

ELENA ZOCCA

IL MIRACOLO NEL CRISTIANESIMO DEI PRIMI SECOLI:  
REALTÀ, SEGNO, DISCERNIMENTO

Qualsiasi discorso intorno al ‘miracolo’ nel cristianesimo dei primi secoli richiede un notevole sforzo di contestualizzazione, dovendosi confrontare con un mondo diverso dal nostro, nel quale idee e mentalità ben più antiche e radicate facevano sentire potentemente il proprio influsso<sup>1</sup>.

Non sarà, infatti, inutile ricordare che il cristianesimo, nato all’interno del giudaismo del secondo Tempio, rapidamente si diffuse in ambiente greco-romano e costruì la sua peculiare fisionomia assorbendo linfa vitale da contesti culturali e religiosi piuttosto diversificati. Il processo di acquisizione e scambio che in tal modo venne a crearsi non rimase, inoltre, limitato al periodo delle origini, quasi un DNA di provenienza contenente i codici di tutti gli sviluppi futuri, ma continuò a prodursi nel tempo, in una interazione continua e feconda. Su tale processo influirono, da un lato, il pluralismo religioso e culturale che caratterizzò l’Impero romano nei primi secoli della nostra era, con le conseguenti ampie possibilità di ‘ibridazione’; dall’altro, un peculiare fenomeno che avrebbe accompagnato il cristianesimo ben oltre quell’ultimo scorcio del II secolo in cui Tertulliano, rivolto alle autorità romane, poteva ancora affermare: «*de vestrīs sumus: fiunt non nascuntur christiani*»<sup>2</sup>.

Non ‘nascere’ ma ‘divenire’ cristiani comportava per i neo convertiti l’aver trascorso tutto il periodo della formazione all’interno di un diverso quadro culturale, assorbendone non solo alcune idee portanti, ma anche e soprattutto

<sup>1</sup> J. Neyrey ha sottolineato l’assoluta necessità, per chiunque si accosti allo studio di queste tematiche all’interno del mondo antico e biblico, di «familiarizzarsi» con l’universo culturale e simbolico di coloro che fecero esperienza del miracolo e che narrarono storie di miracoli ad altri. Cfr. J. Neyrey, *Miracles, in Other Words: Social Science Perspectives on Healings*, in *Miracles in Jewish and Christian Antiquity. Imaging Truth*, edited by J. C. Cavadin, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1999, pp. 19-55.

<sup>2</sup> Tert., *Apologeticum* 18,4, ed. E. Dekkers, Turnholti, Brepols, 1954 (Corpus Christianorum. Series Latina, I), p. 118.

to una peculiare mentalità. Quest'ultima, in larga misura arcaica ed irriflessa, risultava per ciò stesso particolarmente resistente al cambiamento e assai difficile da obliterare del tutto. Non pochi elementi del nuovo credo vennero così ad interagire proprio con quegli strati più profondi, lasciando emergere tracce significative d'un comune sentire religioso<sup>3</sup>. In tal senso il rapporto con il miracolo, o più propriamente con l'ambito del meraviglioso, presentò tratti di particolare interesse, rivelando, tra l'altro, un complesso e spesso ambiguo legame con l'universo della magia. Nel periodo di cui dobbiamo occuparci, la linea di demarcazione fra i due ambiti, il magico ed il meraviglioso, non risultava rigidamente definita e poteva accadere che un identico fenomeno venisse ascritto all'una o all'altra sfera per ragioni indipendenti dalle caratteristiche del fenomeno stesso. L'accusa di magia, come è stato sottolineato, solo di rado rimandava, infatti, a un contesto culturale-rituale perfettamente identificato, trattandosi molto più spesso di una forma di disconoscimento dell'altro, ovvero di una imputazione di alterità<sup>4</sup>. In definitiva, si potrebbe applicare all'intero complesso della mentalità religiosa antica quanto già Robert M. Grant sottolineava a proposito delle opposte rivendicazioni di pagani e cristiani: «The distinction Pagans and Christians draw between miracle claims lies in the eyes of the beholders, and represent communal and cultural judgments: "your magic is my miracle, and vice-versa"»<sup>5</sup>.

Miracoli e magia vennero così a costituire i poli estremi di un discorso, che toccava il tema fondante dell'identità religiosa e della sua legittimazione sacrale. Ciò non poteva che portare in primo piano la grande questione del discernimento.

Se infatti è vero, per quanto riguarda più specificamente il cristianesimo, che riferimenti ai miracoli compaiono sin dalla sua primissima storia e, anzi, secondo le attuali linee di ricerca, fin dalla sua preistoria, quando un rabbi ebreo percorreva insieme ai suoi discepoli, ugualmente ebrei, le strade della

<sup>3</sup> Sul peculiare trascolorare di culture che interessò i primi secoli cristiani, si vedano fra gli altri, per quanto riguarda il giudaismo, M. Sachot, *La predicazione di Cristo. Genesis di una religione*, Torino, Einaudi, 1999; mentre per il confronto con il mondo greco-romano, R. MacMullen, *La diffusione del cristianesimo nell'impero romano*, Bari, Laterza, 1989; R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Bari, Laterza, 1991; J. M. Carrié – A. Rousselle, *L'empire romain en mutation. Des Sévères à Constantin 192-337*, Paris, Points, 1999.

<sup>4</sup> Cfr. H. Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle in the Second Century*, Cambridge, Mass., The Philadelphia Patristic Foundation, 1983 (Patristic Monograph series, 10), p. 550.

<sup>5</sup> R. M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York, Harper and Row, 1966, p. 93. Cfr. anche in generale: R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*, Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1952.

terra d'Israele<sup>6</sup>; è ugualmente vero che tali eventi prodigiosi, nella realtà della storia come nella trasmissione del suo ricordo, non sempre conseguivano lo scopo apologetico previsto. Al contrario, essi si presentarono non di rado come una pietra d'inciampo, riversando sui sacri operatori il sospetto di magia e arti occulte. Un'accusa quest'ultima tremendamente pericolosa nel mondo antico, potendo comportare pene severissime sia in ambiente giudaico che romano. Non solo l'Antico Testamento condannava, infatti, maghi e negromanti<sup>7</sup>, ma lo stesso mondo romano, sin dai tempi delle XII tavole, proibiva le arti occulte, spingendosi fino a comminare con la *lex cornelia de sicariis et veneficiis* la pena di morte<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Negli anni a cavallo fra la fine del Novecento e gli inizi del 2000 si è sviluppato un ampio dibattito sulla 'nascita' del cristianesimo, vale a dire sul momento in cui una corrente interna al giudaismo si sarebbe costituita in religione autonoma. Per una panoramica sui vari indirizzi seguiti dalla ricerca in ambito internazionale negli anni sopra indicati, rimandiamo al numero monografico di «Annali di Storia dell'Esegesi», 21, 2 (2004), intitolato *Come è nato il cristianesimo?*, che raccoglie gli atti d'un convegno omonimo tenutosi a Bologna nel 2002.

<sup>7</sup> Cfr. Es 22,17; Lv 19,26; 19,31; 20,6,27; Dt 18,10-12.14.20; 1Sam 28,3; Is 2,6; 8,19-20; 44,25; 47,12-15; Ez 13,18-23; 2Re 21,6; 23,24; Os 4,12; Mal 3,5; Sap 12,3-4. Sull'argomento cfr. inoltre P. Schäfer, *Magic and Religion in Ancient Judaism*, in *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, edited by P. Schäfer – H. G. Kippenberg, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp. 19-44.

<sup>8</sup> Cfr. *Corpus Iuris Civilis. Instit.* IV. 18. La condanna sarebbe stata poi confermata dagli imperatori cristiani, cfr. CTh IX,16,3. Anche alcuni canoni conciliari – Concilio di Elvira, can. 6; Concilio di Laodicea, can. 36 – si sarebbero occupati della questione, limitandosi ovviamente a comminare la scomunica; su questi concili cfr. G. Marasco, *La condanna della magia nei concili occidentali del IV secolo d.C.*, in *I Concili della cristianità occidentale (secoli III-V). XXX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (Roma, 3-5 maggio 2001)*, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 2002 (SEA, 78), pp. 73-88. Un esempio illuminante di cosa potessero comportare nel II sec. dell'ev. un'accusa di magia ed il conseguente processo ci viene offerto dall'*Apologia* di Apuleio di Madaura (*Pro se de magia liber*), testimonianza straordinaria della mentalità e oscure paure del tempo (si veda in tal senso la bella introduzione di C. Moreschini in Apuleio, *La Magia*, introduzione, traduzione e note di C. Moreschini, Milano, Rizzoli, 1990, pp. 5-61). Sulla magia nel mondo occidentale si veda da ultimo *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, edited by R. L. Gordon – F. M. Simón, Leiden-Boston, Brill, 2010 (Religions in the Graeco-Roman World, 168). Più in particolare per il rapporto con il cristianesimo e l'uso strumentale di accuse di magia come indicazione di 'alterità' cfr. N. Brox, *Magie und Aberglauben an den Anfängen des Christentums*, «Trierer Theologische Zeitschrift», 83 (1974), pp. 158-166; F. C. R. Thee, *Julius Africanus and the Early Christian View of Magic*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1984; V. Flint, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinition of Pagan Religions*, in *Witchcraft and Magic in Europe: Ancient Greece and Rome*, London, The Athlone Press, 1999, pp. 277-348.

È dunque evidente che, da un lato, il complesso orizzonte del miracoloso rivestiva un valore semantico forte, intendendo rimandare ad un significato che andava al di là del fatto concretamente ed immediatamente percepito; dall'altro, il 'segno' si dimostrava raramente univoco e richiedeva non pochi sforzi di decodificazione. Perfettamente cosciente di ciò, Paolo, autore delle più antiche fonti a noi pervenute sui gruppi gesuani (il suo epistolario è composto intorno agli anni '50 del I secolo), pose il discernimento degli spiriti, *diakrisis pneumatōn*, fra i carismi, elencandolo in immediata successione dopo i doni della taumaturgia, dei miracoli e della profezia<sup>9</sup>.

Il tema del discernimento percorre dunque la storia del miracolo cristiano sin dalle sue fasi aurorali, costantemente intrecciandosi con l'altro grande tema cui sopra si è accennato, il confronto religioso e culturale con il mondo contemporaneo.

### 1. *Terminologia del miracolo nel mondo antico.*

In primo luogo è importante precisare che la definizione odierna di miracolo appare difficilmente applicabile al mondo antico. Se, infatti, per miracolo intendiamo oggi per lo più un fenomeno che si verifica in contrasto con le leggi naturali e testimonia dell'intervento di un potere soprannaturale<sup>10</sup>, è evidente che tale definizione presuppone un contesto culturale in cui sia chiara la nozione di una natura ordinata, retta da leggi necessarie e generali<sup>11</sup>. Il mondo antico però considerava la vita ed il cosmo sotto diversa prospettiva.

L'idea di una natura autonoma rispetto al Dio creatore era, evidentemente, estranea al pensiero ebraico, che, essenzialmente teocentrico e provvidenzialista, riconosceva una causalità divina immediata dietro qualsiasi fenomeno della natura o fatto storico, anche il più banale<sup>12</sup>. Lo stesso mondo greco, ben-

<sup>9</sup> 1Cor 12,9-10.

<sup>10</sup> Lo Zingarelli (2000, p. 1116) ne offre la seguente definizione: «Fenomeno straordinario che avviene al di fuori delle normali leggi di natura e che può verificarsi in oggetti naturali o in persone. Nella teologia cattolica, fatto sensibile operato da Dio, fuori dell'ordine della natura creata e in virtù di un suo diretto intervento». Vedi anche il saggio di L. Borriello in questo volume.

<sup>11</sup> «La nozione di M. assume il suo significato pieno soltanto nelle culture in cui sia chiaramente sviluppata l'idea di natura e di un ordine secondo il quale si sviluppano i fenomeni naturali. Ed è quindi almeno dubbia la legittimità dell'applicazione del termine a forme di esperienza magica e religiosa che appartengono a culture nelle quali tale idea non appare». Così A. Di Nola, *Miracolo*, in *Enciclopedia delle Religioni*, Firenze, Valecchi, 1972, cc. 404-410, qui 404.

<sup>12</sup> Cfr. M. Van Uytenghe, *La controverse biblique et patristique autour du miracle, et ses répercussions sur l'hagiographie dans l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge latin*, in *Hagiogra-*

ché la filosofia avesse introdotto concezioni cosmologiche più avanzate (la cui conoscenza rimaneva però limitata a un'élite), continuava a non avvertire uno stacco netto fra natura e sovrannatura, percependo una presenza diffusa del divino e più generalmente del sacro<sup>13</sup>. Non è dunque un caso che il mondo antico, almeno sino al I secolo dell'era volgare, non conoscesse alcun termine perfettamente corrispondente a ciò che noi definiamo 'miracolo'.

