Giancarlo Rinaldi

Donne “autonome e innovative”.

Le donne cristiane viste dai pagani.

da
A. Valerio (curatrice)
Donna potere e profezia,
Edizioni D’Auria
Napoli 1995,
pp. 97-119
GIANCARLO RINALDI

DONNE “AUTONOME E INNOVATIVE”.
LE DONNE CRISTIANE VISTE DAI PAGANI.

1. Il problema.

Il ruolo della donna nelle comunità cristiane dei primi secoli è stato fatto oggetto, specialmente in epoca recente, di studi molteplici e discussioni quasi sempre vivaci1. Altrettanto non possiamo dire per quanto riguarda una questione di notevole rilievo storico che giova a completare ed a contestualizzare, per così dire, tale discorso sul ruolo delle donne nella chiesa antica: quale fu il giudizio dell’opinione pubblica pagana, colta o popolare, sulla donna cristiana, sul suo atteggiamento, sulla sua incidenza nella chiesa e nella società2. Possiamo anche formulare il quesito in altri termini: se il cristianesimo fu avversato per gli elementi di novità che indubbiamente recava, tra questi elementi ‘innovatori’ vi fu, a detta dei suoi osservatori esterni, un particolare atteggiamento verso il ruolo e la funzione della donna?

Sarebbe utilissimo ampliare la nostra ricerca fino a comprendervi un’analisi tanto del ruolo della donna nell’ambito delle comunità giudaiche dei primi secoli dell’Impero, quanto dei giudizi circolanti tra i pagani in merito alle donne del giudaismo. È noto, infatti, che i pagani nel formulare le loro accuse anticristiane attinsero a pien.


mani dall’arsenale classico di luoghi comuni, critiche e malevolenze prodotte dalle popolazioni ellenizzate delle città d’Oriente all’indirizzo dei giudei. D’altro canto la prima questione viene oggi dibattuta sulla scorta del materiale epigrafico raccolto e studiato dalla Brooten: si tratta di epigrafi giudaiche greche e latine nelle quali a personaggi femminili vengono attribuiti titoli allusivi a funzioni di guida nell’ambito dell’organizzazione sinagogale. L’utilizzazione di queste numerose fonti documentarie bilancia oggi, tra l’altro, la tendenza degli storici che è stata generalmente quella di privilegiare di fatto le fonti letterarie per tale tipo di ricerca. È evidente che non si tratta tanto di stabilire se tali titoli siano stati eccezionali o meno, bensì di appurare se a questi avesse realmente corrisposto l’esercizio di una funzione, come non si mette in dubbio nei casi simili relativi agli uomini.

Anticipando una conclusione alla quale ritengo di poter giungere nelle pagine che seguono, inizierei coll’immaginare i sentimenti di sconcerto e di meraviglia che, senza ombra di dubbio, un pagano del IV sec. d.C. poteva provare leggendo quella missiva, trasmessaci da un papiro egiziano ora a Strasburgo, nella quale l’autore, un cristiano, si riferiva ad una donna sorella in fede di nome Ḫupitā definendola sua «maestra».

La novità cristiana, lucidamente avvertita come ‘rivoluzionaria’ in quanto avvenuta in un contesto religioso non dominato dalla ‘prima legge’: si tratta di risvegliare la consapevolezza di un aspetto dell’umanità, non ha nulla da fare con ‘dare un frangente alla religione’. La storia religiosa è alimentata da ipotesi, che non vedono mai il frutto del loro seme. Le ipotesi che non vedono frutto non meritano ulteriore attenzione. Ma le ipotesi che vedono frutto hanno il diritto di essere immagazzinate, studiate, a volte criticate e poi, alla fine, accolte come verità. E un vedere non può essere improvvisato: è una situazione di longevità e di attesa, che si nasconde dietro al silenzio dei testi e delle testimonianze. Perciò, non è un caso che in questo contesto si parli di ‘rivoluzione’.

\[\text{Cfr. G. Mayer, Die jüdische Frau in der hellenistisch – römischen Antike, Stuttgart 1987 e A. J. Levine (curatrice), "Women like this}.\]


zionaria' dalla società ancora in maggioranza pagana di quell'epoca, conteneva tra i suoi aspetti caratterizzanti una stima 'profetica' della donna e del suo ruolo della cui portata i cristiani stessi non furono allora, e non saranno ancora per largo tratto, del tutto consapevoli.

2. I testi.

Le prime più o meno esplicite valutazioni delle donne cristiane da parte di pagani sono registrabili dagli inizi del II sec. d.C. Nella sua qualità di *legatus pro praetore* della Bitinìa, Plinio, nel 109, relaziona all'imperatore Traiano non soltanto sul problema costituito dalla diffusione della *superstìtio* cristiana tra gente «utriusque sexus etiam» della provincia a lui sottoposta, ma anche sull'interrogatorio al quale aveva sottoposto due schiave «quaes ministrae dicebantur» per conoscere gli arcani di quella religione. Successivamente, Luciano di Samosata nel rievocare in termini satirici la prigione del cristiano Peregrino nota con precisione come intorno al suo carcere s'affollino principalmente donne anziane e vedove mentre Apuleio, in una nota pagina delle *Metamorfosi*, rappresenta la perfida moglie di un munito, che riterrei senz'altro una cristiana, come una donna tra i cui gravi difetti v'è anche quello d'esser credente in un dio unico e d'inventare tuttavia, hanno già condotto P. BROWN, *Il corpo e la società. Uomini, donne e astinenza sessuale nel primo cristianesimo*, tr. it., Torino 1992, pp. 244-245, a dimostrare non necessaria la congettura del Nagel.


* Luc., Peregr. 12.
riti privi di fondamento. Galeno, invece, sembra far riferimento con ammirazione alla condotta sobria di alcuni cristiani i quali «... aborriscono dai rapporti amorosi», e rileva che tra loro «vi sono... perfino donne che per tutta la vita hanno osservato la più completa castità».

Coeve accuse di pagani sono attestate in brani di apologie: il pagano Cecilio, secondo quanto gli fa dire Minucio Felice, ritiene che tra i cristiani vi siano soltanto due categorie di persone che equipara nel discreditarle: o feccia ignorante o donne propense alla credulità dalla debolezza stessa del loro sesso. Nei capp. 32-33 del suo Discorso ai greci, Taziano invece difende i cristiani dall’accusa di far accedere alla ‘filosofia’ anche le donne, anzi di «cianciare tra donne e ragazzini, fra verginelle e vecchiette».

