

INTRODUZIONE

La prima edizione del presente volume, primo di una *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, apparve ventiquattro anni fa, nel 1995. Ne aprivamo l'introduzione con queste parole: «Nel fervore attuale degli studi sul cristianesimo antico, il quale gode anche dell'attenzione che viene rivolta alla contemporanea cultura tardoantica pagana in questi ultimi anni, ci è parso di poter rilevare la mancanza di una sintesi, dedicata alle forme letterarie cristiane considerate nella loro globalità». Esisteva certo, come subito ricordavamo, nella benemerita collezione "Le letterature del mondo" dell'editrice Sansoni-Accademia, l'ampia sintesi (422 pagine compresi gli indici) di Manlio Simonetti, *La letteratura cristiana antica greca e latina* (1969); il meno anziano di noi due, iniziando gli studi universitari l'anno successivo all'apparizione di quest'opera destinata anche a un pubblico di non specialisti, aveva trovato in essa un accompagnamento solido alla propria formazione in questo campo, grazie alla qualità eccezionale del suo autore. Questi ha fornito un contributo decisivo a mantenere la posizione di eccellenza dell'Italia nell'ambito degli studi sulla storia e la letteratura del cristianesimo antico, e desideriamo qui rendergli omaggio a poca distanza dalla sua scomparsa (2 novembre 2017). Con la collaborazione di Emanuela Prinzivalli, Simonetti pubblicò in seguito – oltre a una corposa antologia della letteratura cristiana antica nel 1996 – un rifacimento della sua storia letteraria (Piemme, Casale Monferrato 1999; poi, in edizione corretta e aggiornata, EDB, Bologna 2010), che ha mantenuto, intenzionalmente, le dimensioni contenute di un manuale in un unico volume.

Il nostro proposito, nel 1995 e poi con il secondo volume apparso in due tomi nel 1996, era di offrire un'opera più ampia che potesse servire di riferimento relativamente analitico, offrendo peraltro non solo informazione, ma anche un'impostazione metodologica e storiografica che tenesse conto del progresso delle prospettive e dei metodi nello studio del cristianesimo dei primi secoli. Non ci proponevamo, e lo dichiaravamo, di scrivere una storia della teologia cristiana, né della Chiesa, né del cristianesimo come religione. Abbiamo voluto scrivere esclusivamente una storia *letteraria*, ma è opportuno precisare in che senso. Nell'ambito del cristianesimo, infatti, un discorso del genere può apparire ambiguo. Come ha fatto presente, in un breve ma denso contributo, Salvatore Costanza (uno studioso che, insieme con la sua scuola, ha saputo delineare con nettezza – e costantemente preservare – i contorni del fenomeno letterario cristiano), quando parliamo di "letteratura cristiana" facciamo riferimento,

almeno nelle parole, a qualcosa di differente dalla “letteratura greca” o dalla “letteratura latina”. In questi casi, infatti (come avviene, del resto, per le letterature moderne), la peculiarità è data dal fenomeno linguistico, per cui gli ambiti di indagine, pur nella diversità causata dai momenti storici, dalle condizioni politiche, culturali, sociali di un popolo, riflettendosi nella letteratura, sono metodologicamente affini: si vogliono indagare testi letterari composti in una determinata lingua. Certo, questo programma si incrocia con l’altro, nato nel XIX secolo con la costituzione degli stati-nazione, della storia della letteratura di una determinata nazione o popolo: la letteratura russa, tedesca, italiana... Incrocio reso complicato non solo dalla problematica di principio relativa alla letteratura «nazionale» (problematica ben nota alla storiografia letteraria dell’Italia...), ma anche già dal fatto che una stessa lingua è parlata in più paesi e, inversamente, in uno stesso paese si parlano lingue diverse. Quando si parla, invece, di “letteratura cristiana” non ci si riferisce né a quella prodotta entro un dato ambito territoriale o da un dato popolo (e qui di nuovo si affastellerebbero i problemi), né alla lingua come elemento caratterizzante (ché non esistette una lingua dei cristiani, differente dalla lingua dei “greci” o dei “latini” – o, se è per questo, dei siriani, degli armeni, degli etiopi...), bensì ai contenuti. La lingua, dunque, è lo strumento portante, ma sempre sottinteso; “cristiano” è quanto espresso dalla lingua, la quale, nella fattispecie, è quella degli stessi popoli in mezzo ai quali vivevano i cristiani, anche se si deve naturalmente tener conto, sia in greco che in latino, della formazione, e molto più della modifica e specializzazione semantica, di una terminologia e di una fraseologia per l’uso specifico e funzionale dei gruppi di credenti in Gesù. Una letteratura cristiana che volesse, quindi, non occuparsi del fenomeno linguistico (inteso come impiego di una lingua di cultura o di una lingua letteraria) sarebbe un controsenso. A questa manchevolezza cercano di ovviare, in passato, alcune storie della “Letteratura greca cristiana” o della “Letteratura latina cristiana”, anche se i risultati ottenuti non sono sempre stati soddisfacenti; un pregevole esempio di un’ampia opera di questo tipo, ancora in corso di pubblicazione, è fornito dalla *Histoire de la littérature grecque chrétienne des origines à 451* diretta da Bernard Pouderon, di cui sono usciti nel 2016-2017 i primi tre volumi per l’editrice Les Belles Lettres di Parigi (una prima edizione dei primi due era stata pubblicata dalle Éditions du Cerf nel 2008 e 2013).

