



Francesco Massa

Tra la vigna e la croce

Dioniso nei discorsi letterari
e figurativi cristiani (II–IV secolo)

Alte Geschichte

Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 47

Franz Steiner Verlag

Francesco Massa
Tra la vigna e la croce

POTSDAMER ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE
BEITRÄGE (PAWB)

Herausgegeben von Pedro Barceló (Potsdam), Peter Riemer (Saarbrücken),
Jörg Rüpke (Erfurt) und John Scheid (Paris)

Band 47

Francesco Massa

Tra la vigna e la croce

Dioniso nei discorsi letterari
e figurativi cristiani (II–IV secolo)

Prefazione di Nicole Belayche



Franz Steiner Verlag

Umschlagabbildung: Piatto d'argento con monogramma (inizio VII secolo)
Metropolitan Museum of Art, New York
Fletcher Fund, 1952 (52.25.2)
© The Metropolitan Museum of Art, Dist. RMN-Grand Palais

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes
ist unzulässig und strafbar.

© Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2014

Druck: Offsetdruck Bokor, Bad Tölz

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier.

Printed in Germany.

ISBN 978-3-515-10631-3

PREFAZIONE

*Nicole Belayche,
École pratique des hautes études (Paris)*

Senza Dioniso e le sue tradizioni, probabilmente, il vino dei cristiani avrebbe assunto forme e significati in parte differenti (p. 280).

Cette seule phrase, extraite du livre de Francesco Massa, donne à la fois le ton et l'enjeu de l'ouvrage : convier le lecteur aux divers points de rencontre « entre la vigne et la croix », les deux symboles traditionnels de la représentation de Dionysos et du Christ. Le titre est beau et le livre est à son image. Au long d'une lecture limpide, le lecteur découvre que cette rencontre pour le moins inattendue, étalée sur trois siècles de l'Empire romain, ne fut ni une histoire linéaire de succession, du 'paganisme' au 'christianisme', comme l'historiographie l'a longtemps présentée, ni l'histoire d'une bipolarité irréductible entre, d'un côté, une figure banalisée comme dieu du vin servi par des bacchantes 'enthousiasmées' et, de l'autre, un Christ rédempteur dont le vin réactualise le sang à chaque rituel eucharistique. La présence persistante et souvent sans fard de motifs dionysiaques dans les œuvres littéraires et figurées chrétiennes a de quoi surprendre car, si Dionysos affiche plusieurs analogies formelles avec le Christ (c'est un « fils de dieu » et d'une mortelle, mort et ressuscité), il ne pouvait être aussi pour les chrétiens qu'un anti-modèle « diabolique » en tant que son monde si bariolé de traditions mythologiques exemplifiait l'immoralité et la violation des normes.

Au long d'une exploration de la vision chrétienne d'un dieu païen, ce livre déroule comment, au plan des représentations culturelles, des relations se sont pourtant nouées entre ces deux figures divines qu'on aurait pu penser antinomiques, et comment les auteurs chrétiens des II^e-IV^e siècles, généralement théologiens et clercs, ont progressivement constitué une part de leur propre culture – et conjointement de leur identité – en 'digérant' la tradition dionysiaque 'païenne' au moyen d'opérations diverses de sélection, appropriation et réinterprétation. Ce chemin sur lequel F. Massa conduit son lecteur est tout en rigueur et finesse ; il est balisé par une connaissance sans faille des sources – littérature grecque 'païenne', littérature patristique, riche corpus d'images largement et heureusement reproduit –, décryptées avec une intelligence sensible des deux langages, littéraires et visuels.

Par delà le pan d'histoire culturelle où s'éclairent les rationalités à l'œuvre dans le recours à des thèmes dionysiaques par les Pères qui ont fait le « christianisme » sous l'Empire, F. Massa nous fait affronter deux problèmes cardinaux dans l'histoire des religions actuelle de l'Antiquité romaine : celui des contacts et transferts religieux dans des situations plus ou moins concurrentielles, et celui des définitions identitaires des groupes religieux, et notamment des chrétiens. Une

fois parcourus et illuminés les phénomènes et processus d'élaboration qui ont travaillé la matière religieuse et culturelle, le paysage final révèle donc la place tenue par le dionysisme dans la construction de cette « identité » chrétienne. Lorsque les dieux païens ne sont plus que des filigranes derrière les conversions massives au christianisme, Dionysos et sa représentation mythographique donnent son rougevin/sang à une tragédie chrétienne, *Christus patiens*, qui emprunte aux *Bacchantes* d'Euripide plusieurs motifs pour raconter la passion de Jésus. Les « bacchantes » sont devenues « angéliques », pour laisser le point final à Jean « à la bouche d'or ».

Io danzo, né facendo suonare la cetra, né agitando il tirso, né con i flauti, né prendendo torce, ma tenendo le fasce di Cristo come fossero strumenti musicali. Queste, infatti, sono per me [...] la salvezza, queste sono per me il flauto e la cetra (Jean Chrysostome).

Au commencement étaient donc les *Bacchantes* d'Euripide. Cette pièce – qui a 'informé' le modèle culturel dionysiaque et qui faisait partie du répertoire de tous les lettrés (presqu'au même titre que la poésie homérique) jusque dans l'Antiquité tardive – est la matrice des représentations dionysiaques chez les auteurs chrétiens convoqués. Pendant les trois siècles examinés, les auteurs chrétiens ont manipulé cette matrice selon trois types de stratégies qui ne s'excluaient pas : le discours chrétien l'a péremptoirement rejetée, mais il se l'est en même temps appropriée soit avec des emprunts directs, soit plus souvent au prix d'une (ré)interprétation, selon des dynamiques similaires que le langage fût littéraire ou visuel et avec de nécessaires effets de transformation. Assurément les stratégies de négation ou, à l'inverse, d'appropriations formelles sont plus manifestement exprimées, donc repérables. La stratégie de (ré)interprétation – ce que les Anciens déjà appelaient *interpretatio* –, d'ailleurs légèrement postérieure aux deux autres (à partir de l'extrême fin du II^e siècle), est plus subtile, car elle ne peut se contenter de traduire ou de transposer des éléments constitués d'une culture vers, ou dans, une autre, comme on l'a longtemps pensé dans les schémas unidirectionnels d'assimilation. Le processus réalise en même temps une relecture de ces éléments et leur réélaboration, d'où la patiente déconstruction imposée au commentateur des textes, de Clément d'Alexandrie ou de Jean Chrysostome par exemple, comme des images sculptées sur des sarcophages ou peintes à fresques.

The deepest intellectual issues are not based upon perceptions of alterity, but, rather, of similarity, at times, even, of identity (J.Z. Smith)

Le livre de F. Massa, issu d'une thèse de doctorat conjoint de la *Fondazione San Carlo di Modena* (Italie) et de l'École pratique des hautes études (Paris), se situe à plusieurs titres dans un courant de la recherche en histoire des religions de l'Antiquité grecque et romaine largement renouvelé grâce aux travaux de Jonathan Z. Smith notamment, cité ici dans un article de 1992 consacré à la construction de l'autre (rééd. *Relating Religion. Essays in the Study of Religion*, Chicago-London, 2004, p. 245). Le savant penseur de Chicago a fourni des concepts opératoires permettant d'ajuster les catégories herméneutiques utilisées pour comprendre ces religions, et notamment les religions traditionnelles qui étaient étu-

moyen de modèles forgés par et pour les religions monothéistes, le christianisme en premier lieu. En analysant les ‘discours’ chrétiens, en mots et en images, sur la figure de Dionysos de façon à modéliser les stratégies qu’ils mettaient en œuvre, F. Massa montre que les procédés déployés dans des situations de cohabitations et de contacts religieux ne jouent sur la rhétorique de l’altérité que lorsqu’il s’agit de dessiner une image polémique de l’autre – qu’il soit extérieur (païen) ou intérieur (« dissident » face à une orthodoxie) –, à destination médiatique, surtout lorsque les analogies sont trop manifestes pour ne pas être assumées. Sur la durée, lorsque les rapports de force interreligieux se modifient, la construction identitaire ne s’arrête plus à ces images tranchées qu’elle a elle-même élaborées, et opère les appropriations qu’elle estime utiles au moyen de divers biais – depuis l’« écho » qui introduit la familiarité jusqu’à la resémantisation complète du vocabulaire comme des images. Dans ce dernier registre tout spécialement, les chapitres sur l’iconographie chrétienne sont appelés à faire date : F. Massa reconstitue les contextes esthétiques et idéologiques dans lesquels l’art paléochrétien a utilisé des motifs dionysiaques (la vigne, la vendange, le dieu enfant) et montre comment un air de ressemblance entre Dionysos et le Christ s’est invité dans « la ‘guerre des images’ » entre ‘chrétiens’ et ‘païens’ au point d’aboutir à une réelle empreinte de l’imagerie dionysiaque sur certaines représentations chrétiennes. Dans le champ si fécond aujourd’hui de la réflexion sur les méthodes d’approche des situations de médiation culturelle, le livre de F. Massa apporte une contribution précieuse à l’histoire comparée des religions.

