356. Ossio vi afferma la sovranità dello stato nelle cose temporali, ma al tempo stesso proclama l'assoluta indipendenza della chiesa nei confronti dello stato in materia di fede. Egli scrive a Costanzo: «Non immischiarti negli affari della chiesa e non darci ordini in proposito. Impara piuttosto tu da noi circa tali questioni. Dio ha dato a te il governo dell'impero e ha affidato a noi le cose della chiesa. E come chi cerca di sottrarti l'impero si oppone a Dio che così ha disposto, così anche tu temi di renderti colpevole di grave reato se cerchi di impadronirti dell'autorità della chiesa. È scritto: 'Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio'. Come a noi non è lecito esercitare il comando sulla terra, così tu imperatore, non hai potere di offrire il sacrificio».

L'Ambrosiaster cita *Mt.* 22,21 mentre commenta la *lettera ai Romani* (43), per esortare i cristiani a pagare le tasse come segno di quella sottomissione allo stato, che è voluta da Dio. L'Ambrosiaster non parla esplicitamente di una totale compenetrazione tra stato e chiesa, nè allude alla sottomissione di una autorità all'altra,

fica abbandonare la figura dell'uomo terrestre (Cesare) perchè l'uomo immagine di Dio si volga a Lui; *Paed.* II,1,14, dove la moneta simboleggia l'avidità e la cupidigia che si dà via per rendere a Cesare quello che è di Cesare; ●RIGENE (*In Matth.* 17,28) spiega che restituire a Cesare vuol dire restituire al principe di questo mondo ciò che gli appartiene, deponendo ogni malizia, per poter rendere a Dio quell'uomo che gli appartiene.

(41) Rimangono ancora nel solco di una interpretazione pre-costantiniana: TITO DI BOSTRA (*Lukasscholien*, in *TU*, n.f., VI, 1901, p.234), per il quale all'uomo, in cui ci sono due immagini, l'una visibile e l'altra invisibile, Dio non chiede il denaro ma la fede, perchè altro è la salvezza dell'anima altro è il tributo materiale; ILARIO (*Comm. in Matth.* 23,1-2), che esorta i cristiani a non trattenere nulla di ciò che appartiene a Cesare, per essere più liberi di dedicarsi corpo, anima e volontà a Dio.

(42) ATANASIO, *Historia arianorum* 44

(43) AMBROSIASTER, *Comm. in Rom.* 13,6

come invece fa Ottato, ma limitandosi al solo commento della prima parte del versetto, valorizza la dipendenza civica del cristiano indicando l'autorità politica, nella persona del sovrano, con l'espressione *quasi vicarius Dei*. Collegando *Mt.* 22,21 e *Rom.* 13,6 l'Ambrosiaster scrive: «È questo il motivo per cui pagate le tasse; perchè i magistrati sono ministri di Dio per adempire a questo ufficio. Perciò..si devono pagare i tributi, anche quelli che riguardano il fisco, perchè gli uomini si sentano sottomessi e sappiano che non sono liberi, ma agiscono sotto una autorità che è da Dio; essi, infatti, sono soggetti al loro principe, il quale è vicario di Dio, così come i principi sono soggetti a Dio, come dice il profeta Daniele: 'Dio ha il dominio sul regno degli uomini, ed Egli lo dona a chi vuole' (*Dan.* 4,14). Perciò anche il Signore dice: 'Restituite a Cesare quello che è di Cesare'. All'autorità, dunque, dobbiamo essere soggetti come a Dio, e la prova della nostra sottomissione è il pagamento del tributo» (44).

La teoria del sovrano come «quasi vicario di Dio», che compare un'altra volta nell'opera di questo singolare autore (45), non ha in lui ulteriori sviluppi e può forse essere spiegata con una possibile origine giudaica dell'Ambrosiaster e quindi con una sua concezione monarchica della storia.

