

I Severi e il cristianesimo

Un decennio di ricerche (1986-1996)

Enrico DAL COVOLO

1. Introduzione

Nel 1986, che è l'anno di partenza di questa rassegna di studi sui Severi e il cristianesimo, Robert Turcan tenne una conferenza —diventa famosa— ai membri dell'Associazione «Guillaume Budé» di Lione.

Turcan esordiva con la domanda: «Héliogabale précurseur de Constantin?», per concludere, dopo attenta disamina, che Elagabalo non fu monoteista, come non fu —propriamente parlando— «un precursore di Costantino». Tuttavia il privilegio da lui accordato al *Sol Invictus*, il grande Baal di Emesa di cui egli stesso era il sacerdote circonciso, prefigurava in qualche modo «l'imperatore-vescovo», cioè —a dire del Turcan— quel «cesaropapismo» che avrebbe gravato pesantemente sull'impero cristiano¹.

Un anno prima, nella «tavola rotonda» di inaugurazione dell'anno accademico 1985-1986 presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, Raffaele Farina —uno dei più accorti studiosi dell'imperatore Costantino e della prima teologia politica del cristianesimo— osservava che «le radici della cosiddetta "epoca costantiniana" sono da ricercarsi più indietro nel tempo» e che, di conseguenza, l'unione tra impero romano e religione cristiana realizzata da Costantino «non possiede quel carattere esplosivo rivoluzionario che le viene attribuito»².

1. Cfr. R. TURCAN, *Héliogabale précurseur de Constantin?*, in «Bulletin de l'Association Guillaume Budé» 1 (1988) 38-52; vedi anche L. CRACCO RUGGINI, *Elagabalo, Costantino e i culti «siriaci» nella Historia Augusta*, in *Historiae Augustae Colloquium [Parisinum] MCMXC* (= *Historiae Augustae Colloquia. Nova series*, 1), Macerata 1991, pp. 123-146.

2. R. FARINA, *Eusebio di Cesarea e la «svolta costantiniana»*, in «Augustinianum» 26 (1986) 316. Dello stesso autore vedi più diffusamente *L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del Cristianesimo* (= *Bibliotheca Theologica Salesiana*, 1, 2), Zürich 1966, e ora *La concezione della pace nel IV secolo. Costantino il Grande ed Eusebio di Cesarea*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino a Giustiniano* (= *Biblioteca di Scienze Religiose*, 134), Roma 1997, pp. 95-105.

Oggi, a dieci anni di distanza, occorre riconoscere la validità delle intuizioni —diversificate, e tra loro indipendenti— di Turcan e di Farina. Lo storico delle origini cristiane, come lo studioso di letteratura cristiana antica, devono ritenere ormai che la cosiddetta «svolta costantiniana», con le sue enormi conseguenze, fu anticipata di oltre un secolo (entro quale misura resta difficile precisarlo) dalla tolleranza degli imperatori Severi³.

Articolerò in due momenti la riflessione, dialogando sempre con la letteratura critica del decennio compreso tra il 1986 e il 1996, e solo occasionalmente sconfinando negli anni 1997-1998.

In un primo tempo prenderò in esame, uno per uno, l'atteggiamento dei quattro imperatori Severi verso i cristiani; in un secondo momento cercherò invece di abbozzare il bilancio complessivo della ricerca⁴.

La duplice serie di osservazioni sarà sufficiente per illustrare gli orientamenti fondamentali, che in parte ho già anticipato, della critica attuale: e cioè che tra la fine del II e l'inizio del III secolo le relazioni tra la chiesa e l'impero vennero a configurarsi in modo nuovo, che oggettivamente anticipava la cosiddetta «svolta costantiniana». In particolare la tolleranza severiana consentì alla chiesa di definire meglio le sue strutture interne, come l'autorità del vescovo e il rapporto tra *clerici* e laici⁵.

2. I Severi e il cristianesimo

Consideriamo anzitutto le singole politiche degli imperatori Severi verso i cristiani.