La terminologia allora impiegata per indicare pressappoco l'ambito coperto dal nostro vocabolo era, in greco: *semeion*, un segno divinatorio qualsiasi, un 'significante' portatore di un significato non necessariamente legato all'ambito del meraviglioso o dello straordinario; *oionos*, etimologicamente connesso con l'ornitomanzia, passato poi ad indicare per estensione segni divinatori in generale; *phasma*, anch'esso inizialmente limitato all'ambito specifico dei fenomeni metereologici e poi esteso a significati più generali; *teras*, fra tutti il più vicino al latino *prodigium*, e indicante un fatto che appare contro natura o comunque diverso dal normale svolgimento delle cose; e infine *thauma*, ciò che desta meraviglia. A tale varietà lessicale facevano riscontro in latino *ostentum*, *portentum*, *monstrum*, *prodigium*, *miraculum*. Questi termini, relativamente intercambiabili fra loro all'interno di ciascun ambito linguistico, avevano tutti quella che si potrebbe definire una valenza psicologica, indicavano cioè gli effetti che l'evento, indipendentemente dalla sua natura, produceva sul destinatario o sull'osservatore. *Teras* e *semeion*

*phie, cultures et sociétés, IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Actes du Colloque organisée à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, pp. 205-231: 206. Sul tema cfr. anche M. Carrez, *L'eredità dell'Antico Testamento*, in *I miracoli di Gesù secondo il Nuovo Testamento*, a cura di X. Léon-Dufour, Brescia, Queriniana, 1980, pp. 37-78; K. Hruby, *Prospettive rabbiniche sul miracolo*, *ibidem*, pp. 61-90; E. Eve, *The Jewish Context of Jesus' Miracles*, London, Sheffield Academic Press, 2002 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 231).

<sup>13</sup> Remus (*Pagan-Christian Conflict over Miracle*, pp. 7-26) osserva che, benché il mondo greco-romano possedesse canoni utili a distinguere l'ordinario dallo straordinario, il regolare dall'irregolare nel funzionamento del cosmo, tali canoni risultavano nei testi per lo più impliciti. Il range delle possibili spiegazioni, inoltre, se appariva più ampio fra le persone di cultura superiore, si restringeva sensibilmente negli strati meno coltivati. Ancora sul tema cfr. Grant, *Miracle and Natural Law*; A. George, *Miracoli nel mondo ellenistico*, in *I miracoli di Gesù*, pp. 79-90; R. Bloch, *Prodigi e divinazione nel mondo antico*, Roma, Newton Compton, 1981; F. Trisoglio, *L'intervento divino nelle vicende umane dalla storiografia classica greca a Flavio Giuseppe e ad Eusebio di Cesarea*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Bd. II. *Principat*, 21.2: *Religion*, Berlin-New York, W. De Gruyter, 1984, pp. 977-1104; R. Lane Fox, *Pagani e cristiani*, Bari, Laterza, 1991, pp. 96-99; W. Cotter, *Miracles in Greco-Roman antiquity: a Sourcebook*, London-New York, Routledge, 1999; M. C. Giammarco Razzano, *Segni e miracoli. Riflessioni sulla Grecia classica*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, a cura di S. Boesch Gajano – M. Modica, Roma, Viella, 2000 (Sacro/Santo, n.s., 1), pp. 49-72.

avrebbero conosciuto nel corso del tempo una parziale specializzazione: il primo, *teras*, sarebbe stato ricollegato più particolarmente alla percezione emotiva del fatto; mentre il secondo, *semeion*, alla sua interpretazione razionale. Sembra comunque che, al di là delle parole impiegate, il carattere 'extra-ordinario' di un evento non comportasse come automatica conseguenza che questo fosse qualificato come 'prodigio divino' o 'miracolo'; mentre, all'inverso, fatti apparentemente normali, ma significativi per un individuo o per il sistema di pensiero all'interno del quale viveva, potevano senz'altro venir riconosciuti come prodigiosi/miracolosi<sup>14</sup>.

Nella lingua greca, quella che maggiormente interessa le fasi iniziali del cristianesimo, sarebbero poi emersi anche altri termini, quali *arete* (virtù), *dynamis* (potenza), *energeia* (energia, ovviamente divina), in riferimento ad eventi sentiti come speciali da una comunità o anche da un singolo. Gli scritti confluiti nel Nuovo Testamento – fonti autoritative anche per lo sviluppo del lessico – avrebbero infine privilegiato soprattutto *dynamis*, *semeia* e *erga* (opere) per designare azioni ed eventi grosso modo assimilabili alla concezione attuale del miracoloso<sup>15</sup>.

La ricchezza lessicale che qui abbiamo potuto solo sommariamente richiamare offre una doppia indicazione: da un lato segnala l'ampiezza dell'ambito semantico, maggiore e comunque diversa rispetto al nostro 'miracolo'; dall'altro lascia intravedere una certa ambiguità del fenomeno, laddove 'fenomeno' deve essere inteso nel senso aristotelico di fatto soggetto all'osservazione e pertanto descrivibile o interpretabile in base a determinati criteri<sup>16</sup>.

## 2. 'Realtà' del miracolo nel mondo antico.

L'analisi sopra svolta consente di porre una seconda questione, e cioè la 'realtà' del miracolo.

<sup>14</sup> Per la semantica del miracolo nel mondo classico rinviamo ancora a Bloch, *Prodigi e divinazione*, pp. 19-21; 77-79.

<sup>15</sup> *Dynamis*, prevalentemente impiegato dai sinottici; *semeia* e *erga*, prevalentemente impiegato dal quarto vangelo. Sulla terminologia dell'ambito del miracoloso nel Nuovo Testamento e nella prima letteratura cristiana, cfr. K. H. Rengstorf, *Semeion*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (d'ora in poi GLNT), XII, Brescia, Paideia, 1979, pp. 17-172; Id., *Teras*, in GLNT, XIII, 1981, pp. 1123-1156; G. Friedrich, *Dunamis*, in *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, a cura di H. Balz – G. Schneider, I, Brescia, Paideia, 2004, pp. 944-951; X. Léon-Dufour, *Modi diversi di affrontare il problema del miracolo*, in *I miracoli di Gesù*, pp. 9-31, in part. pp. 19-22; H. Remus, *Does Terminology Distinguish Early Christian from Pagan Miracles?*, «Journal of Biblical Literature», 101 (1982), pp. 531-551.

<sup>16</sup> Riprendo la precisazione metodologica da A. Rousselle, *Miracoli e persecuzione: assenza e presenza*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, pp. 73-90: 74.

Chiarisco immediatamente che non intendo qui interrogarmi sull'effettivo prodursi di questo o quel fatto straordinario, seguendo la prospettiva abbracciata fra gli altri da Aline Rousselle in uno studio del 1994<sup>17</sup>, né accertare se determinati eventi interpretati dal cristianesimo antico come miracoli non fossero piuttosto ascrivibili all'ambito del magico, come a suo tempo fece David Aune in un notissimo studio del 1980<sup>18</sup>. Intendo piuttosto adottare un punto di vista 'emico', e considerare la questione alla luce delle categorie di pensiero proprie della cultura che ha vissuto quegli eventi, cosciente tuttavia che 'la realtà' con cui abbiamo a che fare non potrà mai essere un fenomeno colto nel suo vivo prodursi, bensì 'l'impressione' prodotta dal quel fenomeno stesso, così come essa è confluita nella redazione stilizzata alla quale la tradizione l'ha sottoposta<sup>19</sup>. Sicché 'emic' e 'etic' sono chiamati ineludibilmente a confrontarsi<sup>20</sup>.

Poste queste necessarie premesse, torniamo al primo nodo della nostra indagine: la 'realtà' del miracolo.

Come si è accennato, tanto per la cultura giudaica che per quella romana l'intervento del divino nelle vicende umane era una percezione condivisa e tutti partecipavano della convinzione che la divinità manifestasse all'uomo il proprio volere attraverso segni, i quali, a loro volta, erano suscettibili d'essere interpretati in forma immediata o grazie all'ausilio di operatori sacri (indovini, auguri, profeti, *theioi andres*, ecc.). Il miracoloso e il meraviglioso erano quindi intimamente connessi alla *Weltanschauung* del tempo<sup>21</sup>. Tale specifico atteggiamento

<sup>17</sup> A. Rousselle, *I miracoli cristiani della fine del IV secolo*, «La ricerca folklorica», 29 (1994), pp. 11-17.

<sup>18</sup> D. E. Aune, *Magic in Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.23.2, pp. 1507-1557.

<sup>19</sup> Cfr. A. J. Fridrichsen, *The Problem of Miracle in Primitive Christianity*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1972, pp. 26-27. Sui problemi posti dallo studio del 'miracolo' in sede storica cfr. anche M. Modica, *Il miracolo come oggetto di indagine storica*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, pp. 17-27.

<sup>20</sup> I concetti di 'emic' e 'etic', originariamente formulati negli anni '50 dello scorso secolo da K. L. Pike (con due interventi del 1954 e 1955, si leggano entrambi nella seconda edizione: *Language in Relation to a Unified Theory of the Structures of Human Behavior*, Paris, The Hague: Mouton, 1967), sono stati successivamente sottoposti a critica e revisione: cfr. M. Harris, *History and Significance of the Emic/Etic Distinction*, «Annual Review of Anthropology», 5 (1976), pp. 329-350. Per un'applicazione di questi concetti all'ambito scritturistico, cfr. K. J. Franklin, *Etic and Emic Stories*, GIALens. <http://www.gial.edu/images/gialens/vol3-2/franklin-etic-emic-stories.pdf>.

<sup>21</sup> Per alcuni aspetti specifici di questo peculiare atteggiamento cfr. *Conceptions et représentations de l'extraordinaire dans le monde antique. Actes du colloque international, Lausanne, 20-22 mars 2003*, éd. par O. Bianchi – O. Thévenaz, sous la dir. de Ph. Mudry, Bern-Frankfurt am Main, P. Lang, 2004.

mento faceva sì che il prodigio verificatosi al di fuori del contesto religioso e culturale di appartenenza non venisse negato nel suo effettivo prodursi: diversa poteva esserne, tuttavia, l'interpretazione o qualificazione. Pochi esempi basteranno per illuminare questo tratto peculiare della mentalità religiosa antica.

Il mondo veterotestamentario, come si è accennato, condannava irrevocabilmente la magia e mostrava un particolare orrore per la necromanzia<sup>22</sup>; ciononostante in 1Sam 28 si legge un curioso episodio relativo a Saul. Questi, benché avesse personalmente bandito dal paese negromanti ed indovini<sup>23</sup>, stretto dalla necessità, decise di recarsi sotto mentite spoglie dalla maga di Endor, perché suscitasse dalla tomba il profeta Samuele e potesse così interrogarlo. Grazie alle arti della maga, lo spirito di Samuele sarebbe effettivamente comparso agli astanti ed avrebbe reso pubblicamente la sua profezia<sup>24</sup>. Scritti posteriori di produzione giudaica, sia biblici<sup>25</sup> che deuterocanonici<sup>26</sup>, accreditano il racconto e non sollevano dubbi sull'identità del personaggio comparso ai presenti, mentre l'esegesi cristiana si mostrerà più articolata ed incerta. La maggior parte degli autori ipotizza, infatti, che l'apparizione del profeta sia stata suscitata per volere di Dio e non dietro costrizione di una maga, ovvero, e sarà la lettura prevalente, che si sia trattato solo di un demone rivestito delle sembianze del profeta. Nessuno, comunque, sembra aver negato la realtà del fenomeno<sup>27</sup>.

Cambiando contesto e rivolgendoci al mondo romano, la situazione non muta di molto. Basti considerare il caso del cosiddetto 'miracolo della pioggia'. Di questo abbiamo una prima narrazione per immagini nella scena XVI della colonna di Marco Aurelio. Qui, al di sopra degli animali prostrati dalla siccità ed accanto alla tenda da cui esce l'esercito romano in formazione, viene raffigurato un legionario con le mani e lo sguardo rivolti al cielo, il quale sembra invocare la pioggia. Pioggia che effettivamente più oltre cade

<sup>22</sup> Sulla condanna biblica della magia, cfr. *supra* nota 7, per la specifica condanna della necromanzia si vedano Lv 19,31; 20,6.27; Dt 18,11.

<sup>23</sup> Cfr. 1Sam 28,3 e 1Sam 28,9. Dal testo traspare chiaramente che, chi si fosse sottratto all'esilio, sarebbe incorso nella condanna a morte se scoperto a praticare ancora la sua arte.

<sup>24</sup> Cfr. 1Sam 28,5-19.

<sup>25</sup> Cfr. 1Cr. 10,13.

<sup>26</sup> Cfr. Sir 46,20. Questo libro non rientra nel canone delle Scritture giudaiche, ma è accettato dai cristiani e incluso nell'Antico Testamento.