Questa accusa di far appello alla credulità delle donne, ampiamente diffusa tra i pagani del II secolo ed oltre, trova una formulazione più articolata nel Discorso veritiero di Celso il quale compie, in tal senso, un “salto di qualità” prendendo tra le mani i testi normativi dei suoi avversari e formulando un ben ponderato attacco a Maria Maddalena, donna – profetessa cristiana per antonomasia. Le donne, in generale, secondo Celso, sono preda della propaganda cristiana al pari degli sciocchi, dei volgari, degli schiavi e dei piccolini; si tratta di «donnette prive di comprendonio» che cercano la «compiutezza»

10 APUL., metam. 9,14.
12 Min. Fel. 8,4
13 Questa difesa dello spazio che i cristiani concedono alle donne non può ridursi, a mio avviso, ad una derivazione dell’apertura ‘democratica’ del sapere filosofico alle donne difesa da epicurei e stoici contro la visione elitaria di peripatetici ed eccademici. In realtà è l’accezione stessa di ‘filosofia’ che muta radicalmente. Nei testi cristiani più tardi essa coinciderà col propositum monastico; in quest’epoca indica non solo la professione di fede cristiana ma anche ‘profetticamente’ la possibilità di testimoniare e comunicarne agli altri i contenuti.
14 Sui principali polemisti anticristiani (Celso, Porfirio, Giuliano, l’anonomo di Macario di Magnesia), ma anche su altri minori, rimando una volta per tutte, per quanto attiene alle edizioni adoperate delle loro opere o agli studi critici più recenti, al materiale da me raccolto e discusso in Biblia gentium...cit.
15 Cfr. OR., Cel. 3,32.
(Ὅσο τέ τελευον λάβωσι) nelle botteghe dei più modesti artigiani\(^{16}\). Quanto poi alla Maddalena, l’attacco al suo indirizzo vuol colpire non solo e non tanto la sua figura ed il suo ruolo di proclamatrice della risurrezione di Gesù, quanto la realtà storica stessa di questo evento: "... Ma chi l’ha visto? Una donna invasata, come dite voi stessi... sia che per inclinazione tendesse a sognare ad occhi aperti, sia che a suo piacimento si abbandonasse a fantasie detatte da convinzioni sbagliate... sia piuttosto che con questi racconti mirabolanti, abbia voluto sbalordire gli altri e per mezzo di questa menzogna offrire un’occasione ad altri imbroglioni"\(^{17}\). Il pagano ha appreso dalla lettura dei Vangeli che una donna è stata la prima testimone (e la prima proclamatrice) dell’evento fondante del cristianesimo; egli la definisce invasa (πάροιατρός), un termine desunto dal lessico medico ma che, nel linguaggio religioso indica chi è mentalmente confuso o, addirittura, chi è vessato da demoni malvagi\(^{18}\). È interessante notare che un papiro d’Ossirinco c’ha trasmesso un vangelo apocrifo dell’epoca di Celso nel quale Maria Maddalena viene altamente elogiata in virtù della sua visione (βασιλεία) che la pone al di sopra degli stessi apostoli\(^{19}\).

Verso la fine del secolo seguente è Porfirio di Tiro\(^{20}\) che critica tanto l’importanza delle donne nell’ambito delle comunità cristiane, quanto l’intento dei predicatori cristiani di convertire ricche dame per impossessarsi delle loro ricchezze. Va notato che queste due critiche ci sono trasmesse proprio da Girolamo il quale, sullo scorcio del secolo IV sarà testimone diretto sia della conversione di numerose dame

---

\(^{16}\) Cfr. Or., Cel. 3,55.

\(^{17}\) Cfr. Or., Cel. 2,55.


\(^{19}\) Si tratta del Vangelo di Maria; cfr. PRyl. 3,463. Nel Vangelo di Pietro la Maddalena è definita mathēria, termina che significa maestra di una scuola o di una corrente filosofica, cfr. EV. Petr. 50. Sulla fortuna di Maria Maddalena nel cristianesimo primitivo e, specialmente, nella gnosi cfr. C. RICCI, Maria di Magdala e le molte altre, Napoli 1991, pp. 149-161.

\(^{20}\) Su Porfirio e le donne cristiane cfr. lo studio già citato della Demarolle il cui limite, però, è quello di attribuire sic et simpliciter le quaestiones riportate da Macario di Magnesia al filosofo laddove una più sfumata riflessione su tali attribuzioni (come
dell'aristocrazia pagana al cristianesimo, sia della devoluzione dei loro ingenti beni ai poveri, ai monasteri o, comunque, alle opere caritatevoli della chiesa. Ecco i testi: «Ti concedo, o Porfirio, che essi (= i missionari cristiani) abbiano operato miracoli per mezzo della magia, al fine di accaparrarsi le ricchezze di donnette facoltose che essi avevano irrettte...» 21. Ed ancora: «Facciamo dunque attenzione anche noi, affinché non diventiamo gli esattori del popolo; vigiliamo affinché le matrone e le femmine non siano, come vorrebbe l'empio Porfirio, il nostro senato e non dominino nelle chiese; stiamo attenti, affinché non sia il favore delle donne a giudicare del rango sacerdotale» 22.

Quando parliamo della donna cristiana nei secoli II e III dobbiamo necessariamente ricordarci dell'importanza che proprio le donne ebbero nella spiritualità e nella diffusione del montanismo. Priscilla e Massimilla rappresentarono le massime autorità del movimento, dopo Montano stesso. Costoro, dopo aver abbandonato i rispettivi mariti, si diedero ad una predicazione che, ricorrendo ad immagini e contenuti esasperatamente apocalittici non potevano non suscitare le apprensioni dell'opinione pubblica pagana rappresentata sia dalle popolazioni dove il movimento ebbe più largo seguito (ad es.

suggerisce la più recente ricerca in merito) può condurre, come vedremo, a conclusioni nuove.

21 Porphyrius, c. Christ. fr. 4 Harnack = Hier., tract. in psalm. LXXXI. Cfr. Rinaldi, Bibbia gentium... cit., n° 123.

22 Porphyrius, c. Christ. fr. 97 = Hier., comm. in Jes. 3,2. Qui Harnack, nella sua edizione, annota che a Cartagine una certa Paola trama contro Cipriano e ne suscita un provvedimento disciplinare; cfr. CP., ep. 42. In tal senso andrebbero lette anche le ripetute esortazioni alla mitezza ed alla sottomissione che Tertulliano rivolge alle donne cristiane. Theod., b. e. 2, 14 (= PG 82, 1040) ricorda il ruolo determinante che ebbero le donne cristiane di Roma nell'ottenere da Costanzo II la destituzione del vescovo Felice (da lui stesso fatto nominare) ed il ritorno di Liberio. La ricca cristiana Italica esercitò un forte ascendente sul papa Damaso e sull'imperatore Teodosio a favore di Giovanni Crisostomo II quale così si scrisse: «... nelle gare di Dio e nelle fatiche sostenute per la Chiesa, questa distinzione non ha più luogo d'essere, anzi si dà il caso che la donna si cimenti in queste belle gare e fatiche con più energia dell'uomo... A che pro vi faccio questo discorso? perché non pensiate che sia poco adatto a voi l'impegnervi con passione nelle fatiche che contribuiscono a migliorare le condizioni delle chiese...» ep. 170 (PG 52, 709-710).
Frigia), sia dagli interventi repressivi delle autorità romane. Il martirio era spesso l'esito più ovvio (e più ampio) della professione di fede montanista. Proprio Massimilla interpreta, in maniera sostanzialmente e profondamente antiromana, le guerre di Marco Aurelio come il prodromo della imminente fine del mondo\(^2\).