Alla memoria di Anna e Virginia

DIONISO. *Ma una volta che il grano e la vigna avranno il senso della vita eterna, sai che cosa gli uomini vedranno nel pane e nel vino? Carne e sangue, come adesso, come sempre. E carne e sangue gronderanno, non più per placare la morte, ma per raggiungere l'eterno che li aspetta.*

DEMETRA. *Si direbbe che vedi il futuro. Come puoi dirlo?*

DIONISO. *Basta aver veduto il passato, Deò. Credi a me. Ma ti approvo. Sarà sempre un racconto.*

Cesare Pavese, *I dialoghi con Leucò*, Torino 1953.

PREMESSA

Il presente studio è il risultato della tesi di dottorato discussa all'École pratique des hautes études di Parigi e alla Fondazione San Carlo di Modena. L'interesse per Dioniso e per il suo rapporto con il mondo cristiano, però, nasce alcuni anni prima, nell'ambito del Laboratorio di Drammaturgia Antica dell'Università di Pavia. Ad Anna Beltrametti, che dirigeva gli incontri del Laboratorio sulle *Baccanti* di Euripide, va il mio primo sincero ringraziamento per l'incoraggiamento a intraprendere questa ricerca.

Questo lavoro deve molto alla generosità dei suoi due direttori di tesi, con i quali ho avuto la fortuna di lavorare nel corso di questi anni: Nicole Belayche e Giovanni Filoramo hanno seguito la mia ricerca con attenzione e disponibilità costanti, non facendomi mai mancare critiche e consigli preziosi. Ringrazio anche gli altri membri della commissione di dottorato, Gilles Dorival per le osservazioni sulla letteratura cristiana e sul giudaismo ellenistico, e Jörg Rüpke, per aver accettato di pubblicare questo lavoro nella collana da lui co-diretta.

Sono riconoscente alle istituzioni italiane e francesi che mi hanno accolto negli anni del mio dottorato, la FSC di Modena, l'EPHE e l'UMR 8210 AnHiMA di Parigi. Sono grato all'Università Italo-Francese per il finanziamento di mobilità elargitomi, all'École française de Rome e all'École française d'Athènes per avermi permesso di beneficiare di un periodo di studio nelle loro sedi prestigiose.

Sono felice, inoltre, di poter ricordare e ringraziare coloro che hanno, in diverse occasioni, contribuito a migliorare il testo della mia ricerca, con critiche, consigli e discussioni: Gianfranco Agosti, Corinne Bonnet, Philippe Borgeaud, Claude Calame, Nicola Cusumano, Anne-Françoise Jaccottet, Valeria Piano, Renée Koch Piettre, Alessandro Saggiaro. Un ringraziamento particolare va a Daniela Bonanno per la sua disponibilità nella revisione finale del mio manoscritto.

Infine, grazie alla mia famiglia, e in particolare a mia madre e mio padre, per il sostegno continuo e la fiducia senza riserve, e grazie a chi ha condiviso con me gli anni di questa ricerca, da vicino o da lontano, a Pavia, Modena e Parigi.

Si avverte qui che, ove non diversamente indicato, le traduzioni dei testi greci e latini sono dell'autore del volume.

INTRODUZIONE. DISCORSI RELIGIOSI TRA COMPETIZIONE E COABITAZIONE

Perché dunque non piuttosto Asclepio, Dioniso o Eracle?
Celso, *Discorso vero*, III 42

1. UN «CRATERE COLMO DI DISCORSI»

Nel *De defectu oraculorum*, uno dei tre dialoghi di Plutarco dedicati alla riflessione filosofica e religiosa sul santuario apollineo di Delfi, lo spartano Cleombroto, un ricco viaggiatore, esperto di filosofia e di teologia, descrive il mondo mediterraneo come un «cratere», all'interno del quale si erano mescolati μῦθοι e λόγοι di origine molto diversa tra loro¹. La suggestione plutarchea evoca, da una parte, la molteplicità, e dall'altra, la fusione dei racconti mitici e dei discorsi filosofici diffusi tra il I e il II secolo d.C. Si tratta, per le civiltà del Mediterraneo, di fenomeni di lunghissima durata che avevano conosciuto una mutazione sensibile in seguito alla creazione dell'Impero romano la cui struttura garantiva una maggiore possibilità di scambio e di mobilità². La consapevolezza di Plutarco di vivere in un mondo segnato dalla coabitazione di tradizioni e di saperi diversi offre un punto di partenza interessante per tracciare le linee essenziali del quadro storico in cui si realizzarono gli incontri tra Dioniso e i cristiani³.

L'obiettivo di questa ricerca è la ricostruzione delle dinamiche, delle tipologie e delle ragioni della presenza di rappresentazioni letterarie e iconografiche dionisiache nella produzione cristiana tra II e IV secolo. In questa prospettiva, il titolo *Tra la vigna e la croce* vuole esprimere, attraverso l'uso di due immagini, la complessità del rapporto tra Dioniso e le fonti cristiane, dalla contrapposizione alla coabitazione, dalla competizione religiosa alla mediazione culturale.

La presenza di molteplici pratiche religiose, di origine diversa, all'interno dei confini dell'Impero ha indotto la critica recente a riflettere sulla natura di quello

- 1 Cfr. Plut. *De def. or.* XXI 421 a: «Poiché in mezzo a noi si trova un cratere, in cui si mescolano racconti mitici e discorsi filosofici (μύθων καὶ λόγων ἀναμειγμένων κρατήρ) [...], non esito a gratificarvi con la narrazione di un uomo barbaro». Un'espressione simile si trova in Philostr. *Vit. Apol.* IV 24, in cui si dice che, durante le visite ai templi, Apollonio era accompagnato dai sacerdoti e dai suoi seguaci e che «servivano crateri colmi di discorsi dove si dissetavano coloro che avevano sete».
- 2 Si veda, a questo proposito, BONNET, PIRENNE-DELFORGE, PRAET 2009, pp. 10–11. Su questa tematica si rimanda anche a WOOLF 2009.
- 3 Per un quadro generale sulla periodizzazione si rimanda ai seguenti saggi, citati in ordine cronologico, a partire da GIARDINA 1999, che ha rilanciato i termini del dibattito alla fine degli anni Novanta: BOWERSOCK 2004, ATHANASSIADI 2006, MARCONE 2008 e JAMES 2008.

che appare – per utilizzare una categoria moderna – un «pluralismo religioso»: in questo senso, ha conosciuto una certa fortuna l'espressione «marketplace of religions», di cui John North si è servito per descrivere una realtà all'interno della quale i singoli individui si trovavano dinanzi a un panorama estremamente composto di gruppi cui era possibile aderire e di divinità cui votarsi⁴. La metafora è sicuramente efficace, sebbene occorra mantenere una certa prudenza nell'estendere al mondo antico una categoria contenente al proprio interno un presupposto tipico dell'età moderna, vale a dire il concetto di libera scelta religiosa degli individui, affermatosi soltanto in seguito alle guerre di religione nell'Europa della prima metà del Seicento. A questo si aggiunga che lo scarso numero di fonti documentarie a nostra disposizione rende complesso il tentativo di ricostruzione della percezione di questa realtà da parte dei fedeli dei primi secoli d.C.⁵.