<sup>27</sup> Per l'elenco completo delle fonti sia giudaiche (comprese fonti rabbiniche fino al IX sec.) che cristiane ed una loro accurata discussione cfr. K. A. D. Smelik, *The Witch of Endor. 1Samuel 28 in Rabbinic and Christian Exegesis till 800 A.D.*, «Vigiliae Christianae», 33 (1979), pp. 160-179. Per l'esegesi cristiana cfr. anche *La maga di Endor*, (testi di) Origene, Eustazio, Gregorio di Nissa, a cura di M. Simonetti, Firenze, Nardini, 1989.



in abbondanza a ristorare l'esercito romano e travolgere i nemici, dispensata da un benevolo dio barbato con caratteristiche marine<sup>28</sup>. L'evento di cui il bassorilievo trasmette memoria sembra sia accaduto verso il 174, mentre la colonna risulta finita prima del 193. Più o meno nello stesso torno di tempo due autori cristiani, Tertulliano ed Apollinare di Gerapoli, ricordano il medesimo episodio, ma attribuiscono il prodursi del miracolo alle preghiere rivolte dai soldati cristiani al loro Dio<sup>29</sup>. La testimonianza di Apollinare, probabilmente autonoma rispetto a quella di Tertulliano, non ci è trasmessa per via diretta, ma attraverso l'*Historia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea. Quest'ultimo, scrivendo a circa un secolo di distanza, mostra di conoscere anche una tradizione pagana, secondo la quale il miracolo «non era avvenuto per le preghiere dei nostri»<sup>30</sup>. Con probabile allusione a Cassio Dione, un altro contemporaneo degli eventi, che sappiamo aver richiamato l'episodio nella sua opera<sup>31</sup>. Perduto l'originale, il passo dello storico pagano ci giunge, probabilmente interpolato, per il tramite d'una fonte risalente al IX secolo. A questo livello cronologico appaiono ormai diffuse varie versioni dello stesso prodigio con attribuzioni diversificate, nessuna delle quali, ancora una volta, contesta il carattere straordinario dell'evento<sup>32</sup>.

Infine, un caso singolare fra esegesi, analisi lessicologica e iconografia. Confrontando il greco dei LXX con quello degli *Atti* canonici, è possibile costatare come questi ultimi, grazie all'adozione di un'identica terminologia, tendano a suggerire un'applicazione tipologica dei miracoli di Mosè a Gesù, e così accreditare quest'ultimo come il nuovo e definitivo salvatore

<sup>28</sup> Cfr. C. Caprino *et alii*, *La colonna di Marco Aurelio (illustrata a cura di Comune di Roma)*, Roma, F.lli Palombi, 1955, pp. 88-89. Cfr. anche più in generale: F. Coarelli, *La colonna di Marco Aurelio*, Roma, Colombo, 2008.

<sup>29</sup> Cfr. Tert., *Apol.* 5,6 (scritto nel 197); *Ad Scapulam* 4,6 (scritto prima del 212). Per la testimonianza di Apollinare, contemporaneo dell'imperatore Adriano, cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V,5,4.

<sup>30</sup> Cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V,5,3. Cfr. anche le note *ad locum* di G. Bardy in Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, texte grec, traduction et notes par G. Bardy, Paris, Éditions du cerf, 1955 (Sources Chrétiennes, 41), pp. 29-30.

<sup>31</sup> *Storia Romana* 71,8.

<sup>32</sup> Cfr. Xifilino 72; Suda, s.v. *Ioulianos* (Claud. 28, 348-349); *Hist. Aug.*, *Aur.* 24,4. Su tutta la questione cfr. H. Z. Rubin, *Wheather Miracles under Marcus Aurelius*, «Atheaneum», 57 (1979), pp. 365-366; G. Fowden, *Pagan Versions of the Rain Miracle of A.D. 172*, «Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte», 36, 1 (1987), pp. 83-95; M. Sordi, *Le monete di Marco Aurelio con Mercurio e la pioggia miracolosa*, in *Scritti di Storia Romana*, Milano, V&P università, 2002, pp. 55-70; S. Perea Yébenes, *La legion XII y el prodigio de la lluvia en época del emperador Marco Aurelio*, Madrid, Signifer Libros, 2002; P. Kovács, *Marcus Aurelius' Rain Miracle and the Marcomannic Wars*, Leiden, Brill, 2009.

del popolo eletto<sup>33</sup>. Tale peculiare orientamento esegetico trova un curioso riscontro iconografico. Mosè nell'arte cristiana, come già nella sinagoga di Doura Europos, è spesso rappresentato nell'atto di operare il miracolo del Mar Rosso tenendo in mano una *virga*, scena che verrà replicata con infinite varianti anche nella pittura cimiteriale cristiana. Quest'ultima non si limiterà al solo episodio appena citato, ma riprodurrà anche altri interventi miracolosi di Mosè, primo fra tutti il miracolo della rupe, colto nel momento in cui il personaggio toccando la roccia, sempre con una *virga*, ne fa scaturire l'acqua. L'iconografia di Gesù taumaturgo ed operatore di miracoli, riscontrabile non solo in pittura ma anche in numerosi manufatti di vario impiego e materiale, risulta pressoché contemporanea a quella di Mosè e sembra dedurre dal personaggio Veterotestamentario postura ed attributo. Gesù, infatti, è costantemente raffigurato con la *virga*, ma, e questo è singolare, mentre nel caso di Mosè la presenza di tale 'strumento' è esplicitamente citata nell'Antico Testamento, per di più con un significato specifico<sup>34</sup>, nel caso di Gesù manca qualsiasi supporto scritturistico. Ancor più significativamente, lo stesso modulo iconografico sarà applicato, senza specifico fondamento letterario, alla rappresentazione di Pietro, raggiungendo, nel caso del cosiddetto miracolo della roccia<sup>35</sup>, un tale livello di prossimità rispetto al modello mosaico da rendere spesso difficile l'identificazione del personaggio. La presenza della *virga*, evidentemente considerata complemento necessario dell'azione miracolosa, si pone quindi come indubbio elemento di continuità. Tale presenza suggerisce però anche un collegamento, impossibile sapere se o quanto cosciente, con l'universo della magia, essendo allora nota la funzione di questo accessorio quale strumento del mago e prolungamento del suo potere<sup>36</sup>. In definitiva, la fantasia artistica sembra tradurre in immagini quella indeterminatezza di confini che già i casi precedenti segnalavano.

<sup>33</sup> Cfr. GLNT, XII, 120-123.

<sup>34</sup> Cfr. Es 3,1-3; 4,20; 7,15-20; 14,7. 16. 21. 30; 17,5.6. 9.

<sup>35</sup> Essendo la redazione dell'episodio del battesimo in carcere di Processo e Martiniano posteriore alle prime rappresentazioni (per la bibliografia cfr. nota seguente).

<sup>36</sup> Per le notazioni di carattere iconografico cfr. in part. *Temi di iconografia paleocristiana*, cura e introduzione di F. Bisconti, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 2000, pp. 201-203; 216-219; 220-221; 223-225; 245-247; 258-259; 300-302; M. Dulaey, «*Virga virtutis tuae, virgo oris tui*». *Le bâton du Christ dans le christianisme ancien*, in *Quaeritur inventus colitur. Miscellanea in onore di Padre U. M. Fasola*, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1989, pp. 235-246; *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, éd. par de Ch. Darenberg – E. Saglio, Graz, Akademische Druck-u. Verlagsanstalt, 1969, s.v. *Magia*, III, 1516; s.v. *Virga*, V, 934-935.

Inutile moltiplicare gli esempi<sup>37</sup>. Risulta del tutto evidente che gli antichi, quale che fosse la loro appartenenza religiosa, condividevano una mentalità molto simile nei confronti dei vari fenomeni riconducibili ad una concezione 'larga' del miracoloso, concezione che includeva, diversamente da quanto ci aspetteremmo, anche taumaturgia, esorcismi, profezia, visioni ed espressioni carismatiche di vario genere, tutte considerate consimili e strettamente interconnesse<sup>38</sup>.

Questa sorta di comune sentire generava nei confronti degli eventi prodottisi presso il gruppo rivale un atteggiamento ambivalente: da un lato, per lo più, si accettava che i fenomeni si fossero realmente prodotti; dall'altro, se ne contestava la qualità divina, riconoscendovi piuttosto un intervento del demonico o delle arti magiche<sup>39</sup>. Il miracolo si trasformava così in un segno di contraddizione, palesando la fondamentale ambiguità della sua natura.

### 3. *Il miracolo come segno di contraddizione.*

#### 3.1. *I miracoli di Gesù nelle più antiche fonti cristiane.*

Per quanto riguarda il cristianesimo, il confronto con l'ambito del miracoloso appare immediatamente problematico.

Com'è noto, i più antichi documenti a noi giunti concernenti Gesù ed i suoi discepoli devono riconoscersi in alcune lettere apostoliche, particolarmente il gruppo delle epistole autografe di Paolo (ma forse anche quella di Giacomo), nei *Vangeli* sinottici, comunemente noti come Matteo, Marco e Luca, nel quarto *Vangelo* (detto di Giovanni), e negli *Atti degli Apostoli* canonici, tutti redatti nella forma attuale entro il primo secolo, ed alcuni già entro gli anni '60.

Dietro questi scritti, ed in particolare dietro i vangeli, sono stati poi individuati strati redazionali più antichi, e si ipotizzano fonti scritte o orali, come la famosa *Fonte Q*, per la quale ultima, a sua volta, si suppongono importanti ma ancora non perfettamente chiarite relazioni con il *Vangelo di Tommaso*,

<sup>37</sup> Per una più ampia casistica ci si può rivolgere alla raccolta di Cotter, *Miracles in Greco-Roman antiquity*.

<sup>38</sup> Cfr. A. B. Kolenkow, *Relationships between Miracle and Prophecy in the Greco-Roman World and Early Christianity*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.23.2, pp. 1470-1506.

<sup>39</sup> Remus (*Pagan-Christian Conflict over Miracle*, pp. 182-183) vede il conflitto sul miracolo nel mondo antico come una competizione di *naming* (dichiarare 'miracolo' il fenomeno straordinario di un gruppo e negare la qualifica a quello del gruppo rivale), nella quale fattori socio-culturali giocarono un ruolo fondamentale, di qui la necessità di tener sempre presenti questi ultimi nell'analisi della questione.

l'unico apocrifo cristiano i cui strati redazionali più remoti possano farsi risalire con sicurezza al II secolo. E forse anche oltre. Più antico di questo, e probabilmente collocabile nella cerniera fra I e II secolo, potrebbe essere il *Vangelo di Pietro*, anch'esso non canonico. Questi ultimi due scritti, che non hanno l'ampiezza narrativa degli omologhi canonici, non presentano tuttavia elementi utili al nostro discorso; pertanto non li includeremo nell'analisi, che sarà quindi limitata alle sole fonti neotestamentarie.

Sembra ancora doveroso precisare che, per mancanza di spazio ed economia del lavoro, non potremo qui affrontare un'analisi dettagliata e, soprattutto, stratificata delle diverse opere. Le esamineremo quindi in modo complessivo, pur consapevoli che, dal punto di vista strettamente storico, in alcuni elementi potrà riconoscersi l'insegnamento originale di Gesù, mentre in altri si dovrà piuttosto leggere l'esito di discussioni interne alle prime comunità gesuane<sup>40</sup>.

Se consideriamo dunque le modalità con le quali viene presentata l'attività miracolosa e taumaturgica di Gesù, possiamo immediatamente constatare come ad essa venga attribuita una valenza dichiaratamente apologetica<sup>41</sup>. Dei miracoli di Gesù si dice infatti che essi ne manifestano l'autorità, danno inizio al regno di Dio sulla terra (essendone al tempo stesso preannuncio e realizzazione)<sup>42</sup>, comprovano quanto profetizzato dalle Scritture in merito al Messia venturo<sup>43</sup>, provocano conversioni e sono dunque funzionali alla missione<sup>44</sup>. Essi, in ultima istanza, assolvono un ruolo di accreditamento di Gesù e della sua opera: «Uomini d'Israele, ascoltate queste parole: Gesù di Nazaret

<sup>40</sup> Ovviamente per coloro che avrebbero poi letto questi scritti come *Novum Testamentum* tale distinzione non esisteva. La bibliografia sull'argomento è pressoché sterminata, ci limitiamo quindi a rimandare alla sintesi proposta da E. Norelli in C. Moreschini – E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I: *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp. 27-174. Ed ugualmente ad una sintesi rinviando per i cosiddetti apocrifi: C. Gianotto, *I Vangeli apocrifi*, Bologna, il Mulino, 2009.

<sup>41</sup> Anche la bibliografia sul miracolo nel Nuovo Testamento è sterminata. Una sintesi dei vari indirizzi critici emersi nel corso del tempo può leggersi in G. Theissen – A. Merz, *Il Gesù storico. Un Manuale*, Brescia, Queriniana, 1999, pp. 349-389. Per una rapida analisi sulla presenza e significato del miracolo nei distinti vangeli cfr. P. Lamarche, *I miracoli di Gesù secondo Marco*, in *I miracoli di Gesù*, pp. 174-183; S. Légasse, *I miracoli di Gesù secondo Matteo*, *ibidem*, pp. 185-200; X. Léon-Dufour, *I miracoli di Gesù nel vangelo di Giovanni*, *ibidem*, pp. 219-231. Indicazioni più specifiche sul tema della conflittualità possono invece leggersi in: Fridrichsen, *The Problem of Miracle*; Remus, *Pagan-Christian Conflict over Miracle*.

<sup>42</sup> Cfr. Lc 11,20.

<sup>43</sup> Si vedano per sempio Mt 9,6; 11,2-3; 12,22-23; Lc 7,18-23; 11,16; Gv 5,36-37.39; 6,14.