Due provvedimenti legislativi tendenti, di fatto, ad ostacolare la vita della Chiesa promulgati da Licinio dopo il 320 riguardano le donne cristiane. È Eusebio da Cesarea ad informarci che questo imperatore in Oriente vietò alle donne di riunirsi per il culto insieme agli uomini; la separazione doveva esser fatta rispettare anche per quanto riguardava l'insegnamento cristiano: le classi non dovevano essere 'miste' e, pertanto, per le donne si sarebbe dovuto organizzare un corpus di docenti di sesso femminile\(^2\). Le interpretazioni degli storici sono varie per quanto riguarda gli editti anticristiani di Licinio nel loro complesso e per quanto attiene a questi due editti in particolare. Probabilmente l'imperatore pagano era consapevole – come già prima di lui Porfirio – dell'importanza amministrativa che in concreto l'elemento femminile aveva nelle comunità cristiane: le donne cristiane se povere venivano assistite, e ciò costituiva una evidente benemerenza dell'azione sociale della Chiesa\(^2\); se, invece, erano ricche rappresentavano una fonte di sostegno finanziario indispensabile per ogni tipo di iniziativa dei vescovi\(^2\).


\(^2\) Cfr. EUS., v. Const. 1,53.1. JUDGE, Christian innovation... cit., p. 26 pensa a quest'epoca come a quella nella quale fu composta la lettera trasmesse dal Pap. Strasb. Gr. 1900, di cui s'è già detto, in cui una donna cristiana poteva essere appellata 'maestra'.

\(^2\) Si ricordi che tra questi provvedimenti figura anche il divieto di prestare soccorso ai carcerati che morivano di fame.

\(^2\) In questo stesso complesso di leggi l'azione dei vescovi viene ostacolata anche col divieto sia di indire sinodi e concili, sia di scambiarvisi visite nelle rispettive sedi. S.
Forse un’episodio successivo può aiutarci ad intendere questa preoccupazione di Licinio; quando, infatti, Giovanni Crisostomo vorrà organizzare una spedizione di monaci in Fenicia per distruggere i santuari pagani che vi si trovavano sarà alle ricche dame cristiane di Costantinopoli che ricorrerà per avere la copertura finanziaria dell’impresa\(^{27}\).

È naturale aspettarsi qua e là nelle opere di Giuliano osservazioni caustiche sulla donna cristiana. L’imperatore pagano si rese conto che nella sua epoca le conversioni alla nuova fede venivano operate grazie all’attivismo dei monaci\(^{28}\) e delle donne. Il fenomeno delle famiglie miste è così diffuso che egli avverte il dovere di prendere provvedimenti sul conto di quei sacerdoti pagani della Galazia che avevano mogli cristiane e, di conseguenza, figli ‘galilei’\(^{29}\). Al prefetto del pretorio d’Egitto Ecdicius Giuliano impone di esiliare Atanasio che ha osato battezzare donne appartenenti alla buona società ellenica cittadina\(^{30}\). Parlando dei profeti veterotestamentari egli afferma che i

\(^{27}\) Cfr. THEOD., b. e. 5,29 ed anche le epp. 123 e 126 (PG 52, 676. 685-687) dello stesso Crisostomo.

\(^{28}\) Su Giuliano e i monachesimo cfr. il mio recente Obiezioni al monachesimo da parte dei pagani in area mediterranea (secoli IV e V), in A.A.VV., Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (secoli IV-V), («Studia Ephemeridis Augustinianum»), 46, Roma 1994, pp. 31-82.

\(^{29}\) IUL., ep. 84, 430ab; del problema l’imperatore investe il sommo sacerdote della Galazia Arcadio. Ad Antiochia il figlio di un sacerdote che affianca l’imperatore nelle cerimonie ha forti simpatie per il cristianesimo e, per essere istruito, si rivolge ad una donna cristiana che chiama ‘maestra’, cfr. THEOD., b. e. 3,10.

\(^{30}\) IUL., ep. 112, 376c.
loro discorsi sembrano composti per vecchie donne imbecilli (γραφεῖον ψυχρέος)\[^{11}\]. Eppure queste donne cristiane si rendono protagoniste, ad Antiochia\[^{12}\], di una vasta opera assistenziale per i poveri che frutta alla chiesa conversioni e che, agli osservatori pagani, sembra realizzata con denaro sottratto ai bilanci delle famiglie\[^{13}\].

Libanio attesta la stessa situazione: i cristiani antiocheni sono fiori della loro cultura classica ma in materia di religione preferiscono i consigli delle mogli, dei governanti e dei cuochi\[^{14}\]. Nella Pro templis la denunzia diventa più circostanziata ed esplicita: il prefetto d'Oriente Materno Cinegio persegue un'opera di demolizione dei templi pagani sobillato dalla moglie: «...come schiavo di una donna, fa di tutto per piacerle e la segue in ogni cosa. Per lei è necessario obbedire a chi organizza queste infamie, gente la cui virtù è provata dal fatto che vestono abiti funebri o, meglio, tessuti da coloro che fabbricano sacchi»\[^{15}\]. Qui vengono denunziati, nello stesso tempo, da un lato l'autoritarismo di questa donna, dall'altro la sua devozione ai monaci\[^{16}\].

\[^{9}\] IUL., ep. 89b, 295d.

\[^{10}\] Ad Antiochia, inoltre, la cristiana Publia, di nobile famiglia, è preposta ad una corale. Il suo coraggio la spinge a far intonare ad alta voce il canto di versetti anticholatri di salmi proprio al passaggio dell'imperatore Giuliano, cfr. THEOD., b.e. 3,14.