Il gran numero di comunità religiose⁶, diffuse nei territori dell'Impero, aveva determinato a sua volta l'amplificazione di due fenomeni principali, strettamente connessi tra loro e già presenti nelle terre che si affacciavano sul Mediterraneo: in primo luogo, i processi di contaminazione e di assimilazione, in secondo luogo, le tendenze alla rivalità e alla competizione che obbligavano i diversi gruppi a rafforzare, e talvolta anche a ripensare, la propria identità e il proprio ruolo nella società⁷. Il secondo fenomeno, in particolare, aveva determinato un consolidamento delle forme culturali che permettevano ai propri seguaci di sviluppare un forte senso di appartenenza al gruppo⁸, nonostante non si verificasse mai una vera e propria esclusività, come mostra chiaramente il caso di Vettio Agorio Pretestato, iniziato a diversi culti misterici⁹. Un esempio di questo fenomeno di appartenenza al gruppo dei fedeli si trova in un passo dell'*Alessandro o il falso profeta* di Luciano, in cui sono citati i proclami lanciati contro cristiani e contro gli epicurei

- 4 L'espressione è stata usata per la prima volta, nell'ambito del pluralismo religioso contemporaneo, da BERGER 1969 ed è stata applicata da NORTH 1992, pp. 178–179 alla realtà del mondo tardo antico. Il concetto è stato ripreso, tra gli altri, anche da STROUMSA 1996.
- 5 Sul problema documentario si vedano le riflessioni di BELAYCHE, REBILLARD 2007, in 140–142. Sul tema del pluralismo religioso si vedano anche AUFFARTH, RIBICHINI 2007 e RÜPKE 2009a. Più in generale, si veda PRICE 2012.
- 6 «Comunità» rappresenta una categoria non priva di sovrastrutture interpretative, soprattutto quando viene utilizzata per descrivere i gruppi religiosi pagani, poiché il termine κοινωμία deve la sua fortuna al monachesimo cristiano. Per quanto riguarda il complesso e problematico uso della categoria delle «comunità religiose» si fa riferimento a quanto sostenuto da BELAYCHE 2003. Sempre nello stesso volume si veda MACRIS 2003, che propone anche una riflessione sul concetto di «setta» nella sociologia moderna. Importanti le riflessioni di FILORAMO 2009a, in cui si riflette sull'inesistenza, nel mondo antico, di «comunità religiose» su basi giuridiche.
- 7 Sul problema del pluralismo religioso si veda anche FILORAMO 2002 e 2003.
- 8 Sulle cerimonie iniziatiche che segnavano, in modo particolarmente denso di significato, l'ingresso del fedele all'interno della comunità religiosa, si vedano le pagine di BEARD, NORTH, PRICE 1998, pp. 287–288; cfr. anche REBILLARD 2003b.
- 9 Senatore romano, iniziato a numerosi culti misterici: cfr. *CIL* VI, 1779, che corrisponde all'epitaffio, voluto dalla moglie e contenente l'indicazione delle varie cariche, civili e religiose, ricoperte da Pretestato. Sulla complessa figura di questo personaggio si rimanda alla bibliografia presentata da KAHLOS 2010.

durante le cerimonie di iniziazione del culto del serpente Glicone, fondato dal profeta Alessandro di Abonotico: l'autore afferma che, all'inizio della «cerimonia iniziatica» (τελετή), venivano usate le formule «Fuori i cristiani» (Ἐξω Χριστιανούς) e «Fuori gli epicurei» (Ἐξω Ἐπικουρείους), per garantire la presenza dei soli iniziati e dunque per marcare esplicitamente la propria differenza rispetto ad altri gruppi potenzialmente avvertiti come concorrenti¹⁰.

La ricostruzione di questo contesto, caratterizzato da una serie di numerose dinamiche interne, rappresenta lo sfondo su cui si colloca l'analisi delle testimonianze cristiane, intese come il prodotto di una molteplicità di gruppi diversi che non costituivano una religione unitaria, come ormai numerosi studi hanno messo in evidenza¹¹. Una presentazione della «storia del cristianesimo» deve fondare le radici nel quadro storico, sociale e religioso dei primi secoli dell'età imperiale romana. È solo attraverso l'incontro, il contatto e l'interazione con le tradizioni delle religioni greche e romane, da un lato, e con la religione ebraica, dall'altro, che i diversi gruppi cristiani hanno avviato i processi di costruzione della propria identità¹². I processi cristiani di transcodificazione, di scambio e di assimilazione delle tradizioni precedenti, così come le chiusure, i rifiuti, le stigmatizzazioni di costumi e comportamenti, hanno rappresentato alcune tra le dinamiche più significative per la costruzione di quella che diventerà la «religione cristiana».

Anche sulla scia degli avvenimenti che hanno caratterizzato la storia degli anni Novanta del Ventesimo secolo e poi della prima decade del Ventunesimo¹³, esperti di varie discipline hanno rivolto la loro attenzione al concetto di «identità», ai suoi processi di costruzione e ai suoi meccanismi interni di relazione con l'alterità. Mi sembra che un punto di partenza importante per questi studi sia costituito dalle ricerche sull'«invenzione della tradizione» alla base di alcune credenze del mondo cosiddetto occidentale. In questo senso, il saggio di Edward W. Said,

10 Cfr. Luc. *Alex.* XVIII. In generale, le opere di Luciano rappresentano fonti molto importanti per ricostruire il tema della concorrenza religiosa nell'età imperiale: cfr. ad esempio *Ikar.* XXIV e *Iup. Trag.* VIII. Il doppio rapporto di contiguità e di competizione tra gruppi cristiani e sette filosofiche greche emerge, in Luciano, anche attraverso la figura del filosofo cinico Peregrino, nell'omonimo *pamphlet*. Sulla competizione religiosa si vedano le pagine di CHANIOTIS 2009.

11 Il problema di come definire il cristianesimo dei primi secoli era è molto ampio: nelle pagine che seguono si tenterà di utilizzare l'espressione «seguaci di Cristo», per il periodo precedente alla cosiddetta svolta del IV secolo, e «cristiani» per il periodo successivo, secondo un uso impostosi negli studi sul cristianesimo delle origini. I più antichi testi cristiani non sono uniformi nell'utilizzare il termine «cristiano/cristiani»: gli scritti poi confluiti nel canone del Nuovo Testamento non lo attestano se non in due occorrenze degli *Atti degli Apostoli* (XI 26 e XXVI 21) e nell'*Epistola a Pietro* (IV 16); analogamente è assente dall'*Epistola di Clemente ai Corinzi*, mentre è utilizzato dalla *Didaché* (XII 4) e da Ignazio di Antiochia (*Ep.* I 11, 2; II 4, 1; IV 3, 2 e VII 7, 3).

12 Si vedano, a questo proposito, le riflessioni di RÜPKE 2009b, sviluppate intorno ai volumi di MITCHELL, YOUNG 2006 e CASIDAY, NORRIS 2007.

13 Cfr. MILES 1999: tra le ragioni storiche ricordate dallo studioso per quella che è stata definita la «crisi di identità» degli anni Novanta del Novecento, vi sono la globalizzazione, il crollo del sistema dell'URSS, cui si potrebbe aggiungere anche le guerre svoltesi all'interno della ex-Jugoslavia.

intitolato *Orientalism*, e pubblicato per la prima volta alla fine degli anni Settanta, ha rappresentato una tappa fondamentale e un punto di svolta per molti dei lavori successivi: nella stessa prospettiva si possono collocare anche due studi pubblicati entrambi nel 1983, il lavoro di Benedict Anderson sulle «imagined communities» e gli articoli raccolti da Eric Hobsbawm e Terence Ranger sulla «invention of tradition»¹⁴. Questi studi sono solo alcuni elementi in una costellazione di ricerche assai più ampia; tuttavia la loro influenza è stata forse più marcata rispetto ad altri lavori.