<sup>44</sup> Cfr. Mt 4,23-25; Gv 2,23; 10,37-38; 20,30s. Oppure questo è il risultato atteso, ma non tutti rispondono, provocando così la propria rovina: cfr. Mt 11,20-23; Lc 10,13.

– uomo accreditato da Dio presso di voi per mezzo di miracoli, prodigi e segni, che Dio stesso operò fra di voi per opera sua, come voi ben sapete»<sup>45</sup>.

Ciononostante il ‘segno’ costituito da guarigioni, prodigi naturali ed esorcismi appare immediatamente ambiguo, e rischia di essere frainteso. Gesù, infatti, è accusato di operare i suoi miracoli grazie all’aiuto dei demoni<sup>46</sup> e d’essere un impostore<sup>47</sup>.

Per ovviare a questo imbarazzante stato di cose, il Nuovo Testamento pone in atto una serie di strategie volte a dimostrare che Gesù non merita nessuna delle accuse imputategli. Di lui vien dunque detto che non ha alcun commercio con i demoni, anzi li scaccia, perché ha potere su di loro ed è venuto per abbattele l’azione<sup>48</sup>. Si lascia intendere, inoltre, che agisce sempre dietro un invito, esplicito o implicito<sup>49</sup>, e mai in vista d’una mercede, né appare mosso da vanagloria, preferendo piuttosto imporre il silenzio<sup>50</sup>. Ciò che appare assolutamente fondamentale ai fini dell’ottenimento del miracolo è semmai la fede del richiedente<sup>51</sup>. Questa, anzi, si pone quale *conditio sine qua non* per il compimento del miracolo, come verrà sottolineato esplicitamente in più circostanze<sup>52</sup> e come risulta dimostrato *e contrario* dall’episodio di Nazareth, la città natale di Gesù, in cui egli non avrebbe potuto operare miracoli, tranne poche guarigioni, a causa dell’incredulità dei suoi antichi concittadini<sup>53</sup>.

<sup>45</sup> Cfr. At 2,22. Nello stesso senso anche At 10,37-38.

<sup>46</sup> Cfr. in part. Mc 3,22; 9,34; Mt 12,14-22; Lc 11,15; Gv 8,48.

<sup>47</sup> Cfr. Mt 27,63; Gv 7,10. Cfr. inoltre sul tema M. Smith, *Jesus the Magician*, San Francisco, Harper and Row, 1978; H. C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

<sup>48</sup> Cfr. Mt 12,25-32; Lc 11,15-22.

<sup>49</sup> Tutti i miracoli di Mc 8-9, per esempio, sono operati dietro una richiesta. Non di rado in questi racconti si fa anche esplicito riferimento alla compassione di Gesù verso i richiedenti (cfr. Mc 1,41; 6,34; 8,2), un elemento prima forse trascurato dagli studiosi (che con Bultmann e Dibelius ponevano piuttosto l’accento sul fatto che il miracolo rivestisse principalmente la funzione di rivelare il potere di Gesù), ma ora richiamato in piena luce da W. J. Cotter (*The Christ of the Miracle Stories: Portrait through Encounter*, Peabody, MA, Baker Academic, 2010), la quale esamina i racconti di miracoli anche come storie capaci di restituire il carattere e la personalità del loro protagonista.

<sup>50</sup> Cfr. Mc 1,34. 44; 3,12; 5,43; 7,36; Mt 8,4; 9,30.

<sup>51</sup> Cfr. Mc 11,23; Lc 17,19; Mt 8,10.13; 9,1. 20-22. 27-30; Gv 4,47. 50; 11,25.

<sup>52</sup> Cfr. Mc 9,17-18. 22; 11,23; Mt 9,29; 15,28; 17,18-20; 21,21-22.

<sup>53</sup> Cfr. Mc 6,1-6. Ovviamente, il richiamo alla fede diverrà ancora più vincolante nel momento in cui l’attività taumaturgica sarà trasferita ai discepoli, divenendo ormai essenziale all’ottenimento del miracolo, non solo l’atteggiamento del destinatario, ma anche quello degli operatori. Si veda in tal senso Mt 17,14-21, dove saranno, i discepoli a sperimentare il fallimento, incapaci di guarire un ragazzo epilettico a causa della loro scarsità di fede.

### 3.2. *I miracoli dei discepoli nelle più antiche fonti cristiane.*

Le stesse polemiche con le quali viene accolta l'attività taumaturgica di Gesù turberanno anche la vita delle prime comunità e dei loro leaders. Paolo, ad esempio, pur dichiarando, ma quasi *en passant*, che il suo apostolato era stato legittimato da *semeia, terata, dynameis*<sup>54</sup>, di fatto, come si accennava sopra, colloca i taumaturghi solo al quarto posto nell'elencazione dei carismi, facendoli precedere da apostoli, profeti e dottori<sup>55</sup>; mentre altrove si opporrà fermamente sia agli ebrei che chiedevano segni, sia ai greci che cercavano la Sapienza, proponendo ad entrambi l'unico «*Khriston Theou dynamin kai Theou sophian* – Cristo potenza di Dio e sapienza di Dio»<sup>56</sup>.

L'autore del vangelo secondo Luca lascia poi trapelare un senso di diffidenza nei confronti dell'ingenua euforia da cui si lasciano avvincere i discepoli nel momento in cui si scoprono essi stessi operatori di miracoli:

I settantadue tornarono pieni di gioia dicendo: «Signore, anche i demoni si sottomettono a noi nel tuo nome». Egli disse: «Io vedo satana cadere dal cielo come la folgore. Ecco, io vi ho dato il potere di camminare sopra i serpenti e gli scorpioni e sopra ogni potenza del nemico; nulla vi potrà danneggiare. Non rallegratevi però perché i demoni si sottomettono a voi; rallegratevi piuttosto che i vostri nomi sono scritti nei cieli»<sup>57</sup>.

Diffidenza che emerge con più netta evidenza quando, negli *Atti degli Apostoli*, lo stesso autore ricorderà la vicenda oltremodo significativa di Simone il Mago<sup>58</sup>. Narra, infatti, che costui, originario della Samaria e rinomato per le sue arti magiche, essendo rimasto affascinato dalle opere compiute dagli Apostoli, avrebbe offerto loro del denaro per potersi avvalere degli stessi poteri. Pietro però, scandalizzato dalla sua blasfemia, lo avrebbe allontanato con rudi parole:

Il tuo denaro vada con te in perdizione, perché hai osato pensare di acquistare con denaro il dono di Dio. Non v'è parte né sorte alcuna per te in questa cosa, perché il tuo cuore non è retto davanti a Dio. Pentiti dunque di questa tua iniquità<sup>59</sup>.

<sup>54</sup> 2Cor 12,12. Paolo appare in generale ben familiarizzato con l'idea che i miracoli accompagnassero il compito missionario e che egli stesso ne avesse compiuti alcuni (cfr. 1Tess 1,5; Rm 15,19; 2Cor 12,12), testimoniando così la diffusione della pratica fra i più antichi evangelizzatori: cfr. Fridrichsen, *The Problem of Miracle*, pp. 56-57).

<sup>55</sup> Cfr. 1Cor 12,7-11. 28-29.

<sup>56</sup> Cfr. 1Cor 1,22-24. Per le citazioni *ad litteram* dall'originale greco, utilizzo l'edizione Nestle-Aland del 1996 (qui p. 442). Dalla stessa edizione traiamo anche le traduzioni italiane.

<sup>57</sup> Lc 10,17-20.

<sup>58</sup> Cfr. At 8,9-24.

<sup>59</sup> At 8,20-22.

Paolo, soprattutto, avverte la carica destabilizzante d'un eccessivo entusiasmo per i miracoli. Egli teme che possa trasformarsi in una pericolosa deriva, una distrazione esiziale dall'unico vero obiettivo, cioè l'annuncio del Cristo morto e risorto per la salvezza degli uomini<sup>60</sup>. Per questo oppone all'effervescenza carismatica del suo gregge il correttivo della carità:

Se anche parlassi le lingue degli uomini e degli angeli, ma non avessi la carità, sono come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna. E se avessi il dono della profezia e conoscessi tutti i misteri e tutta la scienza, e possedessi la pienezza della fede così da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, non sono nulla (...) <sup>61</sup>.

Negli scritti neotestamentari si delineano dunque due tendenze ben individuabili: una che riconosce pienamente al miracolo visibile il suo ruolo messianico, e l'altra che ne riduce l'importanza rispetto ai comportamenti morali e alla grazia spirituale<sup>62</sup>. Tali tendenze potrebbero rispecchiare le diverse reazioni dei primi gruppi di credenti in Gesù di fronte agli eventi, esaltanti e pericolosi, di cui erano stati testimoni, ma non è escluso che riflettano una dicotomia presente nell'insegnamento di Gesù stesso. In ogni caso, è certo che i sinottici richiamano unanimemente il dubbio e l'incredulità dei contemporanei, gli scritti epistolari parlano poco o nulla del miracolo, mentre il quarto vangelo, significativamente, sembra già concepire almeno alcuni miracoli come allegorie funzionali all'illustrazione delle parole del Maestro<sup>63</sup>.

### 3.3. *Il miracolo nella vita delle chiese.*

Permane nella successiva vita delle chiese cristiane la stessa situazione di imbarazzo e diffidenza nei confronti del miracolo che si è potuta cogliere nel gruppo di scritti poi confluiti nel canone neotestamentario. Anzi, se possibile si accentua, anche perché nel II secolo Gesù e gli Apostoli verranno visti, almeno in certi contesti, soprattutto come taumaturghi e operatori di miracoli. La testimonianza più diretta possiamo individuarla nei *Vangeli* e *Atti degli apostoli* apocrifi<sup>64</sup>, opere che cominciano ora ad essere prodotte e circolare ben al di fuori del ristretto ambito geografico originale. Questi testi presentano in genere un forte interesse per il meraviglioso, come dimostra-

<sup>60</sup> Cfr. 1Cor 15,14.

<sup>61</sup> 1Cor 13,1-2.

<sup>62</sup> Cfr. Fridrichsen, *The Problem of Miracle*, pp. 94-97.

<sup>63</sup> Significativo in tal senso l'episodio del cieco nato narrato in Gv 9. Cfr. Van Uytenghe, *La controversie biblique et patristique autour du miracle*, p. 209.

<sup>64</sup> Cfr. A. Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica. Testi, contesti, pubblico*, Brescia, Morcelliana, 2010, p. 55.

no con tutta evidenza, relativamente alla forma ‘vangelo’, il *Protoevangelo di Giacomo* o il *Vangelo dell’Infanzia del Signore Gesù*, e, per quanto riguarda il genere delle *Praxeis*, gli *Atti* di Paolo, di Pietro, di Giovanni e Andrea<sup>65</sup>.

Una testimonianza indiretta di tale stato di cose può cogliersi nelle critiche rivolte da parte pagana all’attività taumaturgica di Cristo e dei discepoli. Tali critiche non sono più appannaggio esclusivo di strati popolari aprioristicamente ostili, ma cominciano a trovar spazio in opere di elevato impegno intellettuale, redatte da autori che si sforzano di acquisire una conoscenza meno superficiale del cristianesimo. Non di rado viene ora contrapposto a Gesù Apollonio di Tiana, altra grande figura di taumaturgo e operatore di miracoli, vissuto nel I secolo d.C., ma reso celebre dalla biografia composta da Filostrato nella prima metà del III secolo<sup>66</sup>.

È soprattutto grazie a questi scritti polemici, fra i quali devono senz’altro ricordarsi le opere di Celso, Ierocle e Porfirio, ed alle risposte loro date da autori cristiani, come Origene ed Eusebio<sup>67</sup>, che veniamo a conoscere quali fossero le principali accuse rivolte a Gesù in quel tempo da ebrei e pagani. I secondi, infatti, recuperarono quanto già apparteneva alla polemica intra-

<sup>65</sup> Sui problemi di discernimento che si pongono anche in questi casi cfr. G. Poupon, *L'accusation de magie dans les Actes apocryphes*, in *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Genève, Labor et Fides, 1981, pp. 71-94. I testi possono leggersi in traduzione italiana nella raccolta: *Apocrifi del Nuovo Testamento, I: Vangeli*, a cura di L. Moraldi, Casale Monferrato, Piemme, 2003<sup>4</sup>; *Apocrifi del Nuovo Testamento, II: Atti degli Apostoli*, a cura di L. Moraldi, Casale Monferrato, Piemme, 2000<sup>2</sup>.

<sup>66</sup> Per una notizia sulla figura di Apollonio di Tiana e l’utilizzo che se ne fece nel contesto che ci interessa cfr. Monaci Castagno, *L’agiografia cristiana antica*, pp. 98-102. Più in generale su questa ancor oggi misteriosa figura cfr. *Apollonius of Tyana, Letters of Apollonius, Ancient Testimonia, Eusebius’s Reply to Hierocles / Philostratus*, edited by C. P. Jones, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press, 2006.