\[^{11}\] IUL., min. 363a: «Ora, però, ciascuno di voi permette alla moglie di portare tutta la casa ai Galilei e così, nutrendo i poveri con i vostri beni, esse suscitano grande ammirazione per l'ateismo in quanti hanno bisogno di simili aiuti». In GALL. fr. 48 Masaracchi (= RINALDI, Biblià gentium... cit., n° 614) Giuliano afferma che i primissimi cristiani si accontentavano di convertire serve e schiavi e, per mezzo di questi, donne ed uomini di una certa levatura sociale come il centurione Cornelio e Sergio Paolo; è interessante rilevare che questo pagano che scrive nel IV sec. d.C. prende atto (a differenza di Celso e dei pagani del II sec.) della diffusione della nuova fede anche tra donne della buona società. Sempre in margine alla sua lettura biblica, Giuliano svolge la seguente riflessione a proposito di Salomone: se costui fu spinto al politeismo dalle donne, perché ritenerlo tanto saggio? Se poi fu davvero saggio, perché ritenere che la sua scelta politeistica sia stata un errore? Cfr. GALL. fr. 54 (= RINALDI, Biblià gentium... cit., n° 184).

\[^{12}\] LIB., or. 16,47-50.

\[^{13}\] LIB., or. 30,46.

\[^{14}\] HIER., ep. 22,27 citando 2 Tim. 3,6-7 afferma che alcuni monaci son soliti 'sedurre' donnicciule. Su questi aspetti cfr. il mio Obiezioni al monachesimo... cit.
Ammiano Marcellino, osservatore irondo e per certi aspetti acuto delle vicende dell’episcopato romano, riferisce che nell’Urbe, appunto, i vescovi traevano fonte di arricchimento proprio dalle oblazioni delle matrone convertite: «...quant’aspirano ad esso (= l’episcopato romano), debbono lottare con tutte le loro forze per conseguire ciò che desiderano, poiché, quando avranno raggiunto il loro scopo, saranno così privi di preoccupazioni, da arricchirsi grazie alle oblazioni delle matrone, da uscire in pubblico su cocchi e vestiti con ogni cura, da organizzare banchetti più fastosi di quelli dei re» 37.

Le argomentazioni pagane che, agli inizi del V sec. d.C., vengono accuratamente riportate per poi essere confluite da Macario di Magnesia nel suo Apocrityicus derivano probabilmente da un testo che attingeva da Porfirio ma arricchiva gli spunti di quest’ultimo con osservazioni formulate successivamente. Due quaestiones pagane trasmessi in questo repertorio riguardano le donne cristiane. Nella prima si parte dal precetto sulla rinunzia in Mt. 19,21 per rimproverare quelle richie di carne che, per attuarlo, si sono ridotte in miseria ed ora son costrette ad elemosinare. Il pagano denuncia il fatto come caratteristico dei suoi tempi e, pertanto, ci induce a ritenere che questa particolare obiezione tenga presente una situazione tipica del IV sec. d.C.: la conversione di donne appartenenti all’aristocrazia (tanto d’Oriente che d’Occidente) al cristianesimo nella sua forma ascetica con la conseguente e sconcertante polarizzazione delle loro ingenti ricchezze familiari 38. Più in là il nostro autore prende di mira Paolo ed i suoi precetti sulla verginità denunciando una contraddizione tra I Cor. 7,8 (dove sembra elogiare quest’ultima) e I Tim. 4,1 e I Cor. 7,25 (dove ci si esprime in termini positivi sul matrimonio). Mi
sembra degno di rilievo il fatto che il pagano noti nei cristiani della sua epoca che si astengono dal matrimonio la convinzione d’esser pieni di Spirito santo e, pertanto, di renderli simili a Maria, madre di Gesù[100]. È vero, come fa rilevare la Demarolle, che in questo testo non si allude esplicitamente ed esclusivamente alle donne continenti, ma è altrettanto vero, a mio avviso, che l’autore è testimone di quella fase evoluta della teologia cristiana che sempre più decisamente individua in Maria vergine il più alto modello di pieta[100] Mi sembra, inoltre, che il nostro autore abbia davanti non sporadiche scelte verso una condotta astinente (che hanno da sempre caratterizzato certe adesioni al cristianesimo), bensì un fenomeno di portata notevole il quale ha già un ben definito quadro teologico a cui far riferimento. Ecco anche perché queste accuse riportate da Macario di Magnesia probabilmente

[97] "...E come mai alcuni di voi si vantano della loro verginità come fosse cosa grande e dicono di essere pieni di Spirito santo come colei che fu la madre di Gesù?" 3,36 (= RINALDI, Biblia gentium... cit., n° 708).

[98] Sarebbe interessante (e complementare al tema qui trattato) una ricerca sulla figura di Maria negli autori pagani. Mi limito ad alcuni brevissimi accenni dai quali potrebbe partire l’indagine per la quale è utilizzabile il mio già citato Biblia gentium; in parentesi quadra indico il numero di ciascun brano al quale faccio riferimento. Le accuse di adulterio e la negazione della verginità di Maria formulate da Celso sono di chiara derivazione giudaica, cfr. Or., Cel. 1,28 (= n. 324). Al pagano confutato da Macario sembra criticabile il poco ossequioso trattamento che Gesù riserva alla madre [cfr. n° 367]. Così anche la *quesito* (per Harnack) di provenienza Porfiriana trasmessi in Ps. Iust., qu. et resp. 136, prende di mira il poco rispetto mostrato da Gesù alla madre sia alle nozze di Cana («Che v’è tra me e te, o donna?»), sia nell’episodio di Mt. 12,46-50 [cfr. il n° 495]. La discendenza di Maria da Davide è messa in dubbio in una *quesito* di chiaro sapore pagano trasmессi dall’Ambrosiaster [cfr. il n° 438] a proposito della quale va detto che la negazione della discendenza davidica di Gesù è un argomento caro tanto a Celso [cfr. il n° 442], quanto a Giuliano [cfr. il n° 115]. Per Giuliano, inoltre, definire Gesù "figlio di Maria" significa marcere nel contempo la sua piena umanità e l’assurdo di una sua natura divina [cfr. i nn. 482 e 608]; inoltre, l’espressione "Madre di Dio", ricorrente sulle labbra dei cristiani per indicare Maria, contrasta proprio la dottrina in base alla quale Gesù fu prodotto dalla sostanza del Padre", cfr. i nn. 169 e 225, dove si dimostra che la "fanciulla" di Ls. 7,14 non è da identificare con Maria. La critica alla dottrina del parto verginale di Maria costituisce poi un *topos* ricorrente della controversistica anticristiana che collega Celso con il Mario Vittorino prima della sua conversione; cfr., infatti, di quest’ultimo In rhetor. M. Tutti Cic. libri duo, 1,29.
non sono derivate *tout court* da Porfirio ma rispecchiano una situazio-
ne in ambito cristiano successiva di circa un secolo a quella di cui
quest’ultimo poté esser testimone; sarebbe forse il caso di pensare ad
ambienti che riflettono il pensiero di Giuliano il quale, com’è noto, ha
criticato diffusamente la spiritualità degli asceti cristiani di quell’epo-

cia.