Il commento più esteso a *Mt.* 22,21, nella seconda metà del IV s., è quello composto da Ambrogio nel 386 (46) per rispondere all'ordine di Valentiniano II relativo alla consegna di alcune chiese agli ariani. Il quadro storico dell'episodio evangelico che contrappone i giudei e Cristo è trasferito da Ambrogio al suo tempo mediante l'equivalenza giudei/ariani, Cristo, chiesa cattolica o Ambrogio stesso. Il vescovo di Milano commenta: «...per occupare le basiliche possono forse presentare una moneta di Cesare? nella chiesa io riconosco una sola immagine, quella del Dio invisibile, di cui disse Dio stesso: 'Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglian-

(44) AMBROSIASTER, *l.c. it.*

(45) AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. testamenti*, 91,8: «Rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei». Sull'argomento cfr. ROBERT W. e ALEXANDER J. CARLYLE, *Il pensiero politico medioevale*, I, Bari 1956, pp. 169-171 e M. MACCARONE, *Vicarius Christi, Storia del titolo papale*, in *Lateranum* n.s. XVIII (1952) pp. 36-40

(46) AMBROGIO, *Sermo contra Auxentium*, 30-36

za' (*Gen.* 1,26). Non fu dunque risposto umilmente da parte nostra? Se egli chiede il tributo non lo rifiutiamo. I fondi della chiesa sono soggetti a tributo, egli ha il potere di esigerlo; nessuno di noi lo contesta. I sussidi per il popolo possono effondersi a beneficio dei poveri: non si sollevino motivi di odio per quanto concerne i campi; se li portino via, se così piace all'imperatore; per parte mia non glieli dono, ma non mi oppongo... Che cosa ci può essere, dunque, di più conforme all'obbedienza che il seguire l'esempio di Cristo... E se egli (Cristo) è obbediente, accettino l'insegnamento di obbedienza al quale noi aderiamo, dicendo a coloro che eccitano l'odio dell'imperatore contro di noi: 'Diamo a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio'. Il tributo a Cesare c'è, non lo si nega; ma la chiesa è di Dio e non deve essere aggiudicata a Cesare; poichè non può essere diritto di Cesare il tempio di Dio. La qual cosa nessuno può negare che sia detta con onore per l'imperatore. Cosa c'è infatti di più onorifico per l'imperatore che l'essere detto figlio della chiesa?... L'imperatore è infatti dentro la chiesa, non al di sopra».

* * *

Un ulteriore contributo alla riflessione sul rapporto chiesa/impero reca, come abbiamo detto, il passo di *Rom.* 13,1-7 e la sua interpretazione. Ricordiamo alcune espressioni del passo di Paolo: «Ognuno sia soggetto alle autorità superiori poichè non c'è autorità che non venga da Dio e quelle che esistono sono disposte da Dio: perciò chi si oppone all'autorità, resiste all'ordine stabilito da Dio. Coloro che resistono attirano la condanna sopra se stessi, poichè quelli che comandano non devono esserci di timore per le azioni buone, ma per quelle cattive... Essendo ministra di Dio (l'autorità) deve punire chi opera male...dovete pagare anche le imposte perchè sono pubblici funzionari di Dio quelli addetti... a tale ufficio. Rendete a ognuno dei magistrati quanto è dovuto: a chi l'imposta, l'imposta... a chi l'onore, l'onore».

Non mi soffermo sull'abbondante bibliografia che in questi ultimi trent'anni si è occupata dell'argomento. Rinvio all'ultimo studio di Juan Picca, *Romanos 13,1-7. Un texto discutido*, Roma 1980, non solo per l'aggiornata raccolta bibliografica, ma anche perchè offre un esauriente quadro storico sulla interpretazione della pericope paolina: dallo studio del Bauer del 1930 (ristampato nel 1967)

BIB. 5
A

(47) a quello del Barnikol del 1961 (48), che basandosi sul silenzio dei due primi secoli, fino al 180, nei riguardi di *Rom.* 13,1-7, ritiene il passo una interpolazione posteriore; a quello più recente di Pier Franco Beatrice, che limita l'interpolazione ai versetti 6a-7b (49), addebitando alla 'nascente apologetica... la lettura politica' di tutto il passo (50).

Per l'arco di tempo di cui ci occupiamo, un posto di rilievo è dovuto allo studio del Werner Affeldt (51) che analizza alcuni commenti latini del periodo patristico (Ambrosiaster Agostino Pelagio) prima di passare ai commenti medioevali che costituiscono l'oggetto specifico dell'opera.