Gli studi di antropologi, sociologi e scienziati politici sono serviti da base anche per le riflessioni degli storici del mondo antico e, in particolare, di quelli dell'età imperiale romana. Come alcuni importanti studi di antropologia religiosa hanno messo in evidenza, l'«identità» è un concetto dinamico, che non possiede una sua realtà in quanto tale, poiché muta sensibilmente secondo le epoche e i contesti di riferimento¹⁵. Per il mondo antico il tentativo di definizione si fa ancor più complesso, poiché non vi è traccia di un'«identità religiosa», percepita in quanto aspetto specifico e ben determinato dell'esistenza umana: come Nicole Belayche ha messo chiaramente in evidenza, nell'antichità (da intendersi come antichità non cristiana) «l'identité religieuse était inséparable de l'appartenance ethnique, puisque les entités ethniques ou politiques, ou leurs membres expatriés, se rassemblaient autour de divinités patronnes»¹⁶. Non è un caso, dunque, che gli autori cristiani indicassero spesso la loro religione come un terzo e nuovo *ἔθνος* rispetto agli Ebrei e ai gentili¹⁷. La dinamicità dell'identità cristiana si gioca proprio nell'incontro e nello scontro con queste altre due realtà, altrettanto complesse e variegate al loro interno. Un esempio di questo approccio è evidente leggendo le *Apologie* e il *Dialogo con Trifone* di Giustino: il desiderio e la necessità di accreditare i «cristiani», di fronte alle altre realtà religiose dell'Impero, passavano anche attraverso un'appropriazione dei saperi del passato, quando si sosteneva che Mosè era più antico degli autori greci e che da costui dipendevano le conoscenze in ogni campo, e soprattutto in quello filosofico, che più di ogni altro interessa l'operazione intellettuale di Giustino¹⁸. Il confronto e la presa di posizione dinanzi alle tradizioni delle culture «altre» hanno innescato processi fondamentali di auto-definizione. Queste posizioni assumevano, poi, un ruolo significativo anche oltre la cerchia dei seguaci di Cristo, poiché generavano – di conseguenza – la necessità di una risposta, in difesa del sapere tradizionale, contaminato da queste accuse da parte degli autori cristiani: se si guarda ancora agli anni di Giustino, vale a dire intorno alla metà del II secolo, una presa di posizione forte e contraria si riscontra

14 Cfr. SAID 1978; ANDERSON 1983 e HOBBSBAWN, RANGER 1983.

15 Sull'identità come realtà virtuale si veda LÉVI-STRAUSS 1977, p. 332. Per una ricostruzione dei modelli antropologici sull'identità religiosa si rimanda al quadro ricostruito da DESTRO 2005, pp. 185–214. Per un approccio storico-religioso alla categoria di «identità» si veda il saggio di FILORAMO 2009b.

16 Si veda il saggio introduttivo di BELAYCHE 2009a, p. 9. Si veda anche DRAKE 2006.

17 Si vedano, ad esempio, BUELL 1999 e LIEU 2004, pp. 239–268.

18 Sull'operazione compiuta da Giustino vedi cap. II, par. 2.

nell'opera del pensatore platonico Celso, dal titolo indicativo delle tendenze culturali del tempo, Ἰ' Ἀληθῆς λόγος¹⁹.

All'interno del «cratere» di cui parla Plutarco, in effetti, la rivalità tra le diverse forme culturali era spesso giocata sull'opposizione di discorsi di verità, che era valida tanto per le operazioni intellettuali degli autori, quanto per l'effettiva pratica religiosa. Leggendo le pagine di Luciano, ad esempio, sembra che i territori orientali dell'Impero fossero continuamente attraversati da ciarlatani e incantatori, che costruivano falsi discorsi sacri con lo scopo preciso di ingannare coloro che, a loro volta, erano alla ricerca di nuove forme religiose. Questi nemici giurati della verità, come li definisce Luciano parlando dello ψευδομάντις Alessandro di Abonutico, erano presenti tanto nei gruppi pagani quanto in quelli cristiani, che si facevano ingannare da personaggi del tenore di Peregrino. Nella prospettiva luciana, la questione delle verità deformate non riguardava esclusivamente le pratiche religiose dell'Impero romano: menzogne travestite da verità occupavano il ruolo di protagoniste anche in una larga parte della produzione letteraria della prima epoca imperiale²⁰. Attraverso la forza parodica della sua scrittura, Luciano è in grado di condurci nel pieno delle polemiche tra «vero» e «falso»: l'epoca di questo intellettuale corrisponde, d'altra parte, alla prima fase della produzione apologetica cristiana, greca e latina, di cui possiamo ancora leggere alcuni testi. Come era spesso il caso nelle forme religiose e filosofiche del mondo greco-romano, anche la rivalità tra i fedeli di Cristo e i seguaci delle religioni tradizionali si giocava sul conflitto delle storie, dei riti e delle immagini: le categorie del «vero» e del «falso» diventavano lo strumento per confutare le credenze degli avversari, interni ed esterni, e per difendere le proprie dottrine, stabilendo i confini della propria identità religiosa²¹.

Nel periodo che va dalla metà del II alla fine del IV secolo, i racconti mitici, le pratiche rituali e le rappresentazioni iconografiche della figura di Dioniso hanno costituito un significativo elemento di confronto per i gruppi cristiani che hanno costruito la propria identità presentandosi come un'alternativa alle religioni del mondo greco-romano che si è soliti definire con il termine «paganesimo», nonostante la problematicità, abbondantemente riconosciuta, insita nell'uso di questa categoria²². Su questa base è necessario, da un lato, identificare gli aspetti che

19 È stato anche ipotizzato che il discorso di Celso fosse stato costruito proprio per rispondere alle affermazioni delle opere di Giustino: cfr. ANDRESEN 1955, pp. 308–400. L'ipotesi è ripresa e discussa da DROGE 2007, pp. 238–239. Al di là delle corrispondenze tra le due opere, forse è più interessante rilevare come Celso rispondesse ai luoghi comuni che circolavano nelle opere dei cristiani, esattamente come i cristiani rispondevano a quelli che gli scritti anticristiani diffondevano in quegli anni.

20 I primi paragrafi della *Storia vera* sono interessanti per comprendere l'atteggiamento di Luciano rispetto alle opere di storia, di filosofia e di poesia dei suoi contemporanei. Più in generale, su questo tema si rimanda a BOWERSOCK 2007.

21 Sul rapporto tra «vero» e «falso» negli autori cristiani del II–III secolo si veda MASSA 2013a.

22 Uno dei primi e più completi tentativi di definizione dei termini «pagano» e «paganesimo» è stato quello di ZEILLER 1917. Numerosi studi, negli ultimi anni, hanno giustamente messo in discussione l'utilizzo di questo vocabolario inesatto e tendenzialmente scorretto: infatti, soltanto dal V secolo, e soltanto nella lingua latina, il termine *paganus* inizia a designare colui

hanno permesso la sovrapposizione e la riconfigurazione degli elementi dionisiaci dal punto di vista cristiano, e dall'altro lato, analizzare le modalità e gli strumenti di appropriazione e/o di neutralizzazione delle immagini e del vocabolario dionisiaco²³.

Gli studi recenti si sono spesso confrontati con il problema delle relazioni tra cristiani ed Ebrei, mettendo in evidenza come questo rapporto sia stato determinante nella costituzione dell'identità cristiana. Il tema di questo lavoro, Dioniso con le sue tradizioni mitiche, iconografiche e rituali, non può certamente essere paragonato – per vastità e profondità – al confronto tra seguaci di Cristo ed Ebrei dei primi secoli. Non si può negare, tuttavia, che anche il culto di Dioniso, così come quello di altre divinità, abbia rappresentato un elemento di discussione per alcuni autori cristiani, o almeno per coloro che vivevano nelle aree geografiche, in cui tale culto aveva conosciuto una diffusione e un'importanza di grande rilievo. Il confronto con Dioniso, e con tutto ciò che questa divinità ha significato per il mondo greco e romano, ha senza dubbio contribuito a definire un tassello dell'identità cristiana. Come si cercherà di mettere in evidenza, l'apporto delle tradizioni dionisiache alla costruzione dell'identità cristiana non è stato uniforme nei tempi e nei luoghi. Il contributo dionisiaco cambia, a seconda dei testi e delle immagini: talvolta è stato un mero strumento di comunicazione, una metafora letteraria o uno schema iconografico, talvolta invece la presenza di parole e immagini dionisiache ha contribuito a creare, a fondare le rappresentazioni cristiane.

2. TUTTI GLI DÈI CONTRO UNO SOLO

2.1. Cristo e le divinità del mondo greco e romano

La complessa realtà dell'Impero romano era popolata da una moltitudine di figure divine, da un insieme eterogeneo di racconti mitici e pratiche culturali, e per i seguaci di Cristo era inevitabile dare vita a un confronto per affermare la propria identità religiosa, a prescindere dal fatto che fosse questo il loro ambiente di origine oppure che fossero stati educati nell'ambito della cultura ebraica²⁴. Non si

che professa il culto tradizionale degli dèi. Cfr. ad es. CHUVIN 2002, che analizza nel dettaglio le fonti letterarie e le più antiche occorrenze del termine. Più recentemente, CAMERON 2011, pp. 14–32. Per alcune riflessioni importanti di carattere più generale si veda anche ATHANASIASIADI, FREDE 1999, pp. 2–7. Particolarmente importanti sono le riflessioni proposte da NORTH 2005 intorno a queste nozioni, in particolare per ciò che concerne la possibilità di sostituire il termine «paganesimo» con «politeismo», una categoria che si rivela altrettanto problematica, se usata in contrapposizione ai «monoteismi».