3. Cfr. E. DAL COVOLO, *Ancora sulla «Statua di sant'Ippolito». Per una «messa a punto» dei rapporti tra i Severi e il cristianesimo*, in «Augustinianum» 32 (1992) 51-59 (ripubblicato in *Studia Patristica*, 24, Leuven 1993, pp. 62-69); IDEM, *I Severi precursori di Costantino? Per una «messa a punto» delle ricerche sui Severi e il cristianesimo*, in «Augustinianum» 35 (1995) 605-622; IDEM, *Gli imperatori Severi e la «svolta costantiniana»*, in *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Augusto...*, pp. 75-88; IDEM, *I rapporti tra la Chiesa e l'Impero nel secolo di Eusebio*, in *Eusebio di Vercelli e il suo tempo* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 133), Roma 1997, pp. 79-92.

4. Soprattutto in quest'ultimo paragrafo dovrò tener conto del mio *I Severi e il cristianesimo. Ricerche sull'ambiente storico-istituzionale delle origini cristiane tra il secondo e il terzo secolo* (= Biblioteca di Scienze Religiose, 87), Roma 1989, e di altre pubblicazioni che l'hanno preceduto e seguito.

5. Non avremo più occasione di tornare su questo problema. Mi limito a segnalare che a tale riguardo la bibliografia si è notevolmente arricchita negli ultimi anni con la pubblicazione di due contributi, fra loro complementari: *Laici e laicità nei primi secoli della Chiesa* (= Letture cristiane del primo millennio, 21), Milano 1995, e *I ministri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli* (= Letture cristiane del primo millennio, 25), Milano 1997. Ma vedi ora anche il mio *Sacerdoti come i nostri Padri. I Padri della Chiesa maestri di formazione sacerdotale* (= Collana di Spiritualità Sacerdotale «Carità Pastorale», 1), Roma 1998.

2.1. Settimio Severo⁶

Il resoconto della *Passione di Perpetua e Felicità*⁷ attesta, intorno al decimo anno di Settimio Severo (202), un episodio di intolleranza a danno dei cristiani dell'Africa proconsolare. Nello stesso tempo, stando a Eusebio, una persecuzione molto violenta scoppiò «in ogni luogo, ma soprattutto ad Alessandria», dove brillò la testimonianza coraggiosa del giovane Origene⁸.

Assai verosimilmente, tuttavia, occorre scagionare Settimio Severo dalla responsabilità di un editto di persecuzione, che sarebbe il primo nella storia della legislazione anticristiana di Roma: documentato da un'unica fonte (la cosiddetta *Storia Augusta*) in un contesto molto confuso⁹, il presunto editto non trova alcun riscontro nell'evoluzione dei rapporti tra l'impero e la chiesa¹⁰.

Devo registrare però che la critica non è unanime in questa valutazione dei fatti. Cito ad esempio la recente pubblicazione di Giorgio Jossa sul *Cristianesimo antico*: vi si legge che, «per quanto molte volte messa in discussione dalla critica storica, la notizia della *Historia Augusta* (...) è credibile. Lo confermano infatti non soltanto il clima di forte eccitazione che caratterizza la fine del secondo secolo e gli inizi del terzo, e che può essere considerato causa ed effetto di quella persecuzione, ma anche la violenta polemica antiromana delle prime opere di Ippolito e la ripresa di episodi di martirio segnalata da Eusebio»¹¹.

2.2. Caracalla¹²

Un altro episodio di intolleranza, isolato nel tempo e nello spazio, è testimoniato da Tertulliano durante il regno di Caracalla. La responsabilità del fatto va attribuita all'estremismo dei gruppi settari, ai margini della grande chiesa. Al riguardo Tertulliano, ormai decisamente favorevole al montanismo, elogia il comportamento dei «rigoristi», mentre stig-

6. Per la cronologia e la prosopografia di Settimio si veda ora D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt ²1996, pp. 156-159.