L’impresa di scrivere una storia dell’antica letteratura cristiana deve misurarsi innanzi tutto con alcuni problemi classici: quello della possibilità di una storia letteraria e, subito dopo, quello della possibilità di una storia letteraria parziale. Non è certo qui il luogo per affrontarli in dettaglio. Ci basti dire che assumiamo un’accezione larga di letteratura, cioè che non ci limitiamo a scritti di elevato livello estetico, ma prendiamo in considerazione i testi conservati che intendono elaborare e trasmettere un messag-

gio collegato all'adesione a Gesù di Nazaret come al mediatore sommo e incomparabile tra Dio e l'umanità. Poiché un testo è la componente linguistica di un processo di comunicazione, processo nel quale l'emittente intende produrre un effetto sul ricevente virtuale, ciascuno di tali testi presenta caratteristiche stilistiche e formali intese a produrre tale effetto, anche se naturalmente la cerchia dei riceventi e gli effetti prodotti possono ampliarsi ben oltre le intenzioni dell'emittente. La storia della letteratura prende in esame gli aspetti formali di ciascuno scritto nel loro nesso con il messaggio veicolato: l'elaborazione è di volta in volta più o meno consapevole e raffinata, e i modelli testuali – anch'essi in quanto tali portatori di significato, come i «generi letterari» – sono numerosi e di varia origine, ma la ricerca formale non è mai assente, nemmeno in una breve lettera.

L'opzione di includere i testi che non si elevano al livello di «letteratura» in senso stretto ha diverse motivazioni. Praticamente la totalità degli scritti cristiani anteriori alla metà del II secolo che ci restano non corrisponde agli standard letterari (i quali, del resto, mutano con il tempo), ma sono proprio quegli scritti, in particolare, ma non solo, quelli che sarebbero poi entrati nel Nuovo Testamento, ad aver esercitato un influsso decisivo e imprescindibile su tutta la successiva produzione di discorsi cristiani, orali e scritti, non solo al livello dei contenuti, ma anche a quello delle forme e delle modalità espressive. Non includerli in una storia della letteratura cristiana significherebbe rendere quest'ultima incomprensibile. Ma anche commettere un grave errore di metodo: infatti, ed è un secondo importante argomento, la costituzione retrospettiva del *corpus* letterario cristiano nei secoli della tarda antichità non si è fondata su criteri essenzialmente estetici, come è avvenuto per i «canoni» che, in età ellenistica, hanno determinato (fatte salve le scoperte moderne di manoscritti) ciò che si è salvato e ciò che si è perduto della produzione scritta greca, bensì su criteri di altro tipo, largamente legati a questioni di autorità: la composizione, vera o presunta, da parte di portatori del messaggio di Gesù cui era riconosciuta alta autorità (in primo luogo apostoli o altre figure di riferimento della prima generazione); la funzione di testimonianza e di consolidamento dell'identità (per esempio, scritti relativi ai martiri); l'utilità pratica per le chiese (regole per la liturgia, la gestione delle chiese locali, la morale). Inversamente, molto si è perduto perché composto da, o attribuito a, personaggi e gruppi squalificati e combattuti come eretici; il pochissimo che resta di un Valentino o di un Tolomeo prova come dal punto di vista estetico la loro produzione fosse ben superiore alla quasi totalità degli scritti cristiani a loro anteriori e contemporanei; e si pensi alla massa dei testi perduti di un grandissimo teologo e grande scrittore come Origene.