- 23 Con il termine di «rappresentazioni dionisiache» s'intendono tanto i contesti letterari, quanto i contesti figurativi: l'espressione ha il vantaggio di mettere in guardia dalla necessaria e imprescindibile mediazione che queste testimonianze portano al loro interno, ricordando l'impossibilità di interpretarle come semplici descrizioni di pratiche realmente effettuate: a questo proposito si veda RÜPKE 2010.
- 24 Sul ruolo dei conflitti che le comunità cristiane intrapresero sia con il giudaismo sia con il mondo pagano e sulla loro importanza nel raggiungimento di una maggiore consapevolezza

può non riconoscere che, talvolta, le biografie dei protagonisti dei miti antichi presentavano diverse analogie con i racconti contenuti nei testi considerati sacri dai cristiani. Si tratta di una consapevolezza già diffusa (e usata polemicamente) nel mondo antico, come risulta da un passo del *Discorso Vero* di Celso, in cui probabilmente si fa riferimento a un *topos* della polemica anticristiana:

Quanto sarebbe stato più conveniente per voi, dal momento che desideravate portare alcune novità (*ἐπειδή γε καινοτομήσαί τι ἐπεθυμήσατε*), prendere posizione in favore di qualcun altro di coloro che sono morti eroicamente e potevano essere degni di un racconto mitico divino (*θεῖον μῦθον*). Per esempio, se non vi piacevano Eracle, Asclepio, oppure altri glorificati molto tempo fa, avevate Orfeo, un uomo animato da uno spirito pio, per riconoscimento unanime, e morto anch'egli violentemente²⁵.

Nella prospettiva provocatoria di Celso, i cristiani avrebbero potuto scegliere Eracle, Asclepio o Orfeo al posto di Cristo, nella creazione del loro «racconto divino» (*θεῖος μῦθος*); anzi, sarebbe stato più conveniente poiché una di queste scelte li avrebbe messi al riparo dalle critiche cui erano sottoposti. Un discorso analogo è documentato anche per altre figure pagane, come Cibele e Attis, Mithra o Apollo di Tiana²⁶. In questo contesto, però, la figura di Orfeo rappresenta uno dei casi più interessanti, su cui alcuni studiosi hanno concentrato recentemente la loro attenzione²⁷. La peculiarità di Orfeo deriva, infatti, dalla compresenza di differenti tipologie di fonti su cui è possibile condurre la ricerca: prima di tutto le fonti iconografiche, che fin dai primi esempi dell'arte cristiana antica mostravano una tendenza diffusa a identificare la figura del cantore trace nell'atto di suonare la lira a quella di Cristo, attraverso la mediazione del re biblico Davide; in secondo luogo le fonti letterarie, all'interno delle quali alcuni brani della costellazione di scritti che nell'Antichità passavano sotto il nome di Orfeo, venivano completamente integrati nella tradizione cristiana.

Come si avrà modo di vedere ad esempio nelle opere di Giustino, gli autori cristiani oscillarono spesso tra un riconoscimento di tali parallelismi che potessero servire come strumento per legittimare la figura di Cristo agli occhi delle autorità imperiali, da un lato, e un rifiuto netto e senz'appello di queste stesse analogie. Di volta in volta, di fronte alle tradizioni mitiche e cultuali di una divinità, i vari gruppi cristiani misero in atto strategie differenti, che andavano dalla condanna totale, all'integrazione di alcuni aspetti, fino alla sostituzione delle caratteristiche

della propria identità si veda FILORAMO 2004a, pp. 89–92 che si concentrano sul significato generale del «conflitto» con le altre religioni.

25 Cels. VII 53; ma cfr. anche Cels. III 41–42.

26 I rapporti tra Cristo e le varie figure divine del mondo pagano sono state studiate in numerosi saggi, di cui si riportano alcuni titoli. Su Eracle si veda SIMON 1955. Su Mithra si vedano SIMON 1978, MARTIN 1989, e, più recentemente, MASTROCINQUE 2009, pp. 111–114. Sulla Madre degli dèi si vedano FEAR 1996 e BORGEAUD 1996, pp. 135–142. Su Asclepio si vedano MAGRI 2007 e DAL COVOLO 2008. Più in generale si rimanda anche ad ALVAR 2008, pp. 383–421.

27 Su questo aspetto si ricordano soprattutto due lavori usciti a distanza ravvicinata, che hanno il medesimo soggetto, sebbene esso sia affrontato con prospettive differenti: HERRERO 2007a e JOURDAN 2010 e 2011.

di un dio pagano con quelle di Cristo: nel trattato contro i cristiani, di cui siamo a conoscenza soltanto attraverso un certo numero di frammenti, Porfirio informa, per esempio, che il culto di Cristo, a Roma, stava prendendo il posto di quello di Asclepio²⁸.

Le analogie tra le figure divine greche e romane e Cristo devono essere considerate anche alla luce delle attestazioni geografiche: si tratta di un criterio di grande importanza, al quale non sempre gli studiosi hanno rivolto la necessaria attenzione. I cristiani si trovarono dinanzi, a seconda delle regioni e delle epoche, a elementi di confronto e di rivalità molto diversi tra loro, e furono singoli aspetti ad attirare l'attenzione polemica degli apologisti cristiani, sulla base dei culti locali o regionali delle divinità pagane²⁹. Questo aspetto vale anche per ciò che concerne gli aspetti figurativi, che dovevano essere ugualmente influenzati da criteri geografici, tanto nella loro produzione specifica, quanto nel loro confronto tra gruppi cristiani e gruppi pagani. Certo, per ogni singolo dio delle religioni del mondo greco e romano, le immagini e i testi cristiani avevano anche a disposizione una rappresentazione complessiva che superava le caratteristiche locali e che si era costruita sulla base delle letture scolastiche e della visione delle opere d'arte. In questo senso, è possibile intravedere una forma di competizione tra le specificità locali e l'ampio orizzonte della *koine*, che valeva tanto per la produzione letteraria quanto per quella figurativa. Non è sempre facile capire quali dei due elementi (la dimensione locale e quella generale) risulti vincente nelle operazioni delle fonti cristiane dell'epoca, nonostante non si debba necessariamente pensare a un'opposizione netta tra le due forme di rappresentazioni. Non soltanto tempi e luoghi influenzavano questo rapporto, anche gli obiettivi specifici di un'opera avevano una ripercussione in questo senso: se Giustino non aveva bisogno di attingere alle varianti locali delle divinità, ma doveva confrontarsi con i tratti più generali e più conosciuti del patrimonio mitico greco e romano, le omelie di Giovanni Crisostomo integravano al loro interno gli elementi festivi dei culti dionisiaci che, almeno in parte, recuperavano le celebrazioni delle Dionisie nella città di Antiochia.

Inoltre, il fatto che nel panorama dei culti tradizionali dell'Impero romano fossero molte le figure divine paragonabili a Cristo esclude l'esistenza di competizioni dirette ed esclusive tra una figura pagana e il dio cristiano. La celebre affermazione di Ernest Renan, «si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithraïste», è da rifiutare non sol-

28 Cfr. Porph. *Adv. christ.* fr. 80 von Harnack (= Eus. *Praep. ev.* V 1, 9): «Ora, però, si meravigliano se, già da tanti anni, la peste ha contaminato la città, poiché Asclepio e gli altri dèi non hanno più diritto di residenza. Infatti, una volta onorato Gesù, nessuno fra gli dèi è stato utile per il popolo (Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ἦσθετο)».

29 In questo senso, per non fare che un esempio, le ragioni dei violenti attacchi rivolti da Tertulliano ai culti di Mithra potrebbero essere ricercate in parte anche nella presenza di comunità mitraiche in quell'area geografica: cfr. Tert. *De praescr. haeret.* 40. Per una visione più ampia del problema dei conflitti sui pasti rituali si veda BELAYCHE 2009b. Un esempio interessante su questa prospettiva di studio si trova in BASLEZ 2007 che ha messo in evidenza i rapporti tra il culto di Cibele e la corrente dei Montanisti, nell'area geografica della Frigia.

tanto per motivi storici legati alla diffusione e alla natura del culto di Mithra, ma anche per ragioni insite nella logica stessa di una società politeista³⁰.