7. Vedine la recente edizione curata da J. AMAT, SC 417, Paris 1996, con bibliografia pressoché esaustiva. Ad essa aggiungo A. WYPUSTEK, *Magic, Montanism, Perpetua, and the Severian Persecution*, in «*Vigiliae Christianae*» 51 (1997) 276-297: tale contributo (comparso un anno più tardi rispetto all'edizione di Amat e al limite che ci siamo dati) contiene numerosi elementi utili alla ricerca sui Severi e il cristianesimo, anche se mostra di non conoscere la bibliografia citata *supra* alle note 3 e 4.

8. Cfr. EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 6,1, ed. G. BARDY, SC 41, Paris 1955, p. 81.

9. Cfr. SPARZIANO, *Settimio Severo* 16,6-17,1, edd. E. HOHL-C. SAMBERGER-W. SEYFARTH, 1, BT, Lipsiae 1965, pp. 148-149.

10. Cfr. E. DAL COVOLO, *202 dopo Cristo: una persecuzione per editto?*, in «*Salesianum*» 48 (1986) 363-369, e, da ultimo, A. BARZANO, *Il cristianesimo nelle leggi di Roma imperiale* (= *Lecture cristiane del primo millennio*, 24), Milano 1996, pp. 38-41; 132-133.

11. G. JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea* (= *Studi Superiori NIS*, 317), Roma 1997, p. 152.

12. Cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle...*, pp. 162-165.

matizza le critiche e i timori di quei cristiani, i quali si preoccupavano che le ostentazioni dei fanatici mettessero a repentaglio «una pace così lunga e duratura»¹³.

Non risulta che conoscesse intenzioni anticristiane la celebre *Costituzione* del 212¹⁴, con la quale Caracalla estese il diritto di cittadinanza a tutti (o a quasi tutti) gli abitanti dell'impero¹⁵. Tuttavia, in accordo con la maggior parte della critica recente, continuo a ritenere¹⁶ che la *Constitutio* —obbligando i sudditi dell'impero al culto pagano— rese più facile l'identificazione di quanti se ne astenevano. Così, indipendentemente dalle intenzioni del legislatore, la *Constitutio Antoniniana* finì per agevolare la persecuzione delle chiese¹⁷.

2.3. *Elagabalo*¹⁸

Non perseguì i cristiani neanche Elagabalo, che innovò il culto tradizionale concedendo una contestatissima egemonia al dio solare di Emesa¹⁹.

13. TERTULIANO, *La corona del soldato* 1,4-5, ed. A. KROYMANN, CCL 2, Turnholti 1954, pp. 1040-1041. Vedine il commento di F. RUGGIERO, *De corona. Introduzione, testo, traduzione e note*, Milano 1992, p. 68. Cfr. pure Y. LE BOHEC, *Tertullien, De corona, I: Carthage ou Lambèse?*, in «Revue des Études Augustiniennes» 38 (1992) 6-18, che ambienta a Roma intorno al 211 il celebre episodio, da cui prende spunto il *De corona*.

14. Vedi da ultimo A. BARZANO', *Il cristianesimo nelle leggi...*, p. 42, nota 56.

15. Sono grato a Giuseppe Zecchini, che mi ha consentito di leggere le bozze del suo articolo *La Constitutio Antoniniana e l'universalismo politico di Roma*, di prossima pubblicazione in *L'ecumenismo politico nella coscienza dell'Occidente*.

16. Nonostante le riserve di G. BARONE-ADESI, *L'età della «Lex Dei»* (= Università di Roma «La Sapienza». Pubblicazioni dell'Istituto di Diritto Romano e dei Diritti dell'Oriente Mediterraneo, 71), Napoli 1992, p. 35.