Il campo coperto dalla presente storia letteraria è dunque definito dal criterio dei produttori, credenti in Gesù nei primi secoli, ma anche da un criterio contenutistico, in quanto si tratta di scritti collegati in vari modi alla fede

in Gesù e orientati al funzionamento dei gruppi di credenti in lui, compresi naturalmente quelli destinati, almeno in superficie, a non credenti, come le apologie del II e III secolo. Evidentemente includiamo i pochi scritti di autori certamente cristiani i quali non hanno, o non sembrano, riguardare la fede in Gesù, come i *Cesti* di Giulio Africano (di cui peraltro restano solo pochi frammenti, che ne rendono difficile la caratterizzazione). Ma un eventuale scritto conservato di un credente in Gesù che non conoscessimo altrimenti come tale resterebbe escluso dalla presente opera, in quanto a noi invisibile come cristiano. Si può del resto pensare all'incertezza che regna, in vari casi, sul carattere cristiano di lettere private ritrovate su papiri; o, in un ambito più propriamente «letterario», alle discussioni sul carattere cristiano di alcuni scritti – non ci si riferisce qui naturalmente a Platone o ai trattati ermetici chiaramente non cristiani – contenuti nella biblioteca copta di Nag Hammadi, che pure è con ogni evidenza cristiana nella sua grande maggioranza e dunque costituita e usata da cristiani. Proprio questa biblioteca ci ricorda del resto come i cristiani fossero integrati nella cultura del loro ambiente, e non certo separati da essa in ogni aspetto della loro attività e del loro universo di rappresentazioni. Non dovrebbe esservi motivo di stupirsi, come talora è avvenuto, se la cristiana *Apocalisse di Pietro* rappresenta il mondo ultraterreno con la palude Acherusia e i Campi Elisi. Questa osmosi, com'è da aspettarsi, non era certo limitata ai testi, se è vero che immagini di provenienza biblica sono state ritrovate in contesti certamente o probabilmente non giudaici né cristiani. Tale può essere il caso di un affresco raffigurante il giudizio di Salomone nella «Casa del gallo» a Pompei (Regione VIII, *insula* 6, n. 6), dunque anteriore al 79 della nostra era, dove l'episodio è ambientato in un caricaturale mondo di pigmei; altri esempi verisimilmente non giudaici né cristiani del medesimo motivo sono stati rinvenuti a Roma in un colombario di Villa Doria Pamphilj, nella «Casa della Farnesina» e nella Tomba dei Nasoni; si trattava, allora come oggi, di un motivo diffuso, che Gentili colti potevano ricavare dalla lettura di passi biblici, ma anche aver ricevuto dalla tradizione popolare. Nota era anche la storia di Giona, che poteva essere connessa con miti greci e romani come la storia di Andromeda e che si trova raffigurata ad Alessandria nell'ipogeo di Wardian (I secolo della nostra era?) accanto a motivi profani, in un insieme per il quale alcuni studiosi escludono l'origine cristiana; ancora, nell'ipogeo di via Livenza a Roma il miracolo dell'acqua che sgorga dalla roccia, attribuito a Mosè nell'Esodo e all'apostolo Pietro in apocrifi cristiani, è rappresentato accanto a immagini della dea Diana e di una nave carica di amorini (per una sintesi con questi e altri esempi, e bibliografia: Reiner Sörries, *Spätantike und frühchristliche Kunst*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 2013, pp. 54-58).

Peraltro, chi rifletta in parallelo sull'iconografia e la letteratura cristiana nei primi tre secoli si trova di fronte a un istruttivo squilibrio. Come si sa, nonostante affermazioni in contrario non corroborate da sufficienti