Questi brevi rinvi, scelti tra numerosi altri che si sarebbero potuti fare, sono testimonianze eloquenti dell'interesse suscitato dal brano paolino e delle problematiche che ad esso si ricollegano.

Qualche ulteriore osservazione non mi pare superflua. Paolo non sembra tanto preoccupato di impartire un insegnamento sulla natura e sull'origine del potere civile, quanto piuttosto di invitare i cristiani alla sottomissione a tale potere, forse per accentuare la differenza dai giudei. Anche apologisti come Teofilo e Tertulliano confermano, con sfumature diverse, la lealtà dei cristiani verso l'impero. Teofilo (52) sottolinea che al re è dovuto l'onore non l'adorazione; Tertulliano (53) motiva tale lealtà affermando che il re è a Dio secondo e solo a lui inferiore.

Con Ireneo, sotto la pressione della confutazione gnostica, l'interpretazione si articola maggiormente; l'origine del potere non

(47) W. BAUER, *Jedermann sei untertan der Obrigkeit*, in «Mitteilungen des Universitätsbundes Göttingen» XI/ 2(1930) pp.1-17, ristampa W. Bauer, *Aufsätze und Kleine Schriften*, Tübinga 1967, pp. 263-284

(48) E. BARNIKOL, *Römer 13. Der nicht paulinische Ursprung der absoluten Obrigkeitsbejahung von Römer 13, 1-7*, in «TU» 77 (1961) pp. 65-133

(49) P.F. BEATRICE, *Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni*, in *Vita e pensiero* 55(1972) pp. 829-850; *Il giudizio secondo le opere della legge e l'amore compimento della legge. Contributo all'esegesi di Rom. 13,1-10*, in «Studia Patavina» 20 (1973) pp. 491-545

(50) P.F. BEATRICE, *Il giudizio... cit.*, p. 543

(51) W. AFFELDT, *Die weltliche Gewalt in der Paulus-Exegese*, Göttingen 1969

(52) TEOFILO, *Ad Autol.* I, 11

(53) TERTULLIANO, *Ad Scapul.* II,7

è diabolica, come gli gnostici affermano, ma viene da Dio, anche se è strettamente collegata con il peccato⁽⁵⁴⁾.

Un approfondimento ulteriore si trova nel commento di Origene a *Rom.* 13,1-7⁽⁵⁵⁾. L'Alessandrino sembra cogliere nei cristiani una domanda: come può provenire da Dio una autorità che li perseguita? La risposta segna l'inizio di quella distinzione tra origine e uso dell'autorità su cui il IV s. tornerà più volte. L'autorità concessa al potere civile è simile alle facoltà di cui gode l'uomo: l'origine è da Dio, l'uso concreto che ne viene fatto è dall'uomo. I Padri della chiesa che commenteranno il testo di Paolo quando l'imperatore sarà cristiano arricchiranno ulteriormente le riflessioni di Ireneo e di Origene.

L'Ambrosiaster, primo commentatore occidentale di *Rom.* 13, dopo Ireneo, ritorna sul tema concernente l'origine divina dell'autorità e sulla situazione di peccato del mondo per fare del *princeps* un *minister poenarum*⁽⁵⁶⁾. Tale *princeps*, che è stato detto *quasi vicarius Dei*, è anche chiamato *imago Dei*. Questo titolo sembra all'autore che scaturisca dal testo di Paolo che egli così commenta: «San Paolo chiama *principes* quei governanti che sono creati per riformare la vita degli uomini e per impedire le forze ad essa contrarie; ed essi sono immagine di Dio, affinché tutti siano sottoposti ad uno solo»⁽⁵⁷⁾.

Ma proprio l'uso del titolo *imago Dei* per indicare l'imperatore

⁽⁵⁴⁾ IRENEO, *Adv. haer.* V, 24, 1-3

⁽⁵⁵⁾ ORIGENE, *Comm. in Rom.* 9,26-29

⁽⁵⁶⁾ AMBROSIASTER, *Comm. in Rom.* 13,1-7. Secondo R. DENIEL, *Omnis potestas a Deo. L'origine du pouvoir civil et sa relation à l'Eglise*, in «Rech. Sc. Rel.», 56(1958) pp. 43-85, tale interpretazione stabilirebbe le basi del diritto divino della monarchia teocratica e universale (p.49).