17. Cfr. E. DAL COVOLO, *La Constitutio Antoniniana e lo sviluppo dell'Impero e della Chiesa nell'età dei Severi*, in «Augustinianum» 37 (1997) 303-309. Il *Papiro di Giessen* —nel quale si può ravvisare forse (la cautela è d'obbligo, dopo la monografia di P. PINNA PARPAGLIA, *Sacra peregrina, civitas Romanorum, dediticii nel Papiro Giessen n. 40* [= Collana dell'Archivio Storico e Giuridico Sardo di Sassari, 2], Sassari 1995, che torna a mettere in dubbio il diretto rapporto, per lo più accettato dalla critica, fra il testo del papiro e quello dell'editto) un'edizione, pur gravemente mutilata, del decreto imperiale— è stato ripubblicato ora in P.A. KUHLMANN, *Die Giessener literarischen Papyri und die Caracalla-Erlässe* (= Berichte und Arbeiten aus der Universitätsbibliothek und dem Universitätsarchiv Giessen, 46), Giessen 1994, pp. 215-255. Su alcuni aspetti della recezione dell'editto nei tre secoli successivi, vedi ora M.P. BACCARI, *Cittadini popoli e comunione nella legislazione dei secoli IV-VI* (= Università degli Studi di Sassari. Dipartimento di Scienze Giuridiche. Seminario di Diritto Romano, 9), Torino 1996.

18. Cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle...*, pp. 172-173.

19. Cfr. E. DAL COVOLO, *Antonino Elagabalo e i cristiani. Genesi e sviluppo di una tradizione storiografica*, in «Studia Patristica» 19 (Leuven 1989). Sulla politica religiosa di Elagabalo vedi inoltre: M. FREY, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal* (= Historia. Einzelschriften, 62), Stuttgart 1989 (vedine anche la recensione di B.M. COMUCCI BISCARDI, in «Gnomon» 64 [1992] 459-461); R. TURCAN, *Eliogabalo e il culto del sole*, tr. E. ROVIDA (= Nuova Atlantide), Genova 1991; E. DAL COVOLO, *La religione a Roma tra «antico» e «nuovo»: l'età dei Severi*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 30 (1994) 237-246. Vedi anche *supra*, nota 1.

2.4. Alessandro Severo²⁰

Neppure la successiva restaurazione religiosa di Alessandro provocò un inasprimento nei rapporti tra la dinastia e la chiesa²¹. Al contrario, le fonti del III e del IV secolo accennano esplicitamente al filocristianesimo di Alessandro e della sua *familia*.

Al riguardo mi limito a un documento particolarmente significativo, che in questi dieci anni ha polarizzato la maggior parte degli studi sui rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani.

E' nota ai più la cosiddetta «statua di Ippolito», restaurata da Pirro Ligorio nel 1951 come effigie del santo, e ora collocata all'ingresso della biblioteca vaticana²².

Ormai tutti (o quasi tutti) riconoscono che originariamente essa non rappresentava Ippolito, bensì una figura femminile seduta in trono²³. Proprio il tipo di trono — a braccioli con protomi leonine — dimostra che si trattava di una filosofa epicurea, probabilmente Temista di Lampsaco, alla quale Epicuro stesso indirizzò alcune lettere, e la cui fama durò fino ad età imperiale avanzata. Le gambe e i piedi della statua provengono invece da altra effigie femminile, forse una prosopopea della *Sophia*. Pirro Ligorio, dopo aver combinato fra loro le

20. Cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle...*, pp. 177-179.

21. Cfr. IDEM, *La politica religiosa di Alessandro Severo. Per una valutazione dei rapporti tra l'ultimo dei Severi e i cristiani*, in «Salesianum» 49 (1987) 359-375. Vedi inoltre: C. BERTRAND-DAGENBACH, *Alexandre Sévère et l'Histoire Auguste* (= Collection Latomus, 208), Bruxelles 1990 (su cui vedi M. CESA, *La Vita Alexandri nell'Historia Augusta*, in «Quaderni urbinati di cultura classica» n.s. 42 [1992] 149-153); S. ANGIOLANI, *Alessandro Severo e i cristiani nell'Historia Augusta*, in «Università di Macerata. Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia» 27 (1994) 9-31.