argomenti, non sussistono reperti archeologici sicuramente o probabilmente cristiani databili a prima del 200 circa: se ci si attiene a questo tipo di testimonianze, fin verso quell'epoca i cristiani non provano il bisogno di esprimersi mediante manufatti, immagini, simboli specifici della loro fede; in altri termini, di elaborare e rendere visibile una loro identità collettiva attraverso tali mezzi. Viceversa, nello stesso periodo ci troviamo in presenza di una quantità relativamente abbondante di testi cristiani e dei loro testimoni materiali, in primo luogo i papiri; per di più, si tratta di scritti che nella maggior parte dei casi attestano – in particolare nel II secolo – un intenso lavoro di costruzione d'identità collettiva mediante la demarcazione da altre identità culturalmente costruite («greci», ebrei...), e spesso elaborano un progetto autonomo che pone i cristiani al centro del cosmo e della sua storia, sfidando il sistema culturale dominante (si pensi alle apocalissi, ai testi sui martiri, alle apologie). L'archeologia e la letteratura prese separatamente veicolano insomma due immagini diverse dello sviluppo della presenza, dell'identità e dell'autocoscienza cristiane. Certo, si può attribuire in certa misura questo fatto al divieto di rappresentazioni iconografiche di esseri viventi nel giudaismo e nel primo cristianesimo, benché sull'effettiva sussistenza e soprattutto osservanza di tale divieto – o anche solo di una pratica in questo senso – si sia molto discusso, e il suo carattere assoluto sia di fatto smentito da casi clamorosi come quello della sinagoga e della *domus ecclesiae* di Dura Europos, anteriori alla metà del III secolo. Comunque ciò non può spiegare interamente tale scompensamento, che qui non possiamo certo discutere, ma che menzioniamo per ricordare che mentre lo «spazio letterario» del cristianesimo antico riveste un'importanza decisiva sul piano del progetto elaborato dalla ridottissima minoranza colta che aderiva – in forme molto diverse! – alla fede in Gesù, esso va relativizzato in quanto non offre che un aspetto, pur decisivo perché è quello delle *élites*, dell'universo cristiano dei primi secoli.

Ben maggiore di quella tra cristiani e Gentili era comunque l'osmosi tra cristiani ed ebrei non credenti in Gesù; ciò avvenne dapprima per il semplice fatto che il movimento dei credenti in Gesù era nato come gruppo giudaico, ma si mantenne anche quando i cristiani di origine gentile divennero la grande maggioranza, a causa delle Scritture e delle credenze in comune. Tale situazione rende in vari casi problematico – e per certi rispetti metodologicamente discutibile – lo sforzo di attribuire un testo a un ebreo non cristiano oppure a un credente in Gesù. Basti ricordare come sino alla fine del XIX secolo i *Testamenti dei dodici patriarchi* fossero correntemente considerati un'opera cristiana, o come ancor oggi si esiti tra l'origine giudaica non cristiana e quella cristiana della *Vita di Adamo ed Eva*; e non va dimenticato che, in ciascun caso, gli argomenti addotti in favore dell'una o dell'altra opzione non sono indipendenti da paradigmi complessivi circa i rapporti storici tra giudaismo e cristianesimo.

La letteratura cristiana antica non può dunque essere compresa separatamente dalle sue relazioni con le istituzioni delle chiese, le loro attività, i rapporti di potere, le operazioni di autodefinizione mediante demarcazione rispetto ad altre entità collettive definite anch'esse nel quadro di processi in cui frontiere vengono via via tracciate, spostate, abbattute e ricomposte; né separatamente dalla costruzione di sistemi di potere ecclesiastico che si legittima mediante la costituzione di miti delle origini come riferimenti normativi e mediante strategie che permettono di attribuire a sé e negare altrui la fedeltà a tali origini. Anche là dove si assumono forme tradizionali della letteratura d'intrattenimento, come nel caso degli atti di apostoli (quelli poi divenuti canonici e quelli poi divenuti apocrifi) che, come è stato mostrato, riprendono i moduli del romanzo ellenistico, sono in realtà in gioco tutte le poste or ora elencate; e del resto, anche del romanzo greco e latino si è mostrato che non era affatto puro intrattenimento e si sono investigate le funzioni ideologiche e le tecniche di strutturazione sociale, che in occasione della loro ripresa negli atti cristiani possono essere messe al servizio di un'opera di destrutturazione e ristrutturazione di ruoli, valori ed egemonie.