Tra gli studiosi non v’è unanimità nel valutare un brano delle
*Historiae* di Eunonio di Sardi nel quale lo storico pagano riferisce di
un passaggio del Danubio attuato dai Goti. È noto che nella
concezione storica di Eunonio tanto i barbari quanto i cristiani
costituiscono motivi della decadenza generale dell’Impero che aveva
abbandonato le sue tradizioni religiose. Nel frammento di cui discutia-
mo si afferma che questi barbari portavano seco i loro propri oggetti
di culto e, con questi, sacerdoti e sacerdotesse: *εἶχε δὲ ἑκάστῃ φυλῇ
ιερὰ τε οἶκον ἃ τὰ πάτρια συνεθελκομένη, καὶ ιερέας τούτων καὶ
ιερέας*. Più oltre si afferma che questi barbari per ingannare i
“romani”, cioè gli abitanti di un impero oramai cristianizzato, trave-

41 A favore di tale mia concezione possono militare le seguenti due considerazio-
ni: 1. I più recenti studi sul trattato anticristiano di Porfirio (cfr. Barnes, Benoit)
condannano chi, come fece a suo tempo Harnack, attribuisce automaticamente al
filosofo ogni *quaestio* riportata da Macario di Magnesia; 2. Nel caso della povertà e
della verginità Porfirio sarebbe stato probabilmente più ‘morbido’ come ci lasciano
ritenere le idee da lui espresse specialmente nel *De abstinentia* e nella lettera alla
moglie Marcella dove elogia la castità e la riduzione al minimo dei beni materiali. Per
*Judge, Christian innovation*... cit., p. 18 il disprezzo dell’anonimo confutato da
Macario (che, però, egli identifica immediatamente con Porfirio) verso le donne
cristiane è connesso alla pericolosità ‘sociale’ della loro scelta cristiana: «Did he fear
the challenge their new way of life made to the accepted social order?». Anche la
*Demarolle, Les femme chrétiens*, cit., pp. 45-46, che pure attribuisce la *quaestio*
direttamente e senza ombra di dubbio a Porfirio, ammette sulla scorta di Th.
*Camelet, Virgines Christi*, Paris 1944, p. 34 che «L’exemple et l’influence de la
Vierge Marie sur le mystère de la virginité ne sont pas inscrits dans les textes et
n’apparaissent qu’assez tardivement».

in Zosimo il quale si limita alla stringatissima espressione sintetica «senza alcuna fatica
attraversarono il fiume e giunsero in Macedonia», IV, 31, 3. Cfr. anche R. C.
*Blockley, The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire*, I,
stono alcuni dei loro da vescovi o anche da monaci ben sapendo dell’autorità e della popolarità che tali personaggi rivestivano all’interno del *limes*. Eunapios, poi, sottolinea ancora che i Goti mantenevano ben nascosti gli oggetti sacri della loro tradizione religiosa. Sulla scorta di un commento del Mai, confluito ed accettato nell’edizione nel Müller, si è ritenuto generalmente che tali Goti erano già cristiani in questa fase delle loro migrazioni e che, inoltre, i sacerdoti e le sacerdotesse citate fossero, in realtà ministri di culto cristiano. Pertanto questo brano conterrebbe un riferimento a donne cristiane che occupano comunque un certo ruolo che non passa inosservato allo storico pagano (diaconesse o monache, come voleva il Mai, oppure vere e proprie addette al culto). Ma, più verosimilmente, le cose stanno in termini differenti: Eunapios enfatizza la falsità degli invasori, il fatto che costoro simulino una fede che non era la loro per ingannare i romani. Dunque quegli oggetti sacri, e quei sacerdoti e quelle sacerdotesse, non hanno a che fare col cristianesimo, al contrario, sono ben celati residi del loro paganesimo. In questa pagina il disappunto dello storico verso gli invasori è tanto grande.


quanto lo è quello verso i romani presso i quali l'ammirazione di religiosi cristiani era oramai un fenomeno ampiamente diffuso. Ma non sarebbe azzardato ritenere che tra questi Πομπαιοι bendisposti verso i monaci Eunapio includa anche gente non ancora convertita al cristianesimo. Un testo cristiano composto grosso modo mezzo secolo prima della testimonianza eunapiana sembra, per altra via, confermare quest'ultima ipotesi ed introducerci in una nuova problematica. Si tratta dell'Apologia ad Constantium imperatore nella quale l’autore, Atanasio, afferma che le virtù mostrate dalle vergini consacrature a Cristo (νυμφας του Χριστου) suscitavano ammirazione anche tra i pagani (Ἐλληνες) che le consideravano ὡς γαῖρην... του Λόγου. Possiamo ritenere attendibile questa affermazione; essa, infatti, trova una verifica indiretta ma incontestabile da quei brani (e non sono pochi) nei quali intellettuali pagani del IV sec. si scagliano proprio contro i monaci. Se, infatti, il monachesimo non avesse suscitato tra il popolo pagano tante simpatie, trasformatesi poi in conversioni al cristianesimo, che motivo vi sarebbe stato per gli ultimi aristocratici paladini dell’antica fede di colpire così accanitamente proprio i seguaci del propositum? La storia della Chiesa di quest’epoca, inoltre, ci informa che fu assunta in particolare dai monaci la missione di convertire le popolazioni non cristiane nei secoli IV, V ed oltre.

3. Clarissimae feminae christinae

In realtà alla fine del IV sec. d. C. il fenomeno dell’ascetismo cristiano, anche femminile, aveva assunto delle dimensioni, sul piano sociale ma anche su quello della pietà (e della teologia di cui questa si nutriva), tanto vistose da essere ben conosciute dagli osservatori pagani.

In questo stesso periodo, infatti, spettò alle donne che avevano l’episodio eunapiano durante il regno di Teodosio I. Ai fini del nostro discorso più che la cronologia è importante stabilire che i goti attraversarono il limes da pagani ma che, tuttavia, avevano una certa conoscenza del cristianesimo; tale conoscenza li renderà di lì a poco atti alla conversione.

*ATH., apol. Const. 33.*
abbracciato il *propositum* monastico il compito, di grandissima rilevanza non solo religiosa ma anche sociale, di effettuare l’evangelizzazione dell’ultima aristocrazia pagana o, almeno, di esercitare con gran successo il ruolo di catalizzatrici nel lungo e non sempre lineare processo di conversione di quest’ultima al cristianesimo. Ciò avvenne sia in Oriente, sia, e più ancora, in Occidente dove, specialmente a Roma, le informazioni di cui disponiamo ci consentono puntuali riscontri prosopografici. Una lettura soltanto ‘agiografica’ di tali profili femminili potrebbe farci raffigurare queste autentiche presenze profetiche della loro epoca come evanescenti rinunciatarie unicumemente dedicate ad un solitario processo di automacerazione laddove, al contrario, se ascesi rigorosa vi fu certamente tra queste donne, vi fu anche, tuttavia, energia, forza di carattere, cultura non comune per quell’epoca, capacità di scelte autonome ed innovative, decisione nel realizzare ingenti operazioni economiche di una valenza sociale nuova ed anticonformista. I dati qui di sìeguito riportati riguardano alcune clarissimae feminae cristiane e vanno ad inserirsi, tra l’altro, nel più vasto studio sulle ‘famiglie miste’ d’età imperiale; essi, tuttavia, non hanno pretese di completezza ma intendono soltanto essere utili: 1. a


valutare il forte condizionamento a favore del paganesimo che ancora si subiva nelle loro famiglie e, di conseguenza, l'anticongenismo e le difficoltà delle loro scelte; 2. a tentare una risposta ad un quesito fondamentale: perché proprio alle donne fu possibile esercitare questo ruolo 'profetico' nella società aristocratica del Tardo Impero?