<sup>67</sup> Celso, filosofo platonico di origine egiziana, scrisse verso il 178 l’*Alethes logos (Discorso vero)*, prima ampia ed articolata opera di polemica anticristiana. Perduto l’originale, possiamo ricostruirlo grazie alla confutazione, passo per passo, che ne fece Origene nel *Contra Celsum*. Oltre un secolo più tardi, probabilmente verso il 312, Sossiano Ierocle, governatore della Bitinia, scrisse il *Philalethes (Amico della verità)*, nel quale oltre a riproporre le tradizionali accuse contro i cristiani, negava la divinità di Cristo operando un confronto fra i suoi miracoli e quelli compiuti da Apollonio di Tiana. Anche in questo caso l’opera è perduta, possiamo ricostruirne il contenuto grazie a Lact. *Div. Inst.* V ed alla risposta che diede Eusebio nel *Contra Hieroclem*. Ancora entro la fine del III secolo dovrebbe essere stato scritto il *Contro i cristiani* di Porfirio, perduto e parzialmente ricostruibile attraverso citazioni posteriori. Per una panoramica sulle due opere di Origene ed Eusebio rimandiamo alle *Introduzioni* delle rispettive edizioni: Origene, *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, presentazione di C. Moreschini, Brescia, Morcelliana, 2000; Eusèbe de Césarée, *Contre Hiérocès*, introduction, traduction et notes par M. Forat, texte grec établi par É. des Places, Paris, Éd. du Cerf, 1986 (Sources Chrétiennes, 333).



giudaica e rincararono la dose, aggiungendo un ulteriore elenco di imputazioni dal carattere fortemente denigratorio.

Due passi del *Contra Celsum* di Origene riportano in sintesi entrambi gli impianti accusatori:

*CCels* I, 28: «costui (scil. Gesù) a causa della sua povertà lavorò a compenso in Egitto, e dopo aver acquistato là per esperienza certi poteri di cui si gloriano gli egiziani, ritornò pieno di orgoglio per questi poteri e grazie ad essi si proclamò dio»<sup>68</sup>.

*CCels* I, 68: «quanto è stato riportato sulle guarigioni, sulle resurrezioni, sui pochi pani che hanno nutrito molti, di cui sono rimasti molti avanzi, o quant'altro» egli (scil. Celso) pensa «che i discepoli hanno raccontato spacciando frottole» ed aggiunge «Ma crediamo pure che queste cose siano state compiute da te». E immediatamente le identifica «con le opere dei ciarlatani che promettono cose ancora più straordinarie» e «con quelle compiute da coloro che sono stati istruiti dagli egiziani, che in mezzo alle piazze vendono per pochi spiccioli le loro venerabili scienze, scacciano i demoni dagli uomini, soffiano via le malattie, evocano le anime degli eroi, mostrano pranzi sontuosi, mense, manicaretti e vivande che non ci sono, e muovono, come se fossero vive, cose che non lo sono, ma appaiono tali alla fantasia». E poi dice «Forse poiché quelli compiono queste azioni, noi dobbiamo ritenerli figli di Dio? O bisogna dire che queste sono azioni proprie di uomini malvagi e posseduti da demoni malvagi?»<sup>69</sup>.

Nei confronti di tali accuse, l'elemento apologetico per eccellenza sarebbe stato individuato nella corrispondenza fra l'attività di Gesù e quanto profetizzato dalle Scritture<sup>70</sup>. Si trattava, tuttavia, di un argomento più facilmente spendibile nel dibattito col giudaismo, ma assai meno significativo nel confronto con i gentili. I polemisti cristiani si sforzarono quindi di accumulare tutta una serie di criteri di discernimento che potessero incontrare l'interesse ed il consenso di questi ultimi.

In primo luogo essi sottolinearono che Gesù (ma non diversamente i suoi seguaci) operava senza l'ausilio di alcun dispositivo che potesse favorire l'azione taumaturgica, quali erbe, impiastri, medicinali, manipolazioni ecc., né mai aveva utilizzato formule magiche. La sua azione, al contrario, veniva presentata come diretta, accompagnata da un linguaggio semplice

<sup>68</sup> Traggio la traduzione italiana da Origene, *Contro Celso*, p. 116.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 154-155.

<sup>70</sup> Cfr. in part. Giust., *1Apol.* 30; Iren., *Adv. haer.* II,31,2 (= Eus HE V,7,1-6); Tert., *Adv. Marc.* III,3; Lact., *Div. Inst.* V,3; Orig., *CCels* I, 34,37. 49-57; II, 28-29; VII, 2-4. Per quanto riguarda Eusebio, va segnalato che egli avrebbe composto un'opera specificamente dedicata all'argomento, *Sulle profezie realizzate in Cristo*, e ancora vi si sarebbe soffermato in *Dem. ev.* III-X.

e immediato. In tal senso non si stancarono di ripetere che egli impiegava esclusivamente la voce ed il comando, tutt'al più aggiungendovi una schietta e limpida invocazione al Padre<sup>71</sup>. Era solo in suo nome che operava, e non certo facendo ricorso ai demoni, i quali semmai venivano da lui scacciati e sconfitti<sup>72</sup>. Infine, ed era notazione di particolare rilievo per i tempi, le guarigioni operate da Gesù erano di carattere stabile, né mai si era registrata alcuna regressione<sup>73</sup>. A ciò si aggiungeva, come si è già visto sopra, il suo assoluto disinteresse, comportandosi egli come un benefattore, desideroso solo della salvezza degli uomini<sup>74</sup>. Suo intento fondamentale rimaneva, infatti, indurre ed ottenere il cambiamento morale del miracolato e, pertanto, la sua azione si poneva essenzialmente sul piano spirituale, non su quello fisico<sup>75</sup>.

Accuse simili rispetto a quelle rivolte a Cristo coinvolgevano anche gli Apostoli. Nel loro caso il discernimento si faceva però più complesso, poiché meno facile appariva invocare, per loro, l'adempimento delle profezie veterotestamentarie.

Qualche tentativo di risposta fantasioso fu offerto dalla letteratura apocrifia. Può essere interessante leggerne almeno un passo per rendersi conto di quanto il tema del discernimento risultasse avvertito a tutti i livelli:

*Acta Petri* (ms di Vercelli) 31-32 «Simone mago promise alla folla che avrebbe convinto Pietro che la sua fede non era fondata sul Dio vero, ma su di un Dio falso. Egli compiva molte stregonerie, ma i discepoli già rafforzati si burlavano di lui. Nei triclinii infatti faceva comparire degli spiriti che non erano reali, ma soltanto apparenti. Che dire di più? Rendeva la salute agli zoppi e ai ciechi, ma per breve tempo; ed una volta fece vedere molti morti che erano diventati vivi e si muovevano (...). Ma Pietro lo seguiva e lo confutava davanti agli spettatori. Siccome non faceva una bella figura, era deriso dal popolo di Roma e suscitava la diffidenza non realizzando quanto prometteva, egli disse loro: «romani, sembra che voi attribuiate a Pietro una superiorità su di me, quasi che sia potente, e gli prestate maggiore attenzione. Voi vi ingannate. Domani vi abbandonerò, uomini atei ed empì e volerò verso Dio del quale sono la forza (...)». Il giorno dopo, una grande folla si riunì alla via sacra per vederlo volare; ed anche Pietro, al quale era apparsa una visione, andò in quel luogo per confutarlo. [*Simone sale allora in un luogo elevato e, guardando Pietro, lo sfida: se il suo Dio ne ha la potenza dimostri di essere il vero Dio. Si alza dunque in volo, ma Pietro immediatamente implora il Signore con le seguenti parole*] «se tu

<sup>71</sup> Così ad esempio Arnob., *Adv Nat.* I, 43,44. 48. 50; Lact., *Div. Inst.* IV,15,9.

<sup>72</sup> Cfr. Orig., *CCels* I,60.

<sup>73</sup> Cfr. la testimonianza di Quadrato, riportata da Eus., *HE* IV,3,2; Iren., *Adv. haer.* II,31,2. 32,4.

<sup>74</sup> Cfr. Iren., *Adv. haer.* II,31,1-2; Arnob., *Adv Nat* I,43ss.; Orig., *CCels* I,38. 68; II,44.

<sup>75</sup> In generale per questa polemica condotta dagli autori cristiani cfr. Fridrichsen, *The Problem of Miracle*, soprattutto il cap. *The miracles of Jesus in the ancient church*, pp. 87-95.

permetterai che quest'uomo porti a compimento quanto ha iniziato, tutti coloro che hanno creduto in te ne resteranno scandalizzati e più non si crederà ai segni e prodigi che tu, per mezzo mio, hai loro concesso. Manda presto Signore la tua grazia: quest'uomo cada dall'aria e, pur senza morire, resti indebolito e annichilito spezzandosi una gamba in tre punti». [Il voto di Pietro viene adempiuto: Simone cade, si spezza una gamba, e viene abbandonato dalla folla. Sarà poi portato a Terracina presso un certo Castore, che era stato bandito da Roma sotto accusa di magia, dove gli sarebbe stato amputato l'arto ed, infine, avrebbe trovato la morte]<sup>76</sup>.

Il breve resoconto qui trascritto pone chiaramente in campo lo scontro di due poteri rivali, che si contendono il consenso (e la conversione) delle folle. L'unico criterio di discernimento presentato dal testo sembrerebbe rimandare, in definitiva, ad un'ordalia *ante litteram*, che si conclude tragicamente per l'uomo sconfessato da Dio. Una soluzione di tal genere, se poteva soddisfare il gusto di un pubblico popolare, difficilmente avrebbe incontrato successo presso gli strati più acculturati e pensosi. Occorreva quindi rivolgersi altrove.

Gli autori più antichi, che probabilmente tenevano presente la lezione evangelica sui falsi profeti riconoscibili dai loro frutti<sup>77</sup>, si sforzarono di proporre dei criteri più limpidi e pragmatici. Già alcuni scritti risalenti alla primissima letteratura cristiana avevano tentato una strada che sembrava offrire spunti interessanti. Particolarmente significativi in tal senso risultano la *Didachè*, scritta probabilmente ancora nell'ultimo scorcio del I secolo, e il *Pastore di Erma*, riconducibile alla metà del II secolo.

Lo scritto più arcaico si limita a dare semplici indicazioni di buon senso che consentono, se non proprio di riconoscere chi fosse animato da un autentico spirito profetico, almeno di evitare ciarlatani e profittatori di vario genere:

Ogni apostolo che viene da voi sia accolto come il Signore; ma non rimarrà se non un giorno; se sarà necessario anche un altro giorno; ma se resta tre giorni è un falso profeta. (...) Non però ognuno che parli in spirito è profeta, ma se si comporta

<sup>76</sup> Di questo apocrifo si sa che ebbe una prima redazione in greco verso la fine del II, quindi una traduzione latina del III/IV sec. conservata nel ms. di Vercelli e ulteriori riedizioni successive. Per una discussione sulla datazione e i diversi problemi posti da questo testo cfr. E. Norelli, *L'episodio del Quo vadis? tra discorso apocrifo e discorso agiografico*, «Sanctorum. Rivista dell'Associazione per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia», 4 (2007), pp. 15-45. Per la traduzione Italiana: *Apocrifi del Nuovo Testamento*, II: *Atti degli Apostoli*, pp. 94-96.

<sup>77</sup> Cfr. Mt 7,15-20: «Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere».

secondo il modo di vita del Signore. In effetti falso profeta e profeta si riconoscono dal loro modo di vita<sup>78</sup>.

Molto più articolate invece le indicazioni offerte nell'XI precetto del *Pastore di Erma*:

(...) quello che è seduto sulla cattedra è un falso profeta che rovina la mente dei servi di Dio: rovina cioè la mente dei dissociati, non dei fedeli. I dissociati vanno da lui come da un mago e gli chiedono cosa accadrà loro. Il falso profeta (...) risponde secondo le domande e le passioni della loro iniquità e soddisfa le loro anime come essi vogliono. Essendo egli vano, cose vane dice ai vani. (...) Dice anche cose vere. Il diavolo, infatti, lo riempie del suo spirito con lo scopo di piegare qualche giusto. Quanti dunque sono forti nella fede del Signore, poiché sono rivestiti di verità, non aderiscono agli spiriti malvagi, ma se ne allontanano. Quanti invece, sono incerti e si convertono spesso, si recano dagli indovini come i pagani ed acquistano un peccato maggiore divenendo idolatri. (...) Chi interroga un falso profeta su questa faccenda, è un idolatra, uno privo di verità, un insulso. Infatti ogni spirito dato da Dio non si fa interrogare, ma avendo la forza divina, da sé dice ogni cosa, poiché è dall'alto, dalla potenza dello spirito di Dio. Invece, lo spirito che si fa interrogare e si pronunzia secondo le passioni degli uomini è terreno, leggero e non ha forza. Addirittura non parla se non è interrogato. (...) Ascolta come (...) valuterai il profeta e il falso profeta. Dalla vita distingui l'uomo che ha lo spirito di Dio. Prima chi ha dall'alto lo Spirito di Dio è calmo, sereno, umile, lontano da ogni malvagità e desiderio vano di questo secolo. (...) Quando l'uomo che ha lo Spirito di Dio entra in una riunione di uomini giusti, che hanno la fede dello Spirito di Dio e c'è la preghiera della riunione di quegli uomini a Dio, allora l'angelo dello Spirito profetico, che dimora in lui, riempie l'uomo, e quell'uomo, pieno dello Spirito Santo, parla alla moltitudine come il Signore vuole. (...) Ascolta ora, mi dice, intorno allo spirito terreno e vano che non ha forza ed è insulso. Prima l'uomo che crede si esalta e vuole avere il primo posto e subito si presenta sfacciato, impudente e loquace. Vive fra molte mollezze e molti altri piaceri e accetta le remunerazioni per la sua preghiera. Se non la riceve non profetizza. Potrebbe uno spirito divino ricevere la ricompensa e profetare? Non è possibile che un profeta di Dio faccia questo. Lo spirito di siffatti profeti è terreno. Poi non si accosta per nulla all'assemblea di uomini giusti, ma li evita. Si unisce agli incerti e ai vani e profetizza loro in un angolo. Li inganna parlando loro a vuoto di ogni cosa, secondo le loro passioni (...) Quando giunge in un'assemblea piena di giusti che hanno lo spirito divino e da loro si fa la preghiera, quell'uomo viene reso vano e lo spirito terreno, per timore fugge da lui. Diventa muto quell'uomo ed è completamente disorientato,

<sup>78</sup> *Didaché* XI,4. 8. Per testo originale e traduzione: *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, a cura di E. Prinziavalli – M. Simonetti, I, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 2010, p. 69. Rimandiamo all'*Introduzione* di Simonetti per una collocazione storica e cronologica dell'opera (cfr. pp. 5-44).

da non poter più parlare. (...) Ecco la vita di entrambi i profeti. Giudicalo dalle opere e dalla vita l'uomo che dice di essere portatore dello spirito<sup>79</sup>.