Tali principi non implicano, naturalmente, una confusione tra approccio letterario e approccio storico. Tuttavia, il cristianesimo antico offre un terreno privilegiato all'investigazione dei fatti letterari come elementi organici di processi storici, proprio perché tali fatti letterari hanno regolarmente finalità pratiche. Queste peraltro non rendono né irrilevante, né puramente decorativa l'elaborazione stilistica e formale, la quale è invece al servizio di tali finalità. Per limitarsi al periodo anteriore a Costantino, basti pensare a «Luca», l'autore dell'opera in due libri costituita da un «vangelo» e da «atti degli apostoli» (entrambi i titoli sono naturalmente fatti di ricezione), la cui cura stilistica è coerente con l'evidente sforzo di rendere la fede in Gesù interessante per le *élites* sociali e politiche e di presentarsi come storico con le carte in regola; agli apologisti del II secolo, i quali adottano un genere letterario già consacrato, e si confrontano esplicitamente con la tradizione culturale, per proporre la fede in Gesù come base della cultura, dell'etica e anche della politica della società nel suo insieme; all'autore dell'*A Diogneto*, che scrive un ottimo greco rivolgendosi chiaramente a un pubblico benestante, anche se, coraggiosamente, sceglie di non passare sotto silenzio l'ostilità «naturale» (perché paragonata a quella tra corpo e anima) che il mondo riserva ai cristiani; a Clemente di Alessandria, teso a convincere i suoi lettori – appartenenti all'*élite*, come il *Pedagogo* inequivocabilmente dimostra – che il cristianesimo rappresenta il culmine del progresso universale e dell'ideale umano; a Origene, che in grandi opere appartenenti a generi consacrati si affatica a elaborare un sistema cristiano capace di spiegare il cuore stesso della problematica filosofica, la dottrina dei principi, e a convincere le classi dirigenti che il cristianesimo non è frutto della doppia *stasis* di una masnada di ignoranti e sovversivi, ma può

fornire la sola vera risposta alla crisi politica, morale, sociale, anche militare del III secolo. Non si tratta qui certo di istituire un rapporto ingenuamente meccanico tra «struttura» e «sovrastuttura», ma di indagare, anche nei dettagli della forma, come gli strumenti e i valori propri alla comunicazione letteraria, elaborati in forme più o meno originali e raffinate, abbiano costituito componenti inseparabili dei processi di formazione e trasformazione delle istituzioni cristiane e dei loro rapporti con gli «altri».

Gli ultimi decenni hanno assistito a un dibattito vivace, tra gli studiosi, sulla nascita del cristianesimo, che ha profondamente modificato i paradigmi comunemente accolti sino a non molto tempo fa. Se questa riflessione è di grande importanza storiografica, essa non ci sembra porre particolari problemi alla determinazione del punto di partenza della nostra storia letteraria. Certo, per lunghi decenni almeno, il movimento dei credenti in Gesù fu uno dei sottosistemi religiosi sviluppatosi entro il giudaismo del secondo Tempio, più precisamente come uno dei movimenti di risveglio o di rinnovamento, intesi a recuperare quella che consideravano come l'autentica tradizione religiosa d'Israele. Anche chi, come Paolo di Tarso, lottò per separare l'identità cristiana dai segni che da secoli avevano definito quella tradizione – la circoncisione, le osservanze rituali –, non dubitava che Gesù e il suo vangelo appartenessero alla storia d'Israele: segnavano, sì, in essa una svolta fondamentale, ma per riallacciarsi a una realtà antica e più «vera» della Legge, cioè alla promessa di Dio ad Abramo. Ma soprattutto, non vi fu cristianesimo separato dal giudaismo finché non vi fu giudaismo separato dal cristianesimo: la definizione di un'ortodossia giudaica (anche attraverso il rifiuto del cristianesimo), realizzata dai rabbì nel II secolo, dopo la distruzione di Gerusalemme, andò di pari passo con la definizione di un'autonoma identità cristiana, teoricamente esterna a quella e che invece, come gli studi recenti documentano, ha continuato a incrociarla. Insomma, le prime testimonianze di quella che tratteremo qui come letteratura cristiana appartengono di fatto alla letteratura del giudaismo ellenistico, in altre parole sono, come quest'ultimo, una componente della letteratura greca di età ellenistica. Solo una posizione di partenza che separi *a priori* il fenomeno cristiano dall'insieme degli altri fenomeni religiosi – dunque un pre-giudizio teologico – può considerare giustificato introdurre in una storia della letteratura greca Filone di Alessandria, ma non Paolo di Tarso. Progressivamente, certo, con ritmi diversi secondo luoghi e circostanze, i gruppi cristiani giunsero a comprendersi e descriversi come realtà contrapposta a «i giudei» e, differenziandosi dalla tradizione politeista greca e romana, si posero il problema della propria identità specifica rispetto agli uni e all'altra, costruendo un nuovo «noi» che si contrapponeva alle categorie etnico-culturali correnti. Se già Paolo di Tarso contrappone questo «noi» a giudei e greci (*ICor* 1, 18-25), non lo descrive però come etnicamente esterno a essi, ma come un'entità mista, costituita da elementi di entrambi