La scelta di isolare la figura di Dioniso non può, pertanto, esimersi dal tenere sullo sfondo i rapporti dei gruppi cristiani con le altre tradizioni mitiche e culturali, dal momento che studiare il ruolo di Dioniso nelle immagini e nei testi cristiani significa prima di tutto misurarsi con le problematiche più ampie del confronto tra «ellenismo» e «cristianesimo»³¹.

2.2. Speculazioni filosofiche e teologiche

Accanto a questo costante confronto tra divinità, inevitabile nel clima pluralista e competitivo dell'età romano-imperiale, sembra necessario riflettere su un altro aspetto di carattere generale. Già da diversi secoli, la speculazione filosofica e intellettuale aveva lavorato la materia fluida del mito greco al fine di costruire, su alcune figure in particolare, paradigmi di virtù e modelli utili a incarnare qualità filosofiche o morali, che fossero d'esempio per tutto il genere umano. Le storie di Eracle e Orfeo, per non citarne che alcune, sono state rilette in questa prospettiva da pensatori platonici, stoici ed epicurei³²: si potrebbe fare lo stesso discorso per Mithra, se non fosse che le fonti a nostra disposizione non ci permettono di ricostruire una mitologia mitraica, di cui siamo informati soltanto attraverso le reinterpretazioni e le riletture di alcuni pensatori platonici di età tarda³³. Se si osserva con attenzione, sembra che fossero questi personaggi, su cui si erano concentrate le nuove interpretazioni filosofiche, a rappresentare i possibili rivali per i seguaci di Cristo: è possibile constatare una coincidenza tra le figure divine e semi-divine su cui riflettono gli intellettuali dell'epoca imperiale e quelle con cui rivaleggiano i cristiani. È come se le speculazioni filosofiche e teologiche avessero costruito una dimensione più complessa su alcune figure delle tradizioni greche e romane, favorendo le possibili rivalità con il dio dei cristiani.

In questo processo di rilettura dei miti antichi, anche Dioniso ha svolto un ruolo importante. Già nella Grecia classica, sofisti come Prodicò³⁴ e Platone³⁵

30 Cfr. RENAN 1995, p. 1035. Questa affermazione, citata da J. Frazer e riecheggiata anche nelle parole di CUMONT 1913, p. 209, fu decisamente respinta già da NOCK 1933a, p. 14.

31 Sul problema del rapporto tra ellenismo e cristianesimo si veda, per esempio, PERROT 2012.

32 Si veda GANGLOFF 2008 che presenta il lavoro compiuto da Epitteto, Dione di Prusa e Massimo di Tiro su alcune importanti figure del mito, come Ulisse, Agamennone, Achille ed Eracle. Sul caso di Orfeo cfr. Cic. *De nat. deor.* II 67, in cui il cantore tracio è considerato il pre-annunciatore della dottrina stoica; su Eracle come «invictus laboribus, contemptor voluptatis, victor omnium terrarum» cfr. Sen. *De const.* II 1.

33 Sulla rilettura platonica di Mithra si vedano invece TURCAN 1975 e BELAYCHE, MASTROCINQUE 2013. Sui problemi relativi all'iconografia mitraica si veda BELAYCHE 2006.

34 Sulla tesi razionalistica di Prodicò cfr. Philodem. *De piet.* IX 7.

35 È in particolare l'ultimo Platone, quello delle *Leggi*, che propone un programma finalizzato a contenere e ad esorcizzare gli eccessi emotivi suscitati da Dioniso, attraverso l'integrazione del dio tra Apollo e le Muse, vale a dire tra le divinità che presiedevano la danza e la musica ordinata: cfr. *Leg.* II 666 a-c; 672 a-d.

avevano sviluppato riflessioni importanti sul dio; in seguito se ne occuparono gli stoici, Plutarco, l'imperatore Giuliano³⁶ e, infine, soprattutto i neoplatonici. Alcuni studi hanno messo bene in evidenza la diversità delle interpretazioni proposte sui racconti dionisiaci: la lettura di Diodoro Siculo, il quale affermava che – secondo alcuni – Dioniso era semplicemente considerato come il «dono del vino»³⁷; la lettura plutarcea che, sulla scia dell'operazione già compiuta da Platone, mostrava una tendenza a interpretare la *μᾶνία* di Dioniso come una componente essenziale della vita umana, che tuttavia necessita di una forma di controllo e di limitazione³⁸; o ancora le esegesi metafisiche e spirituali, come quelle dei neoplatonici, di età tarda, come Proclo e Olimpiodoro, che utilizzavano il mito di Dioniso per discutere del destino dell'anima degli uomini³⁹.

2.3. La guerra delle immagini

La costruzione dell'identità cristiana, sul piano religioso e culturale, è indissociabile dal mondo nel quale essa si è formata. Tra i referenti più importanti del mondo romano, le immagini, che scandivano la quotidianità degli abitanti dell'Impero, hanno giocato un ruolo importante all'interno delle interazioni religiose tra «pagani» e «cristiani».

Le origini dell'arte cristiana antica sono state l'oggetto di studi importanti che hanno conosciuto una nuova fase di vivace e interessante discussione con la pubblicazione, nel 1993, dell'opera di Thomas F. Mathews, *The Clash of Gods*⁴⁰. Il volume dello studioso americano si proponeva, come scopo principale, di decostruire la teoria sostenuta dalla maggior parte degli storici dell'arte cristiana antica, secondo la quale l'origine delle raffigurazioni di Cristo, delle scelte tematiche e dei modelli di rappresentazione, derivavano in gran parte dall'iconografia imperiale contemporanea: le letture tradizionali di André Grabar, András Alföldi ed Ernst Kantorowicz, che hanno fornito gli assunti teorici di base per questa interpretazione, non sarebbero altro che il risultato di nostalgiche proiezioni da parte dei tre studiosi nei confronti della dissoluzione delle realtà imperiali, cui le loro biografie erano direttamente collegate, vale a dire, rispettivamente, la Russia zarista, l'Impero Asburgico e la Prussia guglielmina⁴¹.

36 Sul ruolo di Dioniso nella riflessione dell'imperatore Giuliano cfr. *C. Heracl.* XIII–XVII e *Hymn. Sol. Reg.* XXI–XXIII. Per una presentazione della figura di Dioniso negli scritti di Giuliano si vedano BOUFFARTIGUE 1992, pp. 432–433, CHUVIN 1990, pp. 207–208 e SCROFANI 2010, pp. 14–19, con la relativa bibliografia.

37 Cfr. Diod. III 62, 1–10. Si avrà modo di tornare su questo brano di Diodoro nel cap. V, par. 1.4. Fin da ora si può rimandare all'articolo di SISSA 1986.

38 Questo soggetto è stato studiato da ROSKAM 1999, che però si concentra soltanto sul *De Iside et Osiride*. Più in generale sulla rilettura plutarcea di Dioniso si veda MASSA 2010c.

39 Cfr. Procl. *In Plat. Tim. comment.* 41 d e Olympiod. *In Plat. Phaed. comment.* 61 c. Sulla rilettura neoplatonica dei miti dionisiaci si veda PÉPIN 1970.

40 MATHEWS 2005.

41 Cfr. MATHEWS 2005, pp. 5–18. Su questo dibattito si veda anche il cap. III, par. 2.1.

Rispetto a queste teorie, Mathews ha proposto di leggere le rappresentazioni cristiane antiche come un'alternativa e un confronto rispetto all'iconografia pagana diffusa all'epoca, poiché l'eco delle rivalità tra «pagani» e «cristiani» era presente anche nelle immagini che circolavano nei territori dell'Impero romano: l'arte cristiana, dunque, si sarebbe formata in diretta competizione con l'arte greco-romana, all'interno di quello che Mathews ha chiamato uno «scontro» tra divinità. In questa prospettiva, ogni volta che Cristo assume, nelle forme artistiche, un gesto, una postura, ogni volta che la sua figura viene connotata da simboli o attributi particolari, il motivo sarebbe da rintracciare nella concorrenza rispetto alle divinità del mondo greco e romano. Proprio per la sua impostazione radicalmente contraria alle griglie ermeneutiche più diffuse tra gli storici dell'arte paleocristiana, lo studio di Mathews ha sollevato una notevole quantità di critiche, che ne hanno messo in evidenza le carenze strutturali e i punti deboli del ragionamento⁴². Per gli obiettivi di questo lavoro, tuttavia, la proposta di Mathews si rivela interessante: al di là delle obiezioni condivisibili relative alla lettura a senso unico, l'idea che le immagini cristiane siano state concepite anche come una risposta dei cristiani alle iconografie degli dèi greci e romani si inserisce nelle rivalità insite nelle coabitazioni e nei contatti religiosi dell'epoca imperiale romana.