22. Cfr. E. PRINZIVALLI, *Ippolito (statua di)*, in *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane 2* (1984) 1798-1800; EADEM, *Ippolito*, in G. BOSIO-E. DAL COVOLO-M. MARITANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa. Secoli II e III* (= Strumenti della Corona Patrum, 2), Torino 1996, pp. 42-64. Sulla questione ippolitea —dopo i due simposi organizzati dall'Istituto Patristico Augustinianum di Roma (cfr. *Ricerche su Ippolito* [= Studia Ephemeridis «Augustinianum» 13], Roma 1977, e *Nuove ricerche su Ippolito* [= Studia Ephemeridis «Augustinianum» 30], Roma 1989)— vedi le varie posizioni di V. SAXER, *Hippolyte (saint)*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, 24 (1990) 627-635; C. SCHOLTEN, *Hippolytos II (von Rom)*, in *Reallexikon für Antike und Christentum*, 15 (1990) 492-551; H.R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien 1994, pp. 99-103; C. MORESCHINI-E. NORELLI, *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*, 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, pp. 338-356. Tra i contributi più recenti —oltre a quelli citati *infra*, nota 32— segnalò: M. SIMONETTI, *Tra Noeto, Ippolito e Melitone*, in «Rivista di Storia e Letteratura Religiosa» 31 (1995) 393-414; J.-P. BOUHOT, *L'auteur romain des Philosophumena et l'écrivain Hippolyte*, in «Ecclesia Orans» 13 (1996) 137-164; A.-G. MARTIMORT, *Encore Hippolyte et la «Tradition Apostolique» (II)*, in «Bulletin de Littérature Ecclésiastique» 97 (1996) 275-287; A. WHEALEY, *Hippolytus' Lost De Universo and De Resurrectione: Some New Hypotheses*, in «Vigiliae Christianae» 50 (1996) 244-256.

23. Di parere opposto è il padre Ferrua, in «Civiltà Cattolica» 141 (1990), II, 408-409. Vedi anche C. D'ONOFRIO, *Un popolo di statue racconta. Storie fatti leggende della città di Roma antica medievale e moderna* (= Collana di studi e testi per la storia della città di Roma, 10), Roma 1990, pp. 94-101.

due parti, entrambe del II secolo d.C., le completò di sua mano con un torso e una testa maschili, assegnando alla composizione il nome d'Ippolito.

Resta diffusa invece la convinzione che l'effigie in trono si trovasse nella zona di Castro Pretorio, tradizionalmente legata alle memorie del santo. Ulteriori indagini²⁴ rivelano infondata questa opinione, e propongono di assegnare il luogo originario della statua alla zona del Pantheon.

Ora, il Papiro di Ossirinco 412 certifica che Alessandro Severo —figlio di quell'imperatrice Mammea²⁵, «che ritenne molto importante di essere onorata dalla visita» di Origene²⁶— prepose Giulio Africano alla costruzione di una biblioteca nei pressi del Pantheon, vicino alle terme che lo stesso imperatore aveva completato nel 227: in effetti i rapporti della dinastia severiana, e specialmente di Alessandro, con questo versatile poligrafo cristiano —che proprio all'ultimo dei Severi volle dedicare un'opera enciclopedica in nove libri, intitolata *I Cesti*— sono documentati da diverse fonti e commentati da numerosi studi, anche recenti²⁷.

Ebbene, in questo «tempio» della cultura, che ha visto la collaborazione tra pagani e cristiani, la statua della filosofa epicurea —soprattutto se interpretata come simbolo della *Sophia*²⁸— trova una collocazione ideale. In tale ipotesi, fra l'altro, si spiegherebbe anche la funzione della lista di opere epigrafate dietro al trono: una sorta di catalogo, che poteva comodamente sovvenire alla descrizione dei volumi contenuti nella *capsa libraria* più vicina alla statua²⁹. Tra essi —imparentati non tanto dal medesimo autore, quanto piuttosto dall'identica matrice culturale— spiccava il *Computo pasquale*, che di fatto venne trascritto per intero in posizione più evidente.