quei gruppi e sussistente solo come «i chiamati»: ma in seguito si sviluppò la riflessione sul «terzo modello di culto» (*Predicazione di Pietro*), sul terzo (o quarto) *genos* (Aristide di Atene) e sul «popolo nuovo» (ormai compiutamente in Eusebio di Cesarea). Vale però qui certamente quanto abbiamo osservato sopra confrontando letteratura e produzione di manufatti nei primi due secoli: in questo processo di autodefinizione (e di contestuale definizione degli «altri») e di differenziazione, la letteratura, prodotta da intellettuali quale che fosse il loro livello, esprime con ogni probabilità uno stadio molto più avanzato rispetto al vissuto della grande maggioranza dei credenti, anche se esso, attraverso la catechesi e l'omelia, ha sicuramente influenzato l'autocoscienza di questi ultimi.

Respinti, anche con violenza, dalla società e dalla cultura imperiali, gli intellettuali cristiani adottarono atteggiamenti diversi nei confronti della tradizione greca e latina: dall'attacco frontale alla rivendicazione a sé stessi degli aspetti validi di quella tradizione, riprendendo a proprio vantaggio il motivo giudeo-ellenistico del «furto» perpetrato dai Greci nei confronti della rivelazione concessa a Israele. Per formulare e diffondere le proprie posizioni, ricorsero alle forme letterarie ellenistiche.

Da un lato, dunque, la letteratura cristiana antica, greca e latina, appartiene alle letterature in lingua greca e latina d'età imperiale, e in questa prospettiva pienamente giustificate appaiono non tanto le storie letterarie che l'aggiungono alla fine della trattazione dedicata alla letteratura «profana», ma quelle che la integrano in tale quadro, come il volume di Albrecht Dihle su *Die griechische und lateinische Literatur der Kaiserzeit. Von Augustus bis Justinian* (Beck, München 1989), o come la doppia impresa italiana de *Lo spazio letterario di Roma antica* (5 volumi, 1989-1991) e *Lo spazio letterario della Grecia antica* (3 volumi in 5 tomi, 1992-1996), promossa dall'editrice Salerno di Roma. Per il latino, va naturalmente citata la monumentale *Nouvelle histoire de la littérature latine* in corso di pubblicazione presso l'editrice Brepols di Turnhout.

D'altra parte, non vi è dubbio che la letteratura cristiana arrega modifiche profonde rispetto alla tradizione letteraria precedente. Ha un punto di riferimento fondamentale e assolutamente nuovo, la fede in Cristo; ha lo scopo di annunziare questa fede, difenderla, propagarla. Questo dato consente dunque di iniziare la nostra trattazione dai primi testi che esprimono tale fede, indipendentemente dal fatto che essi – a cominciare dalle lettere di Paolo – non nascono entro un «cristianesimo» come religione separata; anzi, Paolo non solo non conosce il termine «cristianesimo», coniato probabilmente da Ignazio di Antiochia con scopi polemici intraecclesiali, ma nemmeno adopera mai quello di «cristiani» che, nonostante *At* 11, 26 e 26, 28, può ben essere stato creato dopo la sua morte e comunque essergli stato sconosciuto: la letteratura cristiana nasce come parte della letteratura giudaica in lingua greca. Sempre sulle orme di quest'ultima, ma presto in maniera

incomparabilmente più ampia, introduce nella letteratura greca e latina una tradizione letteraria, quella biblica, i cui modi di espressione si radicano in una particolare e diversa percezione della realtà, come dimostrarono le non dimenticate analisi di Erich Auerbach. La lingua e lo stile biblici influiscono sulla lingua e sullo stile degli autori cristiani; la prassi della comunità, per esempio nell'ambito sacramentale, influisce sul greco e sul latino cristiano a livello lessicale e semantico. Anche le forme e i generi letterari vengono adattati alle esigenze della nuova fede. La nascita e lo sviluppo del cristianesimo provocano nuove forme di comunicazione letteraria, adatte alle nuove istituzioni in rapporto alle quali esse devono funzionare. In tal senso è certo giustificato individuare la letteratura cristiana antica come oggetto separato d'indagine, ciò che appunto si fa nella presente opera. Questa prospettiva rende anche possibile scrivere una *storia* della letteratura cristiana antica che non sia mera trattazione di singole opere, proprio in quanto la letteratura è connessa con i processi di sviluppo delle chiese cristiane e delle loro istituzioni, anche se – lo ripetiamo energicamente – si deve tener conto di tutte le mediazioni specifiche al fatto letterario.