La partecipazione dell'iconografia alle dinamiche religiose che attraversavano il territorio dell'Impero romano – e pertanto anche alle relazioni tra «paganesimo» e «cristianesimo» – è un dato fondamentale che aiuta a comprendere le scelte tematiche effettuate, prima soltanto dai cristiani nei confronti dei pagani, poi indistintamente, gli uni nei confronti degli altri. Poiché le identità religiose si costruiscono attraverso una costante ridefinizione operata attraverso la competizione interna ed esterna al proprio gruppo, la funzione dell'iconografia deve essersi giocata, in primo luogo, nei confronti delle tradizioni religiose greche e romane, ma poi anche all'interno dei diversi gruppi di seguaci di Cristo, che furono a lungo in netta contrapposizione tra loro. Le immagini dell'arte cristiana antica, infatti, potevano entrare nelle competizioni interne tra i molteplici gruppi di cristiani, che erano ben lungi dal costituire un insieme coeso e unitario: si tratta pertanto di un aspetto che deve aver influito sulle scelte tematiche, anche nel rapporto di derivazione con le tradizioni iconografiche del mondo greco-romano, anche qualora non sia possibile ricostruirne con precisione i dettagli⁴³.

42 Per una rassegna del dibattito critico originatosi a partire dall'opera di Mathews si rimanda a POILPRÉ 2005 e RUSSO 2005. Entrambi i contributi propongono una sintesi delle recensioni più importanti su questo volume. Recentemente, CALLET 2010 ha situato il lavoro di Mathews in una prospettiva storiografica, che passa attraverso l'opera di A. Riegl, J. Strzygowski e A. Grabar.

43 Sulle immagini come terreno di concorrenza all'interno delle varie componenti del cristianesimo dei primi secoli si veda ELSNER 2003, in part. p. 74. Tuttavia è importante sottolineare che, al di là dei numerosi tentativi di individuare in alcune rappresentazioni, come ad esempio quella dell'Ipogeo romano di Viale Manzoni, la testimonianza esplicita di gruppi eterodossi, «non si possono a tutt'oggi individuare monumenti figurati di parte eretica»: cfr. BISCONTI 1985, p. 900. Per un'interpretazione in chiave «eretica» si veda invece CARCOPINO 1956, pp. 99–131.

La ripresa cristiana di elementi legati all'iconografia dionisiaca si inserisce nella più ampia prospettiva della conservazione di temi e personaggi del mondo classico nelle raffigurazioni cristiane: l'utilizzo cristiano del patrimonio mitico greco e romano risulta ampiamente attestato, a partire dalle prime testimonianze artistiche in nostro possesso. In questo senso, il riuso letterario e il riuso iconografico sembrano seguire meccanismi analoghi e medesime finalità.

Numerosi contributi critici si sono dedicati all'analisi della presenza di personaggi del mito nell'arte, soprattutto per ciò che concerne il caso di Orfeo, che rappresenta l'esempio più significativo, per la sua sovrapposizione con la figura di Cristo. L'immagine di Orfeo, con il tipico berretto frigio, rappresentato nell'atto di suonare la cetra e di incantare le fiere che, ascoltando il suono melodioso delle sue note, si dispongono mansuete attorno a lui, è attestata in numerose testimonianze figurative cristiane (dagli affreschi delle catacombe, ai rilievi dei sarcofagi, ai mosaici)⁴⁴. I seguaci della nuova religione si sono serviti degli atteggiamenti specifici che la tradizione attribuiva al cantore tracio, per veicolare un messaggio inedito, talvolta arricchito anche attraverso la contaminazione e la sovrapposizione tra la figura di Orfeo e quella del re biblico Davide. Come artefice di un canto nuovo che deve essere fatto conoscere e diffuso tra gli uomini, Orfeo diventa – anche in alcuni brani della letteratura patristica – colui che, da un lato, preannuncia, e dall'altro, si identifica con il Cristo del nuovo messaggio evangelico⁴⁵. Orfeo, però, non è il solo personaggio a divenire oggetto di un recupero da parte dei cristiani: Odisseo, Bellerofonte, Eracle, Prometeo si ritrovano partecipi della nuova lettura cristiana del mondo⁴⁶: le caratteristiche, che da secoli erano implicite nella semplice rievocazione del loro nome e della loro immagine, vengono piegate ai valori e alle necessità del mondo cristiano⁴⁷.

44 La bibliografia inerente il ruolo di Orfeo è molto ampia, pertanto in questa sede è sufficiente rimandare ai seguenti contributi: STERN 1974, MURRAY 1981, VICARI 1982, pp. 63–83, BISCONTI 1988a, VIEILLEFON 2003, pp. 81–108 e ROESSLI 2004.

45 Si vedano a questo proposito i passi di Clem. *Protr.* I 1–5 e Eus. *Laus Const.* XIV 4–5. Per un commento ai suddetti brani si rimanda a ROESSLI 2002.

46 Già RAHNER 1971, p. 408 faceva notare che questa interpretazione del mito di Odisseo veniva utilizzata come un elemento dottrinale utilizzato diverse volte nella letteratura cristiana antica, ad esempio in Hipp. *Refut.* VII 13, 2, 3 e Clem. *Protr.* XII 118, 4. Per un esempio della permanenza del motivo iconografico di Odisseo su un sarcofago cristiano, proveniente dalle Catacombe di San Callisto a Roma, si veda BISCONTI, GENTILI 2007, pp. 118–119.

47 Per un panorama delle figure mitiche pagane riprese dalla tradizione iconografica cristiana si vedano WEITZMANN 1960, HUSKINSON 1974 e QUACQUARELLI 1999. Per un caso specifico di riutilizzo cristiano di un simbolo di tradizione greca come la fonte Castalia si rimanda a AGOSTI 2003b.

3. PERCHÉ DIONISO? UN MODELLO DI INCONTRO CULTURALE

3.1. Una ricchezza rara tra le fonti antiche

Il dio Dioniso era presente in molti aspetti della vita dell'Impero, dai testi letterari integrati nell'istruzione scolastica, agli spettacoli teatrali (tanto quelli più direttamente connessi con il teatro classico ateniese, quanto le nuove forme di intrattenimento come il mimo e il pantomimo), dalle feste organizzate nelle campagne e nelle città durante la vendemmia e la produzione del vino, all'iconografia diffusa nei monumenti pubblici e privati (mosaici, affreschi, sarcofagi, ma anche monete, statue, etc.). Di fronte a questa realtà, gli autori cristiani non poterono evitare di confrontarsi con questa divinità e di rivaleggiare con tradizioni che rimandavano, talvolta anche semplicemente in modo allusivo o evocativo, al mondo bacchico e dionisiaco.

Accanto alla presenza pervasiva di Dioniso, le ragioni che portarono le immagini e i testi cristiani a un confronto con le rappresentazioni dionisiache sono essenzialmente tre:

1. la presenza di analogie tra la biografia divina di Dioniso, raccontata nelle opere letterarie e nelle rappresentazioni iconografiche, e quella di Cristo, di cui Giustino e Origene offrono una significativa presentazione nelle loro opere⁴⁸;
2. la diffusione di ὄργια, τελεταί e μυστήρια celebrati in onore di Dioniso, che poneva il problema del rapporto tra «culti misterici» e cristianesimo⁴⁹;
3. le già menzionate riflessioni teologiche e filosofiche sulle figure mitiche, che contribuirono ad arricchire l'immagine del dio, ampliando le sue sfere di intervento e precisandone le qualità ontologiche.