Emerge dai testi una sorta di prontuario, grazie al quale i fedeli avrebbero potuto smascherare i falsi profeti e conseguentemente, per quella concezione dei carismi cui si accennava, tutti gli impostori che avessero tentato di carpirne la buona fede<sup>80</sup>.

## PROFETA

lontano da ogni malvagità e desiderio  
vano di questo secolo

è calmo, sereno, umile

l'angelo dello Spirito di Dio lo invasa  
frequenta le riunioni dei giusti

parla alla moltitudine

non accetta remunerazione

## LO SPIRITO CHE LO ANIMA:

è dato da Dio

possiede la forza divina

non si lascia interrogare

## FALSO PROFETA

è vano, dice cose vane, si esalta, vuole  
il primo posto, sfacciato, impudente

loquace, può dire cose vere, se il  
diavolo lo invasa per traviare qualche  
giusto

vive fra mollezze e piaceri

accetta remunerazioni e senza remunera-  
zione non profetizza

rifugge l'assemblea di uomini giusti

predilige gli incerti e i vani

profetizza in un angolo

inganna parlando a vuoto di ogni cosa,  
seguendo i desideri del pubblico

## LO SPIRITO CHE LO ANIMA:

è uno spirito terreno

si lascia interrogare

si pronunzia secondo le passioni degli  
uomini

è terreno, leggero, senza forza

fugge le riunioni dei giusti e presso di  
loro diviene muto

<sup>79</sup> *Pastore di Erma*, prec. XI, 43, 1-16, per la traduzione cfr. *I Padri apostolici*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Quacquarelli, Roma 1998, pp. 283-285.

<sup>80</sup> Testimonia la concretezza d'un simile rischio la curiosa vicenda di Peregrino Proteo, filosofo cinico per un periodo avvicinato al cristianesimo ed ai suoi ingenui e generosi fedeli, narrata da Luciano di Samosata in un'operetta satirica (e sarcasticamente anticristiana) composta nel 169-170: *De morte Peregrini*, 11-13.

## PUBBLICO

forti nella fede  
 rivestiti di verità  
 non aderiscono agli spiriti malvagi, se ne  
 allontanano  
 hanno fede nello spirito di Dio

## RIUNIONI

fra giusti  
 è presente lo spirito di Dio  
 c'è la preghiera  
 sono pubbliche

## PUBBLICO

vani, non fedeli, incerti, incostanti  
 vanno da lui come da un mago  
 sono desiderosi di conoscere il futuro  
 idolatri, privi di verità, insulsi

## RIUNIONI

in un angolo

## ENTRAMBI SI RICONOSCONO PER LA CONDOTTA DI VITA

Benché la risposta del *Pastore di Erma* fornisca una griglia di lettura sufficientemente articolata, essa ripeteva in definitiva il solito adagio: solo lo stile di vita consente di distinguere il vero profeta dal falso, rimanendo la fede l'elemento fondamentale tanto per il carismatico che per il suo pubblico.

Questa sostanzialmente la tradizione in cui si sarebbero inseriti anche quei polemisti cristiani che avrebbero accettato di controbattere le accuse avanzate da critici severi e preparati, come Celso e Ierocle. Sia Origene, rispondendo al primo<sup>81</sup>, che Eusebio<sup>82</sup>, rispondendo al secondo, torneranno infatti ad insistere sulla caratura etica dell'operatore di miracoli, sul suo agire disinteressato, volto alla salvezza dell'individuo, e sul valore morale dei *signa*, proponendo una lettura progressivamente spiritualizzata dei fenomeni<sup>83</sup>. Appare tuttavia evidente che, nonostante l'alto livello intellettuale dei

<sup>81</sup> Sui testi cfr. *supra*, nota 67. Sul miracolo in Origene, cfr. A. Monaci Castagno, *Miracolo*, in NDPAC, vol. II, Genova-Milano, Marietti, 2007, cc. 3297-3302; F. Masetto, *I miracoli evangelici nel dibattito fra Celso e Origene*, Roma, Las, 1986; Id., *Miracolo*, in *Origene. Dizionario. La cultura, il pensiero, le opere*, a cura di A. Monaci Castagno, Roma, Città Nuova, 2000, pp. 283-286.

<sup>82</sup> Sui testi cfr. *supra*, nota 67. Sul miracolo in Eusebio, cfr. F. Trisoglio, *L'intervento divino nelle vicende*, pp. 1076-1103; Monaci Castagno, *L'agiografia cristiana antica*, pp. 109-113.

<sup>83</sup> Cfr. Orig., *CCels* I,38. 46. 68; II,22.25. 42.44; *CommGv* I,33,166. Per quanto riguarda Eusebio, sebbene parta proprio dal parallelo proposto da Ierocle fra Apollonio e Gesù (*C. Hier.* 1), di fatto proclama di non voler riprendere gli argomenti (cui mostra di aderire pienamente) già trattati nel *CCels.* di Origene e preferisce contestare puntualmente il ritratto

polemisti impegnati nella discussione, non era facile trovare argomenti in grado di chiudere definitivamente la questione.

Forse anche per questo, almeno presso alcuni pensatori cristiani, il disagio nei confronti del miracolo sembrò aumentare, mentre parallelamente si avviava un sempre più deciso processo di spiritualizzazione. Origene, ad esempio, benché ritenesse necessario all'impulso missionario il miracolo dei tempi evangelici<sup>84</sup>, per il presente preferiva piuttosto insistere su di un'esegesi allegorica<sup>85</sup> e considerare vero prodigio la ricaduta etica della conversione<sup>86</sup>. Interpretava, anzi, proprio in rapporto ai 'miracoli spirituali' quegli *erga meizona* (miracoli più grandi) promessi da Cristo a quanti avessero creduto in lui<sup>87</sup>.

In un contesto in cui veniva ormai delineandosi una progressiva e generalizzata contrazione dei carismi, si faceva dunque strada la convinzione che il miracolo dovesse considerarsi non più un fenomeno di attualità, bensì il retaggio di un lontano passato. Tracce di un simile orientamento sarebbero emerse in Vittorino di Petovio († 304), il quale considerava ormai sostituita la taumaturgia dall'esegesi profetica e apocalittica<sup>88</sup>, o nelle *Costituzioni apostoliche* (verso la fine del IV sec.), laddove veniva denunciata la presunzione di carismatici e taumaturghi<sup>89</sup>. Anche Agostino, nella prima fase della sua vita, avrebbe condiviso il medesimo atteggiamento<sup>90</sup>, ma presto sarebbe stato indotto dalle circostanze a mutare radicalmente opinione.

di Apollonio di Tiana delineato da Ierocle, Filostorgio e altre fonti. A partire dalle critiche che egli muove ad Apollonio è possibile tuttavia ricostruire *e contrario* la sua opinione su Gesù: non mago, non mercenario, autenticamente preveggenete, interessato solo alla salvezza degli uomini.

<sup>84</sup> Cfr. Orig., *CCels* I,46; II,29.43.46; *CommGv* II,34,204.

<sup>85</sup> Cfr. Orig., *CommGv* I,33,166.

<sup>86</sup> Cfr. Orig., *CCels* II,48; *CommGv* I,33,166.

<sup>87</sup> Cfr. Orig., *CCels* II,8. 48, che ha come metatesto Gv 14,12.

<sup>88</sup> Cfr. Vict. Pet., *Comm. in Ap.* 10,2.

<sup>89</sup> Cfr. *Const. Ap.* VIII.

<sup>90</sup> Cfr. Aug., *De vera Rel.* 25,47; *De util. cred.* 16,34; *Serm.* 88,2,2; 3,3. Addirittura in *Trin.* I,3,9,19 avrebbe considerato i miracoli una concessione alla debolezza degli uomini, sicché i cristiani non avrebbero dovuto cercarli, cfr. J. De Vooght, *Notion philosophique du miracle chez saint Augustin dans le de Trinitate et le De Genesi ad Litteram*, «Recherches de Théologie ancienne et Médiévale», 10 (1938), pp. 317-343: 342. Ancora in generale sulla concezione del miracolo in Agostino, cfr. J. de Vooght, *Le miracle dans la vie de saint Augustin*, «Recherches de Théologie ancienne et Médiévale», 11 (1939), pp. 5-16; Id., *La théologie du miracle selon saint Augustin, ibidem*, pp. 197-222; G. Bardy, *Le miracle dans la théologie agustinienne*, *Baug*, 37 (1960), pp. 795-798; F. J. Thonnard, *Le miracle contemporains dans l'apologétique de Saint Augustin, ibidem*, pp. 825-831.

Dopo l'arrivo in Africa delle reliquie di Stefano (415), i tanti prodigi operati e le ancor più numerose conversioni, si sarebbe lasciato, infatti, conquistare dall'entusiasmo del suo popolo, giungendo sino a farsi attivo promotore della nuova devozione<sup>91</sup>. Una parabola intellettuale, quella del vescovo di Ippona, quanto mai rivelatrice della nuova spiritualità che si stava ormai affermando.

### 3.4. *Il nuovo miracolo: monachesimo e culto dei santi.*

L'approfondita riflessione offerta da Origene, Eusebio e da tanti altri che non ho potuto qui ricordare, veniva dunque superata dall'evolvere delle circostanze. Se, infatti, Eusebio poteva ancora stupirsi che qualcuno dichiarasse la persistenza di un'attività miracolosa in tempi a lui contemporanei<sup>92</sup>, la situazione spirituale e culturale era destinata a mutare. Il terzo e quarto secolo videro infatti crescere un interesse sempre più vivo e appassionato per l'ambito del meraviglioso, tanto in contesto pagano che cristiano<sup>93</sup>.

Per quanto riguarda il cristianesimo, dobbiamo segnalare che tale interesse fu spinto a coagularsi in due stampi particolarissimi, anche in conseguenza del prodursi di una specifica serie di fattori concomitanti. La cristianizzazione intensiva dell'impero, l'insicurezza economica e politica, l'irrigidirsi e istituzionalizzarsi delle chiese, la crisi d'identità che, secondo Markus, avrebbe colpito nella seconda metà del IV sec. i cristiani più seriamente

<sup>91</sup> Agostino avrebbe incluso in *De civitate dei* 22,8,13-23 un lungo elenco di miracoli prodotti dalle reliquie del santo, sarebbe quindi tornato sull'argomento nei *Sermm* 320-324, ed infine avrebbe richiesto ai miracolati la compilazione dei cosiddetti *libelli miracolorum*, una sorta di relazione sulla grazia ottenuta, promuovendo anche una raccolta unitaria di questi testi. Sui mutamenti che l'atteggiamento di Agostino avrebbe incontrato nel corso del tempo, fondamentale l'impostazione a suo tempo data da P. Brown, *Agostino d'Ippona*, Torino, Einaudi, 1971, pp. 423-430; Id., *Il culto dei santi*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 53, 109-110. Per l'aspetto della 'pubblicizzazione', cfr. S. Boesch Gajano, *Verità e pubblicità: racconti di miracoli nel libro XXII del De Civitate Dei*, in *Il De Civitate Dei. L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura E. Cavalcanti, Roma-Freiburg-Wien, Herder, 1996, pp. 367-388. Sulla diffusione del culto di Stefano in Africa, cfr. V. Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 258-259. Sui *libelli miracolorum* cfr. *infra*, nota 120.

<sup>92</sup> Cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V,7, con riferimento a Iren., *Adv. haer.* 2,21,2.