Non abbiamo peraltro insistito nel presente lavoro sulla distinzione tra «Urliteratur» e «Literatur» nel cristianesimo antico, inaugurata dalle tesi di Franz Overbeck (1882) e proseguita nella nozione di «urchristliche Literatur» con Martin Dibelius e poi Philipp Vielhauer in due opere di diverse dimensioni, ma dall'identico titolo *Geschichte der urchristlichen Literatur*, pubblicate rispettivamente nel 1926 e nel 1975. In tale prospettiva, la «Urliteratur» rappresenta la fase in cui gli autori cristiani utilizzano forme (il termine per Overbeck non designa le piccole unità caratterizzate da tratti formali tipici e trasmesse oralmente prima della loro elaborazione e fissazione per iscritto, come avviene nella *Formgeschichte* classica, bensì il genere in quanto realizzato nel testo letterario come totalità) elaborate in proprio, per servire ai bisogni della propria comunità religiosa (vangeli, atti degli apostoli, lettere apostoliche...); la «(patristische) Literatur» appartiene invece alla fase in cui quegli autori adottano le forme letterarie della tradizione greca e latina, per comunicare appunto con i rappresentanti di quest'ultima (essa s'inizierebbe con gli apologeti, e poi soprattutto con Clemente di Alessandria). Tale impostazione è stata ed è certo salutare per infrangere, sul piano della storia letteraria, i confini tra letteratura canonizzata (Nuovo Testamento) e non canonizzata, i quali non hanno pertinenza in una storia letteraria e sono stati lasciati da parte nella presente opera: questa non s'inizia, come le vecchie storie della letteratura cristiana e i classici manuali di «patrologia», con un capitolo sul «Nuovo Testamento» (che anzi è escluso per definizione dalle «patrologie»), seguiti da uno sui «Padri apostolici» (categoria inventata nel XVII secolo e poi delimitata in molti modi diversi, comprendente scritti eterogenei di periodi differenti, uniti dal mito storiografico della loro attribuzione alla

generazione dei successori degli apostoli), uno su «gli apocrifi» e così via. Si tratta di *corpora* costituiti *a posteriori* e dettati da considerazioni teologiche, non storiche né letterarie: la storia letteraria è invece attenta allo sviluppo delle forme letterarie in relazione con quello delle istituzioni e delle idee (opera pionieristica nell'attenzione ai generi letterari, benché par vari aspetti criticabile, fu quella di Hermann Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Quelle & Meyer, Leipzig 1911, che giunge fino al V secolo); è questo il criterio che ci ha guidato.

Tuttavia, il grado di «specificità» e autonomia delle forme «protocristiane» (*urchristlich*) è ormai da tempo in discussione: si riconosce l'affinità dei vangeli con la biografia antica, con la «biografia del profeta» nella Bibbia, e con altri generi ancora; quella degli *Atti* canonici con la storiografia (del resto multiforme) e il romanzo antichi; quella delle lettere cristiane con l'epistolografia, e così di seguito. Del resto, forme proprie della «Urliteratur» proseguirono largamente al di là dei limiti cronologici a essa assegnati: si pensi solo a vangeli, atti degli apostoli e apocalissi apocrifi, un fatto che non era certo ignoto agli assertori della «Urliteratur», i quali però minimizzavano tale continuità sulla base di una sottovalutazione della letteratura apocrifa; ma si pensi anche alle omelie che integrano gran quantità di materia apocrifa e anzi talora – come nel caso della Dormizione della Vergine – essenzialmente riproducono scritti apocrifi preesistenti. Proprio quest'ultimo esempio parla contro una distinzione rigorosa tra «Urliteratur» e «Literatur», perché quel che importa è cogliere lo sviluppo delle forme: i generi letterari – che sono astrazioni fondate sulla ripresa di tratti analoghi in una serie di opere concrete – sono in continuo movimento, nascono da altri generi, eventualmente combinando i tratti di due o più generi tradizionali, si trasformano, trapassano in nuovi generi secondo le esigenze. Per riprendere l'esempio menzionato: gli apocrifi sulla Dormizione e Assunzione di Maria, che si presentano dapprima come composizioni di apostoli o di venerabili Padri ancora molto vicini agli apostoli, vengono riproposti sotto forma di omelie perché è necessario rilegittimarli con l'autorità attualmente riconosciuta, quella della successione ministeriale nelle chiese. Descrivere questa vita delle forme entro le concrete opere letterarie e in rapporto con i contesti di produzione, circolazione e fruizione, e non produrre statiche classificazioni, è il compito di una storia letteraria.