A Costantinopoli appartece a famiglia di rango senatorio Olympia, suo padre, Seleucus, è uno zelante pagano, comes al seguito di Giuliano. Sposa Nebridius, Praefectus Urbis Constantinopolitanae nel 386; dopo esser rimasta vedova, abbraccia il propositum, distribuisce tutti i suoi beni ai poveri e si dedica «alla catechesi di molte altre donne» 30. Ad Antiochia questi stretissimi legami familiari tra pagani e cristiani sono evidenti specialmente nella famiglia di Libanio, dove Teodora, la sorella del retore, pagana, ha sposato il cristiano Tassio, dal loro matrimonio, tuttavia, nasce Bassiano, pure cristiano, la cui figlia, però, sposa il consularis Syrie pagano Italiano 31.

A Roma, un caso veramente esemplare, ma sul quale ammirerremo essere maggiormente informati, è costituito dalla conversione della

30 PLRE, I, pp. 642-643.
33 Fu prefetto del pretorio d'Oriente durante il cesarato di Gallo, cfr. PLRE, I, p. 886.
34 Cfr. PLRE, I, p. 150; secondo Lib., ep. 1364 la sua casa era ricavata in un ex tempio pagano.
35 Costui per soli tre mesi, nel 359, riveste la prefettura d'Egitto ma fece il suo cursus all'epoca di Giuliano, cfr. PLRE, I, p. 466; von Haebling, Die Religionszugehörigkeit, cit., p. 200.
Donne "autonome e innovative". Le donne cristiane viste dai pagani

virgo vestalis maxima Claudia. Un’epigrafe ubicata nell’Atr del foro romano, incisa sulla base di una statua non perduta, si rivolge alla nota "autonoma e innovativa". 

ob meritum castitatis
puudicitiae adq(ue) in sacr(um) religionibusque
doc(ument)a mirabilis

Claudiae v(irginis) V(estal)is max(imae) pontifices v(ir)is promag(ister) Macrino Sossiano v(ir)is (larissimus) p(ro) t(a) tare

L’iscrizione è datata 9.6.364; il nome proprio alla qui pur quasi completamente eroso per una ovvia dannato n
consente di leggere Claudia. Ma chi era questa vestale? P. un passaggio del suo inno in onore del martire Lorenz
celebra la conversione al cristianesimo di esponenti dell’
romana, ricorda l’ingresso della ex vestale Claudia nel sa
martire al Verano per celebrarvi la sua consacrazione alla
vu che aveva aderito.

Abbiamo motivo di congetturare che la donna cristiana abbia avuto l’abito religioso, la rabbiosa reazione dei maggiorenti pagani nella dannato memoriae del suo nome, e la più viva im

A Roma, in quest’epoca, come s’è già accennato, le donne cristiane per la conversione della società aristocratica appartenessero assume dimensioni maggiori di quanto si oriente grazie, anche, all’operato di san Girolamo.


Prud., perist. 2.527-528: Aedemque, Laurenti, tuam Vestaliam in

Cfr. in generale P. Brown, Aspetti della cristianizzazione a

romana, in Id., Religione e società nell’età di sant’Agostino, tr. it.,
(originariamente pubblicato in Journal of Roman Studies, 51 [1961]; l’attore ritiene che la conversione delle ‘eroina’ di Girolamo non sia d’origine paganesima ma dal mondo e che, molto probabilmente, queste famiglie importanti erano già cristiane al tempo di Costantino e di Con
virgo vestalis maxima Claudia. Un'epigrafe ubicata nell'Atrium Vestae del foro romano, incisa sulla base di una statua non pervenuta, ci restituisce la seguente dedica:

ob meritorum castitatis
pudicitiae ad(ue) in sacris religionibusque
doctrinae mirabilis

Claudiae v(irginis) V(estal) max(imae) pontifices v(iri) c(larissimi)
promag(ister) Macrino Sossiano v(ir) c(larissimus) p(ro?) m(eritis?)

L'iscrizione è data 9.6.364; il nome proprio alla quinta riga, sia pur quasi completamente eraso per una ovvia damnatio memoriae, ci consente di leggere Claudia. Ma chi era questa vestale? Prudenzio in un passaggio del suo inno in onore del martire Lorenzo nel quale celebra la conversione al cristianesimo di esponenti dell'aristocrazia romana, ricorda l'ingresso della ex vestale Claudia nel santuario del martire al Verano per celebrarvi la sua consacrazione alla nuova fede cui aveva aderito\(^\text{35}\). Abbiamo motivo di congetturare che questo cambiamento di religione di una virgo vestalis abbia causato, nello stesso tempo, la rabbiosa reazione dei maggiori pagani (tradottasi nella damnatio memoriae del suo nome), e la più viva impressione tra i cristiani ancora attestata da Prudenzio. Noi possiamo valutare la portata anticonformista e l'audacia necessaria ad una vestale per realizzare tale scelta soltanto se teniamo presenti le prescrizioni ed i severi divieti connessi allo statuto delle vestali ancora nella seconda metà del IV sec. d.C.