⁽⁵⁷⁾ AMBROSIASTER, *Comm. in Rom.* 13,3. Quanto sia singolare il pensiero dell'Ambr. appare con evidenza quando si ricorda che l'espressione *imago Dei* per Tertulliano, Clemente e Origene indica semplicemente il cristiano. AMBROGIO (*Sermo contra Auxentium* 30-36) lo applica all'uomo presente nella chiesa. Nell'*Exp. evang. sec. Lucam* IX, 34-36 Ambrogio chiama Cristo *imago Dei*, mentre sottolinea la diversità esistente tra l'immagine di Dio e quella del mondo. Anche nell'*Opus imperfectum in Matthaeum*, hom. 42 è presente tale distinzione: «Imago Dei non est in auro depicta, sed in hominibus figurata. Numisma Caesaris, aurum est: numisma Dei, homo».

BIB. 5
A

faceva sorgere delle domande, che l'Ambrosiaster stesso pone e a cui risponde.

Non si doveva dire di ogni uomo che era *imago Dei*? Come poteva allora una immagine comandare ad altre immagini? Nella risposta l'Ambrosiaster conveniva che non era infatti naturale che l'uomo fosse sottomesso ad un altro uomo, ma suggeriva che poteva essere naturale che il governo umano fosse a immagine della monarchia divina: così del re si poteva dire che 'porta l'immagine di Dio come il vescovo porta quella di Cristo' (58).

Ambrogio riprende i versetti di *Rom.* 13,1-4 quando commenta una delle tentazioni subite da Cristo nel deserto, secondo la narrazione di *Lc.* 4,5-6: «Il diavolo poi, conducendolo con sé gli mostrò in un attimo tutti i regni della terra, e gli disse: 'Io ti darò tutta questa potenza e la loro gloria perchè è stata data a me e io la dò a chi voglio'». Per spiegare dove risieda la contraddizione tra l'origine divina dell'autorità, affermata da *Rom.* 13,1, e il potere che il diavolo esercita su tale autorità secondo *Lc.* 4,5-6, il vescovo di Milano mostra come, in pratica, ogni potere umano finisca col soggiacere all'ambizione e al male. Afferma quindi che da Dio proviene l'istituzione dell'autorità, non il suo conferimento nè l'uso che ne viene fatto. È nel conferimento e nell'uso che possono interferire le potenze del male e l'ambizione personale. Per cui Ambrogio precisa che solo chi usa bene del potere è *Dei minister* (59).

Egli sposta ogni valutazione dal discorso sul principio dell'autorità a quello sulle persone che di fatto tale autorità incarnano. Questa riflessione di Ambrogio sull'autorità, completa il pensiero precedente sui rapporti chiesa/impero in cui abbiamo visto il vescovo di Milano determinare gli ambiti delle rispettive competenze facendo ricorso al testo sacro.

Non va dimenticato, e in modo esauriente è stato dimostrato dal Pizzolato (60), il posto che la Scrittura, «come luogo della continua presenza di Dio», occupa nel pensiero e nell'attività pastorale

(58) AMBROSIASTER, *Quaest. Vet. et Nov. testam.* 35

(59) AMBROGIO, *Exp. evang. sec. Lucam* 4,29-30

(60) L.F. PIZZOLATO, *La Scrittura nella dottrina esegetica di s. Ambrogio*, in *Ambrosius Episcopus*, Milano 1976, pp. 393-426; *La dottrina esegetica di s. Ambrogio*, Milano 1978

di Ambrogio, e che proprio qui, ad Aquileia nel 381, si traduceva nella espressione: *Anathema illi qui divinis Scripturis addit aliquid aut minuit* ⁽⁶¹⁾.