La presente è una storia letteraria dedicata esclusivamente agli scrittori cristiani di lingua greca e latina: una trattazione delle letterature “orientali” (siriaca, armena, copta o etiopica) non è stata da noi neppure tentata. *Non omnes possumus omnia*. La stessa specializzazione scientifica, che nella pratica si viene sempre più imponendo, riduce di fatto i campi d'indagine; nel nostro caso, alle lingue tradizionali dell'Occidente. Esistono in italiano dei buoni “profili”, allestiti dai migliori competenti, come Paolo

Bettiolo, Tito Orlandi, Sever J. Voicu, relativi a queste letterature, e ad essi conviene rimandare.

Ancora: certe discipline già affermatesi da tempo, che vantano addirittura una “storia” che risale al Rinascimento e alle controversie della Riforma, quale l’agiografia, hanno uno spessore scientifico che può essere solo sfiorato in questa nostra indagine, nonostante che l’apporto di esse alla storia del cristianesimo sia stato fondamentale.

Infine, ci siamo divisi i compiti secondo le competenze di ciascuno. Enrico Norelli ha curato i primi 16 capitoli del primo volume, dalle lettere di Paolo e della tradizione paolina, fino ai primi dibattiti su Origene e alla fine del III secolo greco; Claudio Moreschini ha curato i capitoli successivi: le prime traduzioni latine della Bibbia, la letteratura cristiana d’Africa e la letteratura dell’età costantiniana, con l’esclusione del capitolo dedicato ad Eusebio, scritto per la prima edizione da Lorenzo Perrone e rifatto per la seconda da Claudio Zamagni, che ringraziamo entrambi. Enrico Norelli e Claudio Moreschini hanno curato per la seconda edizione l’aggiornamento delle rispettive parti: esso è di fatto consistito in una riscrittura, aggiornata e ampliata, di gran parte del testo, che fa di questa edizione un’opera largamente nuova; naturalmente anche la bibliografia è stata aggiornata e ampliata, pur mantenendo carattere decisamente selettivo, soprattutto per gli studi meno recenti.

La ripartizione degli interventi per la nuova edizione del secondo volume sarà precisata in una Nota introduttiva ad esso.

Naturalmente, la periodizzazione costituisce un’altra difficoltà, non tanto all’interno dell’opera, in cui abbiamo riunito e discusso i problemi secondo criteri di volta in volta da noi stessi stabiliti, quanto per quel che riguarda dove situare la conclusione. La storia, si sa, non termina, e ogni volta che si fa punto in base a certe considerazioni, si può essere criticati in base ad altre. Riconosciamo senza dubbio che certi periodi di cerniera tra la tarda antichità e l’alto Medioevo, latino e bizantino, possono essere difficilmente definiti e ammettiamo francamente di aver seguito dei criteri sostanzialmente esteriori, attenendoci a una soluzione spesso adottata che si pone come termine il regno di Giustiniano (527-565), pur consapevoli dei limiti anche di questa scelta.

Ringraziamo, per concludere, l’Editore, e in particolare ricordiamo con affetto e gratitudine l’avvocato Stefano Minelli (1929-2001), che, in tempi poco favorevoli – allora come oggi – alle ricerche non destinate a successi pronti e abbondanti, ci incoraggiò perché questa *Storia* giungesse a buon fine, e sarebbe stato certamente felice di vederne questa nuova edizione. E siamo stati sostenuti anche dalla intelligente collaborazione e dalla acribia degli amici Ilario Bertoletti e Giovanni Menestrina, che vogliamo ricordare con gratitudine.