A Roma, in quest'epoca, come s'è già accennato, le attività delle donne cristiane per la conversione della società aristocratica alle quali appartenevano assume dimensioni maggiori, di quanto avveniva in Oriente grazie, anche, all'operato di san Girolamo\(^\text{37}\). Il fenomeno è
particolarmente attestato tra la gens Ceionia, nobile famiglia di antichissime e solide tradizioni pagane. A questa appartiene Albina, figlia del ‘philosophus’ Caeionius Rufius Albinus, la quale rinuncia ai suoi possedimenti e si dedica alla vita ascetica. È cristiana anche sua figlia Marcella che trasformerà la sua residenza sull’Aventino in un centro di studio della Scrittura dove la sua competenza linguistica ed esegetica (imparò anche l’ebraico) illumina i non pochi presbiteri romani che prendono parte alle riunioni. Sono, invece, convinti ed attivi pagani il fratello di Albina C. Caeionius Rufius Volusianus Lampadius e sua moglie Caecilia Lolliana. Anche i figli e le figlie abbiamo dati che confermano questa ipotesi; ma anche se ciò dovesse essere vero non vuol dire che tali cambiamenti non erano meno audaci ed anticonformisti. Nella prima metà del IV sec. d.C. il rapporto di forza tra cristianesimo e paganesimo a Roma, era ancora più decisamente a favore di quest’ultimo. D’altro canto è tipico dell’evangelizzazione attuata dai monaci l’ottenere (anche dai pagani) una conversione diretta e radicale all’ascetismo cristiano. Lo stesso autore in I protettori di Pelagio: l’aristocrazia romana tra Oriente e Occidente, in Id., Religione e società, cit., pp. 197-214 (originariamente pubblicato in «Journal of Roman Studies», n.s. 21 [1970], pp. 56-72) mette in rilievo come questi ambienti dell’aristocrazia romana che aderirono all’ideale ascetico guardaronos con simpatia a Pelagio e lo sostennero.


Cfr. PLRE, I, p. 32.

Hier., ep. 28.

Rivести numerose magistrature che culminarono con la prefettura di Roma nel 365: riceve il taurobolio come attesta l’iscrizione ostiense collocata su un’antica acefala di Dioniso nel tempio di Attis e pubblicata nell’Année Épigraphique 1945, n° 59 e, successivamente, 1955, n° 180 (Volusianus v(ir) clarissimus ex praef(ec[t]is tauroboliatoribus d(ono) diedils). Un’iscrizione dell’Aventino lo descrive come hierophan-
di costoro sono saldamente attaccati al paganesimo: Rufius Volusiana

55, il pontifex maius Publius Ceionius Caecina Albinus56, Ceionius
Rufius Volusianus57, Sabina58, Lollianus59 ed il praefectus Urbis Ro-
mæ (389-391) Ceionius Rufius Albinus60 la cui moglie è però cristiana
61. Figlia di quest’ultimo personaggio è un’altra donna che abbrac-
tes di Ecate, prophaet Isidis e pontifex Dei Solis, CIL VI 846 = D 4413; cfr. PLRE,
I, pp. 978-981; von Haehling, Die Religionszugehörigkeit, cit., p. 293; H. Bloch,
Osia. Iscrizioni rinvenute tra il 1930 e il 1939, in «Notizie degli Scavi di Antichità»,
ser. VIII, vol. VII, 1953, fasc. 7-12, p. 274; H. Fuhrmann, C. Caecionius Rufus
63 Sacerdotessa di Iside secondo CIL VI 512 = D 4154 del 390 d.C.
64 Riceve il taurobolium ed il criobolium insieme al marito, il senatore Petronius
Apolloadorus, il 16 giugno del 370, CIL VI 509 = IG XIV 1018. Quest’ultimo fu
pontifex maius, qu indecemvir sacris facundis e pater sacrorum degli iniziani ai misteri
di Mitra.
65 È molto probabilmente da identificare con il pontifex Albinus, ricordato
nell’epistolario di Simmaco e nei Saturnali di Macrobio; sua moglie Leta era cristiana;
cfr. PLRE, I, pp. 34-35. Durante gli anni nei quali fu consularis Numidiae (364-367
d.C.) fece restaurare uno speleum mitraico, come ricorda l’iscrizione CIL VIII 6975
di Girta. San Girolamo, nell’ep. 107 destinata a Leta jr., figlia di questa coppia mista
convertitasi al cristianesimo, afferma di aspettersi di essere deriso da Albino così come
era stato già deriso dal marito della destinataria, Toxotius, anteriormente alla sua
conversione al cristianesimo.
66 Riceve il taurobolium dapprima nel 370 (forse con la sorella) e poi una seconda
volta venti anni dopo, nel Pbyrgianum vaticano, il 23 maggio del 390, CIL VI 512 =
D 4154.
67 Eresse un’altare ad Attis ed a Rea nel Pbyrgianum del Vaticano, CIL VI 30966
= IG XIV 1019 che reca la data del 377 d.C.
68 Si dedicò sin da giovane agli studi di magia scrivendo anche un’opera su tale
argomento. Intorno al 370 questi interessi gli causarono l’esilio da parte di Maximi-
nus, cristiano, già fazioni sostenitore dell’aspirante vescovo Ursino (Ruf., b.e. 2,10)
che rivestì, a Roma, la prefettura dell’annona (368-370) e, poi, la carica di Vicarius
Urbis (370-371); morì poi durante il suo esilio in Betica.
69 Costui, pur essendo pagano, ebbe una moglie cristiana; è descritto da Macrobio
nei Saturnali come uno degli uomini più colti della sua epoca, cfr. PLRE, I, pp. 37-38;
von Haehling, Die Religionszugehörigkeit, cit., pp. 393-394. Ambrogio tentò di
persuaderlo a proposito della natura divina di Gesù, cfr. Phot., Bibl. cod. 230 (= PG
103, 1040).
cia con eroismo la fede cristiana: Albina\textsuperscript{71} il cui fratello Rufius Antonius Agyranus Volusianus\textsuperscript{72} è invece un fervente pagano.

Anche la nobile Paola, ben nota dalle lettere di Girolamo vive in un ambiente impregnato di tradizionalismo pagano: suo marito è Iulius Toxotius, che vantava una discendenza dalle gens Iulia\textsuperscript{73}. Anche il cognato di Paola, con la relativa moglie sono pagani; si tratta di Iulius Festus Hyemetius\textsuperscript{74} e di Praetextata che tenta di distogliere la nipote Eustochio dal propositum monastico\textsuperscript{75}.

Leta è figlia del Publius Celonius Caecina Albinus sopra ricordato. Suoi fratelli sono i pagani\textsuperscript{76} Caecina Decius Albinus\textsuperscript{77} e Caecionius Cincticius Gregorius\textsuperscript{78}. Va in isposa a Toxotius, un aristocratico pagano da non confondere con l’omonimo già citato, che dapprima deride la fede della moglie per poi esserne convertito\textsuperscript{79}.