È opportuno osservare ancora che Ambrogio, pur con adattamenti concreti dovuti alla situazione occidentale, al suo temperamento e alla sua cultura romana, ripropone il pensiero dei Cappadoci: di Basilio, che afferma la legittima istituzione dell'autorità, ma sottolinea la stretta relazione esistente tra il valore giuridico dell'autorità e la giustizia con cui essa opera ⁽⁶²⁾; di Gregorio di Nazianzo, che afferma la superiorità della chiesa sullo stato in virtù del parallelismo anima/corpo, chiesa/impero ⁽⁶³⁾.

* * *

Quanto fin qui detto mi pare possa contribuire ad indicare l'importanza avuta dalla Bibbia nel IV s., confermando il carattere fondamentalmente religioso di eventi storici quali il donatismo e l'arianesimo, anche quando tale carattere è divenuto catalizzatore di esigenze diversissime: culturali, economiche, sociali, politiche ⁽⁶⁴⁾. È emerso, inoltre, come la presenza della Bibbia non sia stata solo decisiva per il sorgere e lo sviluppo di determinati fenomeni; la Scrittura, infatti, proprio grazie al suo intersecarsi con gli eventi

⁽⁶¹⁾ Cfr. *Gesta conc. Aquil.* 36

⁽⁶²⁾ BASILIO, *Hom. in prov.* 2. Sul pensiero di Basilio cfr. G.F. REILLY; *Imperium and sacerdotium according to St. Basil the Great*, Washington 1945

⁽⁶³⁾ GREGORIO NAZ., *Orat.* 17. Le *ep.* 152 e 153, dirette a Teodosio, contengono l'esposizione della sua teoria sui due poteri, la prima, e l'esempio di una applicazione concreta, la seconda. Cfr. J. PLAGNIEUX, *Saint Grégoire de Nazianze Théologien*, Paris 1952, particolarmente il cap. *Eglise et Empire dans la correspondance de saint Grégoire de Nazianze*, pp. 429-432.

⁽⁶⁴⁾ Per il donatismo, tra tanti studi, basta ricordare l'articolo di F. MARTROYE, *Une tentative de révolution sociale en Afrique, Donatistes et Circoncillions*, in «Revue des questions historiques» LXXVI (1904), pp. 353-416 e LXXVII (1905) pp. 5-53, il cui pensiero veniva in parte ripreso da E. Buonaiuti, *Il Cristianesimo nell'Africa romana*, Bari 1928, capp. IV-V e poi da J.P. BRISSON, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique romaine, de Septime-Sévère à l'invasion vandale*, Paris 1958. Per l'arianesimo mi pare significativo il recente articolo di Y. CONGAR, *Le monothéisme...cit.*, che richiama lo studio di E. PETERSON, *Der Monotheismus als politisches Problem*, Leipzig 1935.

BIB. 1
D

storici e talvolta grazie alla loro spinta, è divenuta essa stessa oggetto di sempre nuove interpretazioni e di ulteriori approfondimenti. È quanto hanno indicato le interpretazioni patristiche di *Mt.* 22,21 e *Rom.* 13,1-7. Inoltre la novità di interpretazioni e le valenze diverse di un medesimo passo scritturistico che si sono delineate, se da una parte hanno mostrato le connessioni politiche e culturali di cui portano tutto il peso, dall'altra hanno messo in luce come proprio quei passi citati fossero ritenuti un valore assoluto, normativo, in cui le parti in causa si riconoscevano quando si trattava di affermazioni teologiche, ecclesiali, pastorali. Esse consentono ancora di constatare come il continuo riferimento alla Bibbia da parte dei Padri fosse possibile perchè i cristiani del IV s. cercavano proprio nella Scrittura la Parola da incarnare nella vita teologale, ecclesiale e civile. Con ragione si può dire quindi che la «vittoria del cristianesimo è stata una vittoria della Bibbia» (65).

Questi riferimenti e queste indicazioni hanno voluto solo iniziare un discorso su Bibbia e storia, che dovrà farsi più ampio e organico onde mostrare, puntualmente, l'incidenza della Scrittura e della sua esegesi nella storia delle idee e nella stessa storia politica.

(65) E. DOBSCÜTZ, *The Influence of the Bible on Civilisation*, Edinburgh 1914 p. 28.