<sup>93</sup> Cfr. Chr. Mohrmann, *Vita di Antonio*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, 1987<sup>4</sup>, p. xxv; H. I. Marrou, *Decadenza romana o tarda antichità. III-V secolo*, Milano, Jaca Book, 1979 (Di fronte e attraverso, 39), pp. 42-52; E. R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, Firenze, La Nuova Italia, 1988; P. Brown, *Il mondo Tardo Antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Torino, Einaudi, 1974, pp. 37-88.



motivati<sup>94</sup>, l'evoluzione dell'escatologia<sup>95</sup>, ed infine, almeno secondo alcuni, il delinearci di una cristologia che allontanava sempre più la figura di Cristo dal comune fedele<sup>96</sup>, tutto questo complesso intrecciarsi di concause favorì l'emergere pressoché contemporaneo di due fenomeni dalla forte caratterizzazione carismatica: il monachesimo e il culto dei santi. I monaci, descritti in continuo conflitto con i demoni e le loro tentazioni, compivano prodigi degni dei tempi neotestamentari<sup>97</sup>; mentre i santi, e più generalmente le loro reliquie, rendevano presente la potenza divina, riproponendo anch'essi l'attività taumaturgica che era stata di Cristo e dei primi discepoli<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> Cfr. R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 19-83.

<sup>95</sup> M. Van Uytenghe, *Platonisme et eschatologie chrétienne: leur symbiose graduelle dans les passions et le panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles (II<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> s.)*. I partie: *Les Actes et Passions sincères*, in *Fructus Centesimus. Mélanges offerts à Gerard J. M. Bartelink*, Steenbrugis, In Abbatia S. Petri, 1989 (Instrumenta patristica, 19), pp. 343-362; Id., *Platonisme et eschatologie chrétienne: leur symbiose graduelle dans les Passions et les panégyriques des martyrs et dans les biographies spirituelles, II<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle, deuxième partie: les Passions tardives*, in *De Tertullian aux Mozarabes. Mélanges offerts à Jaques Fontaine*, I, Paris, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, 1992, pp. 69-95; Id., *L'essor du culte des saints et la question de l'escatologie*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>)*, *Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec le concours de l'Université de Rome «La Sapienza»*. Rome, 27-29 octobre 1988, Rome, École française de Rome, 1991 (Collection de l'École française de Rome, 149), pp. 91-107.

<sup>96</sup> L'ipotesi appare comunque proposta con estrema cautela, cfr. Ch. Pietri, *L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens: du témoin à l'intercesseur*, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental*, pp. 30-32; Id., *Les origines du culte des martyrs après un ouvrage récent*, «Rivista di Archeologia Cristiana», 60 (1984), pp. 317-318; M. Van Uytenghe, *Le culte des saints et l'hagiographie face à l'écriture: les avatars d'une relation ambiguë*, in *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1989 (Settimane di Studi del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 36), p. 195; P. Brown, *Arbiters of Ambiguity: a Role of the Late Antiquity Holy Man*, «Cassiodorus», 2 (1996), p. 140; J. C. Fredouille, *Le héros et le saint*, in *Du Héros païen au saint chrétien, Actes du colloque organisé par le Centre d'Analyse des Rhétorique Religieuses de l'Antiquité (CARRA)*. Strasbourg 1<sup>er</sup> déc. - 2 déc. 1995, publiés sous la direction de G. Freyburger - L. Pernot, Paris, Institut d'études Augustiniennes, 1997 (Collection des Études Augustiniennes. Serie Antiquité, 154), p. 21.

<sup>97</sup> Basti in tal senso ricordare l'alto 'tasso' di meraviglioso presente in biografie monastiche quali la *Vita Antonii* di Atanasio, la *Vita Martini* di Sulpicio Severo, le *Vite* geronimiane di Paolo, Malco e Ilarione, e ancora la *Storia dei monaci d'Egitto* composta da Rufino, la *Historia Lausiaca* di Palladio, la *Storia Filotea* (Storia dei monaci siriani).

<sup>98</sup> Sull'argomento significativa rimane l'impostazione data a suo tempo da Brown nel suo volume *Il culto dei santi*, che andrà però letto introducendo i correttivi proposti dalla critica agiografica successiva. Per una sintesi e un aggiornamento mi permetto di rimandare a E. Zocca, *Santo e santità*, in NDPAC, vol. III, Genova-Milano, Marietti, 2008, cc. 4697-4708.

A questo punto apologisti e pastori furono indotti a rivedere rapidamente le proprie posizioni, onde adeguarle alle nuove esigenze. I criteri di discernimento adottati nei tempi precedenti apparivano ormai inadeguati: se infatti nelle età passate il parametro fondamentale si era risolto nell'individuazione della qualità morale dell'operatore, tale qualità appariva ora sancita a priori. Sia il santo che il monaco, grazie ad una condotta di vita illibata, venivano infatti considerati degli *amici dei*, talmente vicini a quel Cristo di cui si facevano imitatori da dividerne la *dynamis* o, latinamente, la *virtus*. Un termine quest'ultimo che cominciava ad essere utilizzato con sempre maggior frequenza per indicare il miracolo stesso, acquistando così un valore anfibologico: da un lato la caratterizzazione morale dell'operatore, dall'altro quel frutto prodigioso che conseguiva dall'identificazione col modello cristico<sup>99</sup>.

La sanzione preliminare di santità si fece allora talmente forte e avvertita da consentire un allentamento dei criteri un tempo stabiliti, determinando una sorta di anestizzazione della sensibilità religiosa, uno spostamento del confine fra sacro e profano<sup>100</sup> o, più esattamente, fra un sacro lecito ed uno illecito. Il santo, infatti, poteva ormai operare utilizzando dispositivi o tecniche senza che ciò fosse avvertito necessariamente come un atto magico ed il miracolo veniva ottenuto, almeno in taluni casi, mediante l'aspersione con un'acqua precedentemente benedetta dal sant'uomo<sup>101</sup>, una specifica formula da lui recitata o scritta<sup>102</sup>, una reliquia del suo corpo o, addirittura, un brandello di stoffa impregnatosi per contatto del potere che ne promanava<sup>103</sup>. Ormai non ci si faceva scrupolo neppure di adottare antiche tecniche

<sup>99</sup> Per M. De Certeau (*Hagiographie*, in *Encyclopaedia Universalis*, VIII, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1970, pp. 207-209: 209) la specializzazione del termine andrebbe spiegata in rapporto ad una dialettica fra 'virtù' e 'miracoli'. Entrambi si riferirebbero alla potenza e spesso al meraviglioso, ma in modi diversi: le prime come conformità alla norma sociale, i secondi come eccezione.

<sup>100</sup> Markus dedica un fondamentale capitolo (*The End of Ancient Christianity*, pp. 1-17) a questa tematica, illustrando come quel confine sia in sé estremamente mobile e soggetto al mutare dei tempi e delle mentalità.

<sup>101</sup> Cfr. Theodt. Cyr., *Hist. Philot.* 8,14. Si veda per un episodio simile anche Hier., *Vita. Hilarionis* 11,3-13.

<sup>102</sup> Leontius Neapolitanus, *V. Symeonis Sali* 53.

<sup>103</sup> Sull'importanza crescente che assumono le reliquie, intendendosi con ciò sia le spoglie reali del santo che i vari tipi di reliquie *ex contactu* (quali ad esempio i *brandea* qui citati), cfr. H. Leclercq, *Brandea*, in *Dictionnaire d'archeologie et de liturgie*, 2, Paris, Librairie Letouzey et Ane, 1925, cc. 1132-1137; N. Herrmann-Mascard, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975; S. Boesch Gajano, *La santità*, Bari, Laterza, 1999, pp. 21-24; L. Canetti, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Roma, Viella, 2002 (Sacro/Santo, n.s., 6); Ph. George, *Les reliques des saints*,

pagane, come l'incubazione presso il tempio del Dio taumaturgo, ovviamente trasformata in una permanenza notturna presso la tomba del santo<sup>104</sup>, o la pia pratica degli ex-voto, ovviamente risemantizzata<sup>105</sup>. Persino gli amuleti, cristianizzandosi, trovarono nuovo spazio e dignità<sup>106</sup>.

### 3.5. *Il discernimento fra scisma ed eresia.*

Con il culto dei santi (vescovi, monaci o laici che fossero) il confine di campo, un tempo posto saldamente nell'alterità dell'operatore, cominciò a sbiadire. Nel periodo più antico, come si è visto, il discernimento si era articolato intorno al *locus* di produzione del miracolo. Se questo veniva valutato negativamente, negativamente sarebbe stato giudicato anche il prodigio che ne derivava: 'falso' non in quanto fittizio, ma perché menzognero, operato cioè da una entità diabolica il cui unico scopo era l'inganno. Il rapporto *locus/miracolo* era apparso, anzi, talmente vincolante da generare un doppio movimento di autenticazione: non solo la negatività del primo attestava *ipso facto* la negatività del secondo, ma anche la natura menzognera del secondo proiettava una luce sinistra sul primo, determinandone la condanna. Tutto ciò era stato reso possibile dalla percezione che la dislocazione dell'alterità potesse essere chiaramente individuabile, come era avvenuto nel caso del demonico e della magia, univocamente posti dai contemporanei in un 'altrove' religioso, stigmatizzato a priori. Nel momento in cui l'alterità fosse ricaduta all'interno del cristianesimo, le antiche certezze erano però destinate ad infrangersi ed il sistema non poteva non entrare in crisi.

Già nel confronto con il movimento montanista si era dimostrato oltremodo arduo stabilire parametri affidabili per discernere fra la 'nuova' profezia e quella vetero e neotestamentaria<sup>107</sup>. Con la venerazione per martiri, monaci e santi le difficoltà si sarebbero acuite inducendo a percorrere strade mai tentate.

*Publications récentes et perspectives nouvelles (II)*, «Revue Belge de Philologie et d'Histoire», 82 (2004), pp. 1041-1056.

<sup>104</sup> Per un'ampia casistica, cfr. L. Canetti, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, «Rivista di Storia del Cristianesimo», 7, 1 (2010), pp. 149-180.

<sup>105</sup> Per il rapporto fra cristianesimo e culti coevi in relazione al tema considerato cfr. *Cristo e Asclepio. Culti terapeutici e taumaturgici nel mondo mediterraneo antico fra cristiani e pagani*, *Atti del Convegno Internazionale. Accademia di Studi Mediterranei. Agrigento 20-21 novembre 2006*, a cura di E. Dal Covolo – G. Sfameni Graspardo, Roma, LAS, 2008.

<sup>106</sup> Cfr. E. Wipszycka, *Amuleti*, in NDPAC, vol. I, Genova-Milano, Marietti, 2006, cc. 255-257.

<sup>107</sup> Cfr. Eus., *Hist. Eccl.* V, 14-19, in part. 17,2; sul tema cfr. anche B. Czesz, *La "tradizione" profetica nella controversia montanista*, «Augustinianum», 29 (1989), pp. 55-70; G. Visonà, *Il fenomeno profetico del montanismo*, «Ricerche Storico Bibliche», 5 (1993), pp. 149-164.

Molti autori si sforzarono di riprendere, approfondendola, la riflessione sulla spiritualizzazione del miracolo, avviando un processo di crescente ridimensionamento, se non addirittura di svalutazione del 'segno' prodigioso rispetto alle qualità morali del santo, del monaco o, più in generale, del cristiano. Allora si cominciò a ripetere sempre più insistentemente che i *mirabilia* e *prodigia* più autentici erano quelli di ordine etico. Così fece Atanasio nella sua *Vita Antonii*, un testo che pur concedeva amplissimo spazio al meraviglioso<sup>108</sup>. Sulla stessa linea lo seguirono Cassiano, Ilario di Arles e parte del monachesimo gallico<sup>109</sup>, quindi ancora Agostino<sup>110</sup> e, dopo di lui, persino il Gregorio Magno dei *Dialogi*, opera in cui, pur mettendo in scena una serie pressoché infinita di miracoli, il pontefice si impegnava a dimostrare, esempi alla mano, come la *virtus operum* dovesse sempre anteporsi all'*ostensio signorum*<sup>111</sup>.

Tali strategie, per quanto sensate ed in linea con l'evoluzione della storia cristiana, lasciavano però insoddisfatta una domanda non più eludibile: come porsi nei confronti dell'efflorescenza carismatica di scismatici ed eretici?

Per l'Occidente, Agostino individuò allora una risposta limpida e geniale, ma anche gravida di conseguenze. Chiamato a contrastare la propaganda donatista, che trovava in miracoli e visioni un formidabile punto di appoggio, egli contrappose ai suoi avversari l'identico prodursi dei medesimi fenomeni

<sup>108</sup> Cfr. *Vita Antonii* 38. Interessante notare che qui il testo della *VAnt.* riecheggia Lc 10,17-20, i versetti che sopra abbiamo visto presentare un significativo rimprovero di Cristo all'eccessivo entusiasmo carismatico degli Apostoli (cfr. *supra*, p. 14).