Interessa soprattutto l'intestazione del *Computo* nelle prime quattro linee della fiancata destra del trono (intestazione ripresa in parte anche sulle prime due linee della fiancata

24. Cfr. M. GUARDUCCI, *San Pietro e sant'Ippolito. Storia di statue famose in Vaticano*, Roma 1991, pp. 113-148; E. DAL COVOLO, *Ancora sulla «Statua di sant'Ippolito»...*

25. Cfr. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle...*, p. 180.

26. EUSEBIO, *Storia Ecclesiastica* 6,21,3, ed. G. BARDY, SC 41, p. 121.

27. Cfr. E. DAL COVOLO, *Chiesa Società Politica. Aree di «laicità» nel cristianesimo delle origini* (= Ieri oggi domani, 14), Roma 1994, pp. 114-115. Sulle *Chronographiae* di Giulio Africano vedi O. ANDREI, *L'esamerone cosmico e le Chronographiae di Giulio Africano*, in *La narrativa cristiana antica. Codici narrativi, strutture formali, schemi retorici* (= Studia Ephemeridis «Augustinianum» 50), Roma 1995, pp. 169-183; EADEM, *La formazione di un modulo storiografico cristiano: dall'esamerone cosmico alle Chronographiae di Giulio Africano*, in «Aevum» 69 (1995) 147-170.

28. M. GUARDUCCI, *La «statua di Sant'Ippolito» e la sua provenienza*, in *Nuove ricerche...*, p. 70, ritiene che, nel tempo in cui furono incise le celebri iscrizioni, si fosse persa cognizione del personaggio rappresentato, e che l'effigie venisse ormai «interpretata come personificazione di un ramo del sapere, o addirittura come quella della Filosofia da Themista professata».

29. L'impiego di supporto marmoreo per il catalogo è sicuramente attestato nelle biblioteche dell'antichità almeno da due frammenti epigrafici distinti, provenienti l'uno dal Pireo, l'altro da Rodi, e riconducibili entrambi alla fine del II o all'inizio del I secolo a.C.: vedi la relativa documentazione in EADEM, *Epigrafia greca, 2. Epigrafi di carattere pubblico*, Roma 1969, pp. 575-577.

sinistra): «Nell'anno primo del regno di Alessandro imperatore», vi si legge, «il quattordicesimo [giorno] della pasqua fu alle idi di aprile [...]. Sarà negli anni successivi come si espone nel *pinax*».

Tale cenno poteva anche essere dettato da mere esigenze pratiche. Ma conviene domandarsi se il duplice, solenne riferimento al «mecenate» della zona —di cui era ben nota la simpatia verso i cristiani, se proprio a uno di loro aveva commissionato la costruzione della biblioteca locale— non debba essere considerato piuttosto come la crittografia della nuova stagione dei rapporti tra la chiesa e l'impero inaugurata da Alessandro Severo³⁰.

Così le iscrizioni cristiane, incise su una statua pagana ed esposte —stando all'ipotesi prospettata— in luogo frequentato dalle *élites* culturali cristiane e pagane, verrebbero a certificare che il reciproco scambio tra le due culture era esperienza ormai ordinaria nella temperie spirituale severiana.

Ho riportato questo esempio anzitutto perché la critica di quest'ultimo decennio se n'è ampiamente occupata, e in secondo luogo perché esso appare alquanto rappresentativo della situazione inedita in cui vennero a porsi i rapporti tra la chiesa e l'impero all'inizio del III secolo.

3. *Per un bilancio della ricerca*

Alla definizione di questo singolare *milieu* storico-istituzionale del cristianesimo in età severiana sono giunto attraverso numerose ricerche testimoniate oramai da venticinque anni di pubblicazioni³¹, nelle quali ho cercato di individuare —per quanto possibile— la *stratigrafia* della tradizione storiografica concernente i rapporti tra i singoli imperatori Severi e i cristiani, vagliando a tale scopo la cronologia, la provenienza e le «tendenze» delle singole notizie.

Rispetto ad altre monografie sull'argomento, tale impostazione metodologica imprime a queste ricerche un carattere originale, e forse risulterà feconda anche per altre indagini dei rapporti tra il cristianesimo e l'impero.

Non mi nascondo il tratto inconfondibilmente euristico di studi che si muovono in ambiti tuttora aperti a nuove acquisizioni: si pensi solo alla *vexata quaestio* ippolitea, che attraversa e condiziona —a seconda delle soluzioni adottate— i giudizi della critica sulla comunità cristiana nell'epoca dei Severi³².