Melania\textsuperscript{80} ‘seniore’, nipote\textsuperscript{81} o, meno probabilmente, figlia\textsuperscript{82} di

\textsuperscript{71} Sposa il Consularis Campaniae Valerius Publicola
\textsuperscript{72} PLRE, II, pp. 1184-1185; von Haehling, Die Religionszugehörigkeit, cit., pp. 319-320, si convertirà, come vedremo tra poco, grazie alla nipote Melania jr.
\textsuperscript{73} Cfr. PLRE, I, p. 921.
\textsuperscript{74} Cfr. PLRE, I, p. 447; von Haehling, Die Religionszugehörigkeit, cit., p. 425.
\textsuperscript{75} Fu vicarius Urbis Romae all’epoca di Giuliano; Poi, durante il suo proconsolato d’Africa (366-368 d.C.) mise mano ad una restaurazione dei sacerdotii provinciali: «... quod studium sacerdotii provinciae restituerit ut nunc a competitoribus adpetatur quod antea formidini fuerit», CIL VI 1736 = D 1256.
\textsuperscript{77} Cfr. HIER., ep. 107,5 e PLRE, I, p. 721.
\textsuperscript{78} Praefectus Urbis Romae nel 402 d.C.; cfr. PLRE, I, pp. 35-36; von Haehling, Die Religionszugehörigkeit, cit., p. 400.
\textsuperscript{79} PLRE, II, pp. 325-326; è il destinatario di Sym., ep. 8,26. La definizione attribuitagli nel 400 d.C. in CIL VI 1706 di «veteris sanctitatis exemplar» fa pensare alla sua adesione al paganesimo.
\textsuperscript{80} Cfr. HIER., ep. 107,1 e PLRE, I, p. 921.
\textsuperscript{81} PLRE, I, pp. 592-593; F. X. Murphy, Melania the Elder, a biographical Note, in «Traditio», 5 (1947), pp. 59-79.
\textsuperscript{82} Così per Paolino di Nola e Rufino.
Antonius Marcellinus\(^3\); fu, come sembra\(^4\), sposa di Valerius Maximus\(^5\), un discendente della gens Valeria che a Roma rivestì la prefettura urbana per nomina di Giuliano. Palladio ne traccia una breve biografia dalla quale emerge il profilo di una donna di grande energia e spirito d’iniziativa: affida, sfidando i rigori della legge, il figlio ad un tutore per viaggiare in oriente ed incontrare asceti; converte in danaro moltissimi suoi possedimenti al fine di fondare istituzioni monastiche; fa valere con decisione i suoi diritti contro il corrotto governatore della Palestina; interviene nello scisma causato dall’ordinazione di Paoliniano ed in discussioni teologiche determinando la composizione delle vertenze\(^6\). Attiva nell’evangelizzazione e nell’insegnamento, converte il pagano Turcius Apronianus ed altri membri dell’ordo senatorius\(^7\). Sua nipote, Melania la giovane, eredita la fermezza di carattere e lo zelo evangelistico della nonna: porta alla conversione, poche ore prima che morisse, l’anziano zio Rufius Antonius Agryniius Volusianus\(^8\), un fervente pagano, amico di Rutilio Namaziano, autore di puntuali critiche alle Scritture ed alle dottrine cristiane che ci sono trasmessi nell’epistolario agostiniano\(^9\).

\(^3\) Così per Girolamo e Palladio.
\(^4\) Di famiglia illustre (CIL VII 88924), dopo aver rivestito molteplici magistrature tra cui la prefettura del pretorio d’Italia (340-341), fu console nel 341; cfr. PLRE, I, pp. 548-549; la sua afferenza religiosa è incerta, ma è molto probabile che sia stato pagano, cfr. VON HAELING, Die Religionszugehörigkeit, cit., p. 290.
\(^6\) PLRE, I, p. 582.
\(^7\) Pall., bist. Laus. 46 e 54.
\(^8\) «E in questo modo ella si trovò ad affrontare tutti i membri dell’ordine senatorio e le loro mogli, che lottavano come belve per impedire di allonanare dal mondo ciò che restava del suo casato», Pall., bist. Laus. 54,5. La conversione caldeggiata da Melania era al cristianesimo nella sua forma di radicale ascesi monastica e ciò le suscitava, a mio parere, anche opposizioni da parte del parentato già cristiano. Sembra che al senatore Turcius Apronianus Origene abbia dedicato la sua Explanatio in Psalmos XXXVI-XXXVIII. Cfr. anche PLRE, I, p. 87.
\(^9\) Ricordato più sopra alla nota 67.
\(^10\) Cfr. AUG., ep. 136 e la bibliografia in Rinaldi, Biblia gentium, cit., pp. 44 nota 8, 93 nota 258.
Dobbiamo ora domandarci quale altra motivazione avrebbe potuto spingere queste clarissimae feminae ad uscire così decisamente dal ruolo subalterno loro assegnato da secoli se non la fede cristiana. Anzi direi che proprio tale ruolo e la forzata esclusione dai cursus bonorum pubblici ha consentito a queste donne di compiere scelte doppiamente ‘anticonformiste’, cioè di abbracciare una fede che per gli intellettuali conservatori e gli uomini della tradizione dell’épo
ea era ancora avvertita come recente. È questa subalternità sociale che, per giunta, consente loro di abbracciare tale fede in una forma a sua volta contrastata e discussa spesso anche tra i cristiani, quella, appunto, monastica. Ma v’è anche un altro aspetto da considerare. La cultura biblica di queste donne è, per così dire, ‘funzionale’, con aspetti di rilevante modernità. Costoro, infatti, approdano allo studio delle Scritture giudaiche e cristiane senza il bagaglio ma senza neanche i pesanti condizionamenti della tradizionale formazione
cosìl成就ata (e limitata) alla produzione classica greca e latina.
Pertanto queste donne sono più disponibili (per assenza di pregiudizi) ad utilizzare gli strumenti linguistici e quelle categorie di pensiero del mondo semitico di cui proprio gli scritti sacri giudaici e cristiani sono
tonati. Sono loro, infatti, le prime a mettersi alla scuola di Girolamo, ad apprendere l’ebraico, ad avvertire l’esigenza e l’ansia di uno studio compiuto nelle terre di Gesù e dei Patriarchi.


Questi, in conclusione, alcuni aspetti ‘innovativi ed anticonformisti’ che le fonti disponibili ci autorizzano a riscontrare presso queste donne attive nella chiesa antica. Non riterrei azzardato rilevare che talvolta gli osservatori pagani ebbero di ciò piena consapevolezza. Le critiche rivolte alle donne cristiane dai pagani dimostrano, infatti, che i più attenti tra costoro ebbero probabilmente per tempo l’impressione che lo spazio riservato alle donne nelle comunità cristiane sarebbe stato da queste attivamente impiegato nella difficile opera di transizione
dal mondo antico, che si avviava al tramonto con i suoi oracoli
oramai taciturni ed i suoi dei polverosi, a quello nuovo nel quale, si
auspicava, in Cristo non vi sarebbe più stato «...né schiavo, né libero,
né maschio né femina...»90. Pertanto questi pagani dei quali abbiamo parlato, sia pur partendo da premesse ed avvalendosi di categorie di giudizio profondamente diverse, ci sembrano talvolta convenire alla resa dei conti con Gregorio di Nazianzo, il grande avversario di Giuliano, nell’esclamare: «O natura femminile, che hai superato la natura maschile nel combattimento comune per la salvezza».

90 Gal. 3,28.