<sup>109</sup> Cfr. per es. Cassian., *Collat.* 1,11; 12,12; 15,8; 18,1; *De Inst. Caenob.*, *Praef.* 7-8; Hilar. Arelat., *Vita Honorati* 37,1-2. Diversamente il monachesimo martiniano, anche se da alcuni passi di Sulpicio Severo si può cogliere la presenza di esplicite perplessità (*Dialogi* 2,13,7; 3,15,4). Cfr. Van Uytfanghe, *La controversie biblique*, pp. 212-215.

<sup>110</sup> Cfr. Aug., *Serm.* 88,2,2-3; *De pecc. Mer. et rem.* II, 32, 52. Sull'atteggiamento di Agostino nei confronti dei miracoli cfr. *supra*, note 90-91.

<sup>111</sup> Cfr. Greg. M., *Dialogi* I,2. 12. Sul tema si veda: M. Van Uytfanghe, *Scepticisme doctrinal au seuil du Moyen Age? Les objections du diacre Pierre dans les Dialogues de Grégoire le Grand*, in *Colloque Grégoire le Grand*, Paris, Cerf, 1986 (Colloques internationaux du CNRS), pp. 315-326. Più in generale sull'atteggiamento complessivo di Gregorio Magno nei confronti dei miracoli cfr. P. Boglioni, *Miracle et nature chez Grégoire le Grand*, in *Cahiers d'études médiévales*, 1: *Epopées, légendes et miracles*, Montréal-Paris, Vrin, 1974, pp. 11-102; C. Dagens, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris, Études Augustiniennes, 1977, spec. pp. 228-233; Van Uytfanghe, *La controversie biblique*, pp. 212, 218-219; S. Boesch Gajano, *Gregorio Magno. Alle origini del Medioevo*, Roma, Viella, 2004 (Sacro/Santo, n.s., 8), spec. pp. 187-252; s.v. *Miracoli*, in *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, a cura di G. Cremascoli – A. Degl'Innocenti, Firenze, SISMEL: Edizioni del Galluzzo, 2008 (Archivum Gregorianum, 15), pp. 224-227.

anche all'interno della Chiesa Cattolica, ma per la prima volta introdusse fra le due serie un criterio di discernimento esplicito ed inequivocabile: «quaecumque talia in catholica fiunt, ideo sunt approbanda, quia in catholica fiunt, non ideo ipsa catholica manifestatur, quia haec in ea fiunt»<sup>112</sup>. Per il vescovo di Ippona, non erano dunque i miracoli a testimoniare l'autenticità di una chiesa, ma era piuttosto la vera chiesa ad autenticare quei miracoli che in essa si compivano<sup>113</sup>. Egli perveniva così ad una soluzione chiara e netta, tuttavia, introducendo criteri oggettivi, finiva con l'irrigidire un sistema che sino ad allora si era mantenuto relativamente fluido. La dichiarazione di Agostino saldava, infatti, autenticazione del miracolo e ortodossia, ma soprattutto attribuiva ruolo centrale ad un'appartenenza fisica, reale alla 'vera chiesa'.

L'evoluzione spirituale e pastorale ora delineata rispecchiava indubbiamente lo spirito dei tempi. Le dispute fra le diverse confessioni cristiane si combatterono allora, in ogni parte dell'impero, anche con questi strumenti, sicché non stupisce che nella lotta fra le opposte correnti intracristiane sia stata recuperata persino l'antica e temibile accusa di magia, scagliata come irrevocabile imputazione d'alterità nei confronti di chi proclamasse una diversa versione del credo o della disciplina ecclesiastica. Questa fu la sorte di Atanasio<sup>114</sup>, di Priscilliano<sup>115</sup> e di tanti altri dopo di loro, non di rado gravati da quel terribile sospetto anche in virtù di presunti poteri straordinari<sup>116</sup>.

Certo è che ancora una volta si tornava ad insistere sul *locus* di produzione del prodigio. Ora, però, non si trattava più di un 'luogo' ideale o metaforico, del quale si dovesse verificare la qualità caso per caso, bensì di un luogo concreto, specificamente individuato e a priori connotato positivamente. Tutto ciò comportava una precisa istanza di controllo istituzionale. La stessa

<sup>112</sup> Aug., *Ep. ad Cath.* 19, 50; NBA XV/2 (1999), p. 488.

<sup>113</sup> Cfr. Aug., *Ep. ad Cath.* 19, 49-50.

<sup>114</sup> Cfr. G. Marasco, *Pagani e cristiani di fronte alle arti magiche nel IV secolo d.C.: il caso di Atanasio*, «Quaderni Catanesi di Cultura Classica e Medievale», 3 (1991), pp. 111-134.

<sup>115</sup> Su Priscilliano, l'unico per il quale si arrivò ad una condanna capitale, cfr. H. Chadwick, *Priscillian of Avila: the Occult and the Charismatic in the Early Church*, Oxford, Clarendon Press, 1976; V. Burrus, *The Making of a Heretic. Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1995; J. Vilella, *Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano*, in *Vescovi e Pastori in epoca teodosiana. XXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma 8-11 maggio 1996*, 2, Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1997, pp. 503-530; T. Breyfolge, *Magic, Women, and Heresy in the Late Empire: the Case of the Priscillianists*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. Meyer – P. Mireki, Boston-Leiden, Brill, 2001, pp. 435-454.

<sup>116</sup> Su quest'uso strumentale delle accuse di magia in contesti di polemica dottrinale cfr. G. Marasco, *L'accusa di magia e i cristiani nella tarda antichità*, «Augustinianum», 51 (2011), 2, pp. 367-421.

di cui avrebbe dato prova, circa un secolo più tardi (prima metà VI sec.) il decreto pseudogelasiano *De libris recipiendis et non recipiendis*, che stabiliva il *discrimen* fra libri consentiti per la lettura in chiesa e libri esclusi proprio richiamandosi a provenienza e ortodossia<sup>117</sup>.

Questa progressiva codificazione del discernimento avrebbe comportato, in rapporto al discorso che qui più direttamente interessa, esiti singolarmente costringenti<sup>118</sup>. Decisamente più in là nel tempo, all'interno dei processi di canonizzazione, sarebbe sfociata infatti in complesse procedure di accreditamento del miracolo. Allora ci si sarebbe preoccupati di controllare scrupolosamente l'autenticità dei fatti, la credibilità dei testimoni e, *last but not least*, l'ortodossia e moralità dell'operatore miracoloso<sup>119</sup>. I secoli di cui ci stiamo occupando sono ancora lontani da questo tipo di istituzionalizzazione, ma è comunque in questi anni che si avvia, come si accennava, la produzione dei *libelli miraculorum*<sup>120</sup>; allo stato, una forma di pubblicizzazione del miracolo, ma pubblicizzare vuol dire anche rendere pubblico e controllabile, sottrarre alla sfera del privato, di un discernimento duttile, sfumato, connesso con le qualità morali dell'operatore, del fruitore e, al limite, degli astanti, per consegnare il tutto ad una oggettivizzazione il qualche modo eterodiretta. Sottoponendo il miracolo al vaglio delle autorità ecclesiastiche, veniva ormai

<sup>117</sup> Cfr. per il testo E. von Dobschütz, *Das 'Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis*, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1912 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur, 38.4), pp. 3-60; per un rapido aggiornamento: E. Peretto, *Decreto Gelasiano*, in NDPAC, vol. I, cc. 1347-1348.

<sup>118</sup> Nell'alto medioevo la procedura di controllo sul fatto e sul suo attore sarebbe divenuta competenza esclusiva del vescovo e, in particolare, la legislazione carolingia avrebbe molto insistito sul punto. Per il tema, nell'arco cronologico immediatamente posteriore a quello qui considerato, cfr. A. Dierkens, *Réflexions sur le miracle au haut Moyen Age, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. 25<sup>e</sup> congrès*, Paris, Publication de La Sorbonne, 1994, pp. 9-30.

<sup>119</sup> Cfr. A. Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*, Rome, École française de Rome, 1981 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 241); C. M. Radding, *Il riconoscimento del miracolo nella società medievale: cultura ecclesiastica e cultura folklorica*, in *Miracoli. Dai segni alla storia*, pp. 91-107.

<sup>120</sup> Su questa nuova pratica si vedano i sempre importanti contributi di H. Delehaye, *Les premiers libelli miraculorum*, «Analecta Bollandiana», 29 (1910), pp. 427-434; Id., *Les recueils antiques des miracles des saints*, «Analecta Bollandiana», 43 (1925), pp. 5-85; 305-325; ed i più recenti Y. Duval, *Sur la genèse des "libelli miraculorum"*, «Revue des Études Augustiniennes», 52, 1 (2006), pp. 97-111; *Les miracles de saint Étienne. Recherches sur le recueil pseudo-augustinien* (BHL 7860-7861) avec édition critique, traduction et commentaire, Études du Groupe de Recherches sur l'Afrique Antique réunies et éditées par J. Meyers, Turnhout, Brepols Publishers, 2006.

aperta la strada che avrebbe portato, alla fine di un lungo processo, a richiederne la certificazione da parte d'un notaio<sup>121</sup>.

Lo stesso movimento di regolamentazione e limitazione, del resto, avrebbe interessato nel V secolo sia il martirio, raggiungendo il culmine nella sistematizzazione antidonatista (*martyrem non facit poena sed causa!*)<sup>122</sup>, sia l'ascetismo, forse sotto la spinta del dilagante dibattito sulla grazia<sup>123</sup>.

#### 4. Conclusioni.

In definitiva possiamo dire che si nota nella chiesa di questi più antichi secoli un movimento di espansione e contrazione, che alterna aperture o addirittura derive carismatiche con limitazioni, controllo, chiusure nei confronti delle stesse. Sin dalle origini certi entusiasmi avevano destato preoccupazione e sospetto. Si temeva, infatti, che potessero ledere la buona fama del gruppo verso l'esterno o disturbarne all'interno l'ordinata disciplina, attendendo comunque a quella forte connotazione spiritualista, almeno in certa misura antirituale e anticulturale, che aveva costituito la cifra originaria dei primi movimenti gesuani e tendeva insensibilmente a venir riassorbita nella mentalità religiosa del tempo (che era appunto ritualista e culturale).

La critica al miracolo, l'attenzione nei suoi confronti, la gestione regolata ed oculata della quota di meraviglioso 'accettabile' (secondo una felice espressione coniata da Ramsay MacMullen)<sup>124</sup> per lo specifico sentire religioso cristiano, rientra quindi, e deve essere fatta rientrare, in una tematica più ampia che legga i fenomeni intracristiani, senz'altro sullo sfondo dell'ambiente in cui si produssero, quindi nel contesto di un equilibrato comparativismo storico-religioso, ma anche, e non secondariamente, all'interno di una storia di lunga durata, specifica di questa religione, nella quale

<sup>121</sup> *Notai, miracoli e culto dei santi. Pubblicità e autenticazione del sacro tra XII e XV secolo, Atti del Seminario internazionale. Roma, 5-7 dicembre 2002*, a cura di R. Michetti, Milano, Giuffrè, 2004.

<sup>122</sup> Per un elenco dei passi relativi alla sentenza agostiniana *poena/causa* e un esame della questione, cfr. W. Lazewsky, *La sentenza agostiniana "martyrem non facit poena sed causa"*, Roma, Pontificia Università Lateranense, 1987.

<sup>123</sup> Ho lanciato questa ipotesi per quanto riguarda le polemiche che fioriscono intorno ad Agostino nell'*Introduzione* e commento al testo di: Possidio, *Vita di Agostino. Catalogo di tutti i libri, sermoni e lettere del vescovo sant'Agostino*, a cura di E. Zocca, Milano, Paoline, 2009 (Lecture cristiane del primo millennio, 45).

<sup>124</sup> Cfr. MacMullen, *La diffusione del cristianesimo*, p. 13, che si interroga su cosa potesse avvertire come religiosamente 'accettabile' un abitante dell'impero romano nel momento in cui cominciò a diffondersi il cristianesimo.

un paradigma delle origini torna periodicamente a far sentire con forza il suo potere di attrazione.

La delimitazione di confini si risolve quindi nella maggior parte dei casi nella creazione di interspazi permeabili, essenzialmente dinamici, che consentono un continuo scambio con l'esterno, sia esso il nuovo che avanza, il vecchio che torna a reclamare i suoi arcaici diritti, una alterità che potrebbe di lì a breve non essere più concepita come tale o, non ultimo, la necessità di recuperare una mitica purezza originaria. Il confine in conclusione appare, così come l'antico *limes romano*, una zona 'cuscinetto' che si fa, non di rado, 'laboratorio' di nuove esperienze e filtro necessario per il mantenimento dell'identità religiosa e culturale di un gruppo<sup>125</sup>.

<sup>125</sup> Sul tema della delimitazione dei confini, o *bounderies*, in ordine alla definizione dei gruppi cfr. F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: the Social Organisation of Cultural Difference*, Oslo, Boston, MA, London, Univeritetsforlaget, 1969, p. 14; e R. Jenkins, *Social Identity*, London and New York, Routledge, 2003<sup>2</sup>, p. 4. Sulla loro permeabilità e sul fatto che, proprio in virtù di essa, vengano a costituirsi delle zone 'cuscinetto', anch'esse essenziali nell'elaborazione identitaria cfr. I. Sandwell, *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 3-4.