30. Cfr. E. DAL COVOLO, *Fonti epigrafiche del secondo-terzo secolo per uno studio dei rapporti tra gli imperatori Severi e il cristianesimo*, in «Studia Patavina» 35 (1988) 123-132.

31. A partire dalla mia tesi di laurea, intitolata appunto *I Severi e il cristianesimo*, difesa nel 1974 presso la Facoltà di Lettere dell'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano (relatori i proff. R. Cantalamessa e M. Sordi), fino a *Cristianesimo e istituzioni politiche. Da Costantino...*, che raccoglie gli *Atti delle Giornate Patristiche Torinesi* del 1996.

32. A questo riguardo la pubblicazione molto recente del volume di A. BRENT, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bis-*

Ma qui vorrei accennare piuttosto a un'altra questione, che ricorre carsicamente negli studi sui Severi e il cristianesimo: quella del valore da attribuire ad alcune notizie della cosiddetta *Storia Augusta*. Il riferimento va specialmente al presunto editto del 202 e ai sei passi della *Vita* di Alessandro Severo sul filocristianesimo dell'imperatore.

Da parte mia, nel primo caso mi sono pronunciato a sfavore, nel secondo caso a favore della veridicità del racconto³³. Ma nell'uno e nell'altro caso il mio giudizio si appoggia in primo luogo sull'analisi delle relative tradizioni storiografiche, della loro genesi e del loro sviluppo.

E' vero che difficilmente ormai si potrà approdare a risposte inconfutabili sull'una e sull'altra questione —quella dell'editto come quella del filocristianesimo di Alessandro—: ma è altrettanto vero che lo studio e la comparazione delle fonti autorizzano lo storico a intervenire nel relativo dibattito critico.

Ho l'impressione che in alcuni casi le «menzogne» o le «invenzioni» della *Storia Augusta* debbano essere dimostrate per una via più convincente del semplice ricorso alle questioni della datazione, paternità, tendenza... dell'opera. Già il Mazzarino riconosceva che le *Vite* di Elagabalo e di Alessandro Severo contengono un fondo veridico anche dove uno non se l'aspetterebbe: gli scavi sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano, ad esempio, hanno mostrato che è corretto il riferimento ai sepolcri violati di *Antoninus Heliogabalus* 23,1. Ebbene, proseguiva il Mazzarino, la prova archeologica di una notizia apparentemente infondata, situata nella seconda parte della *Vita* (dopo 18,3: la più svalutata, se non la meno attendibile)³⁴, impone *a fortiori* una maggior considerazione delle notizie poste in altre parti, anche quando queste non trovassero preciso riscontro in altre fonti³⁵.

Per quanto mi riguarda —mentre ritengo plausibili studi come quello di Giuseppe Zecchini, che giunge ora a individuare negli anni 394 e 395 i termini *ante* e *post quem* della *Storia Augusta*³⁶— penso che occorra valorizzare maggiormente un generalissimo punto

hop (= Supplements to Vigiliae Christianae, 31), Leiden-New York-Köln 1995, sembra suggerire ulteriori stimoli alla ricerca. Ho l'impressione tuttavia che la tesi enunciata nel titolo ben difficilmente possa reggere al vaglio delle testimonianze. In ogni caso non sono d'accordo con Brent nei suoi «tentativi paralleli» di ridimensionare la politica filocristiana dei Severi e di svalutare la *Historia Augusta* come fonte documentaria, fra l'altro perché —come credo di aver dimostrato— il filocristianesimo dei Severi, e in particolare di Alessandro, è attestato con sicurezza anche indipendentemente dalla *Historia Augusta*. In questa stessa linea vedi M. SIMONETTI, *Una nuova proposta su Ippolito*, in «Augustinianum» 36 (1996) 13-46.

33. Cfr., rispettivamente, E. DAL COVOLO, *202 dopo Cristo: una persecuzione per editto?...*, e IDEM, *La politica religiosa di Alessandro Severo...*

34. T.D. BARNES, *Ultimus Antoninorum*, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium 1970* (= Antiquitas, 4. Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung, 10), Bonn 1972, pp. 53-74.

35. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, 2,2 (= Collezione storica), Bari 1966, pp. 237-239.

36. Cfr. G. ZECCHINI, *L'autore dell'Historia Augusta: nuove prospettive di una vecchia teoria*, in IDEM, *Ricerche di storiografia latina tardoantica* (= Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica. Monografie, 14), Roma 1993, pp. 39-49.

d'accordo guadagnato dalla ormai più che secolare *Historia-Augusta-Forschung*³⁷: e cioè che le notizie delle trenta *Vite*, specie quando non trovano riscontro in altre fonti, vanno attentamente verificate caso per caso, prima di deciderne della veridicità o meno. Ma proprio per evitare che questa decisione assuma i toni del pregiudizio, occorre che essa risulti saldamente ancorata all'analisi delle tradizioni storiografiche, anziché all'apologia di tesi preconcepite³⁸.

Con questo metodo ho inteso studiare i rapporti tra il cristianesimo e l'impero nell'età dei Severi, augurandomi che l'analisi del periodo considerato assumesse il valore di una proposta ai fini di ulteriori indagini, più complessivamente estese nell'arco dei secoli cristiani.

Enrico dal Covolo

Università Pontificia Salesiana
Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche
I-00139 Roma
enrico@ips.urbe.it

37. Com'è noto, la prima serie di colloqui internazionali sulla *Storia Augusta* — che ha avuto il grande merito di rinnovare il dibattito inaugurato da Dessau nel 1889 — si è svolta dal 1962 al 1989 sotto l'egida dell'Università di Bonn. La collana «Antiquitas» dell'editrice Habelt (Bonn) ha dedicato la sua IV *Reihe* ai *Beiträge zur Historia-Augusta-Forschung*. Dal 1963 al 1991 i *Beiträge* sono giunti al num. 21 (intitolato *Bonner Historia-Augusta-Colloquium: 1986/1989* e diretto da K. Rosen). Accanto ai *Beiträge*, la medesima editrice Habelt ha pubblicato tra il 1985 e il 1987, sempre nella IV *Reihe*, una seconda serie di quattro volumi, curati da E.W. Merten: complessivamente essi costituiscono la *Stellenbibliographie zur Historia Augusta* (interessa soprattutto il vol. 2, *Septimius Severus-Alexander Severus*, Bonn 1986). Dal 1990 è stata organizzata una seconda serie di colloqui da cinque Università europee, con questa successione: *Colloquium Parisinum* (1990: i relativi *Acti*, pubblicati a Macerata nel 1991, sono citati *supra*, nota 1); *Colloquium Genevense* (1991); *Colloquium Maceratanense* (1992); *Colloquium Barcinonense* (1993: gli *Acti* di questi ultimi tre colloqui sono comparsi a Bari, per l'editrice Edipuglia, tra il 1994 e il 1996); *Colloquium Bonnense* (1994); *Colloquium Argentoratense* (1996: gli *Acti* di questi due colloqui sono di imminente pubblicazione, sempre per l'editrice Edipuglia di Bari). I prossimi colloqui sono previsti a Ginevra (1998) e a Perugia (2000).

38. Si veda per esempio F. PASCHOUD, *L'intolérance chrétienne vue et jugée par les païens*, in «Cristianesimo nella Storia» 11 (1990) 571. Il *dossier* della *Storia Augusta* sul filocristianesimo di Alessandro vi è liquidato in questi termini sommari: «Pour une partie des épisodes et détails évoqués (...), on peut démontrer qu'il s'agit d'inventions; pour tous les autres, on peut le supposer avec une grande vraisemblance». La tesi ritorna sostanzialmente immutata nei successivi contributi del medesimo autore, ivi compresa la mirabile edizione critica della *Storia Augusta*, che egli va pubblicando per la Collection des Universités de France (Les Belles Lettres). Ma è proprio questa «metodologia del supporto» che, alla prova dei fatti, si rivela inadeguata, in ispecie quando si lavora sulla *Storia Augusta*.