Sulla base di questi tre aspetti generali, le immagini e i testi cristiani si incontrarono e scontrarono con le tradizioni che ruotavano intorno alla figura di Dioniso⁵⁰, producendo risposte diverse a seconda delle finalità perseguite nei vari momenti della storia del cristianesimo.

La ricostruzione del ruolo e della presenza di Dioniso nei documenti cristiani pone alcuni problemi generali dal punto di vista del metodo e dell'analisi: la frammentarietà delle fonti e la loro dispersione, in tempi e luoghi assai lontani tra

48 Sull'interessante operazione compiuta da Giustino nella *Prima Apologia* e nel *Dialogo con Trifone* sulla comparazione della vita di Dioniso e di quella di Cristo si veda il cap. II, par. 2.2. Sul *Contro Celso* di Origene si veda il cap. II, par. 4.

49 Cfr. cap. I, par. 1.4.

50 La critica moderna ha spesso utilizzato la categoria del «dionisismo» per trovare una coerenza e una sistematicità interne alla diffusione del culto di Dioniso. Tuttavia, nel corso della sua storia, le pratiche dionisiache hanno fatto riferimento a quadri politici, sociali e religiosi molto diversi tra loro, e solo in parte comparabili: cfr. WYLER 2006, p. 155 e JACCOTTET 2006. Per questo motivo, si è scelto di utilizzare il termine «dionisismo» con molta cautela e semplicemente per indicare l'insieme di rappresentazioni che ruotavano intorno alla figura del dio Dioniso.

loro, obbligano a una cautela particolare. Il rischio è di rendere omogeneo e rispondente a una teoria già prestabilita un contesto composito e talvolta contraddittorio. Una corretta lettura delle fonti antiche deve, allora, tenere presente che discutere e analizzare tali aspetti significa innanzitutto fare i conti con le logiche del politeismo e del cristianesimo nascente, con le dinamiche proprie dell'età tardo antica e, soprattutto, con fonti disparate e con la loro specificità.

In questa prospettiva, la presente ricerca si sviluppa attraverso lo studio delle testimonianze letterarie e iconografiche e del quadro culturale e religioso in cui esse furono prodotte: testi e immagini sono considerati per la loro capacità di esprimere una testimonianza del mondo in cui vennero prodotti⁵¹. Al di là dell'aspetto puramente estetico, la portata storica è inscindibile dalla produzione di opere letterarie e iconografiche, a patto che si utilizzino gli strumenti corretti per analizzarli⁵². È chiaro che, basando la ricerca su questo tipo di fonti, ci si confronta principalmente con lo strato colto della popolazione, soprattutto nel caso delle opere letterarie, tuttavia, non si può dimenticare che nei testi e nelle immagini coesistono livelli interpretativi diversi, soggetti a mediazioni culturali differenti a seconda del tipo di pubblico che si voleva coinvolgere.

Una questione importante riguarda il significato "religioso" che è possibile attribuire alle testimonianze dionisiache contenute nei testi letterari e nelle immagini diffuse nell'età imperiale. Certo, non si può sostenere che ogni testo e immagine avesse necessariamente un valore "religioso", nel senso moderno del termine. Il problema è tanto più complesso nel caso dell'iconografia, se si considera il ruolo avuto dall'«icona» nel cristianesimo orientale e l'influenza che questa concezione ha esercitato anche negli studi sul mondo antico⁵³. L'apertura di alcune nuove prospettive di studio si è avuta grazie agli studi di Jaś Elsner che hanno sottolineato come le rappresentazioni iconografiche del mondo romano non possono essere analizzate per rintracciare una forma di commento alle azioni rituali previste dal culto, ma devono piuttosto essere considerate come parte integrante di quella che chiamiamo la «religione»⁵⁴.

L'analisi dell'iconografia esige di tener conto del linguaggio specifico di questo tipo di documentazione⁵⁵, poiché le rappresentazioni figurate non rispondono necessariamente a criteri di verosimiglianza e non hanno come obiettivo di illu-

51 Per i rapporti che si stabiliscono tra testo letterario e contesto storico si assumono le riflessioni condotte nei vari saggi di C. Segre, tra i quali si ricorda ad esempio SEGRE 1985. Più in generale su questo tema si veda anche LOTMAN 1972. Per un'applicazione di questi aspetti teorici al campo dell'antropologia religiosa si veda DESTRO, PESCE 1995, pp. 3–9 sul «testo come prodotto e parte di un processo culturale». Sull'importanza dei testi e sui loro limiti nella rappresentazione della realtà storica nell'ambito del cristianesimo antico si veda LIEU 1994, pp. 27–61.

52 Si veda, per esempio, anche JOURDAN 2010, p. 68, sulle ragioni per le quali non è possibile considerare le opere letterarie come semplici testimonianze di un gusto estetico. Sui rapporti tra religione e letteratura si vedano, per il mondo greco, SUAREZ DE LA TORRE 2009; per quello romano, invece, BENDLIN, RÜPKE 2009. Si veda RÜPKE, SPICKERMANN 2009, p. 121–122.

53 A questo proposito si vedano CORDIER, HUET 2006 e BRICAULT, PRESCENDI 2009.

54 Cfr. ELSNER 1995.

55 A tale proposito si vedano WYLER 2004 e 2008 e DUNBABIN 2008.

strare il contenuto e i protagonisti delle pratiche rituali. Inoltre, ogni immagine (come ogni testo) deve essere collocata nel suo contesto di origine, considerando lo spazio che la circonda e le finalità della sua presenza nel luogo. Nonostante l'assenza di intenzioni descrittive della realtà culturale, mi sembra importante sottolineare che, per essere comprensibili agli occhi degli spettatori, le immagini dovevano contenere riferimenti plausibili alle pratiche rituali. In ogni caso, ciò che i committenti cristiani richiedevano alle botteghe degli artisti del tempo era che i soggetti delle decorazioni si adattassero alle nuove finalità degli insegnamenti di Cristo. Semmai, la dimensione religiosa che alcune immagini dionisiache dovevano certamente veicolare, anche soltanto in modo indiretto, può aver costituito un impulso ulteriore, per i cristiani, a riprendere e a mutuare gli stessi temi per le loro espressioni artistiche.

3.2. Un percorso dal II al IV secolo

Questo lavoro si concentra sui discorsi letterari e figurativi cristiani compresi tra il II e il IV secolo. Per quanto riguarda i testi, i due estremi cronologici sono rappresentati da Giustino (metà II secolo) e da Giovanni Crisostomo (fine IV secolo); la datazione delle immagini invece è più bassa, dal momento che le più antiche decorazioni discusse risalgono al III secolo, con tutta la problematicità insita nella datazione di queste fonti.

La scelta di prendere le mosse dal II secolo deriva dalla situazione delle fonti a nostra disposizione⁵⁶: in questo periodo, infatti, gli autori cristiani, rivolgendosi alle autorità politiche romane, si proposero di costruire un confronto con le divinità del mondo greco e romano, per denunciarne la falsità o per accreditare la figura di Cristo nel panorama religioso dell'Impero.

Per ciò che riguarda, invece, il limite cronologico della fine del IV secolo, le ragioni sono più articolate e non dipendono dall'attestazione delle fonti. La storia della presenza di Dioniso nelle fonti cristiane, infatti, non si esaurisce entro questi termini temporali, ma continua anche nel secolo successivo, con l'opera di Nonno di Panopoli. Nella tradizione, Nonno è ricordato come autore delle *Dionisiache*, un poema epico di straordinaria vastità dedicato alla vita e alle opere di Dioniso, e della *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*, ampio commentario in versi del quarto Vangelo⁵⁷.

Le *Dionisiache* sono una vera e propria *summa* delle storie che il mondo antico aveva tramandato intorno alla figura di Dioniso: dalla doppia nascita (dalla madre Semele e dalla coscia del padre Zeus) alla diffusione del dono più prezioso

56 Nei capitoli successivi, si avrà modo anche di affrontare il problema concernente i testi entrati a far parte del canone del Nuovo Testamento, dal momento che una parte della critica ha, in effetti, creduto di riconoscere alcuni aspetti dionisiaci anche negli *Atti degli Apostoli* e nel *Vangelo di Giovanni*: cfr. rispettivamente cap. I, par. 2.3 e cap. V, par. 1.3.

57 Tra le edizioni complete delle *Dionisiache* di Nonno di Panopoli si segnala quella della «Collection des Universités de France», in 19 volumi, pubblicati in trent'anni dal 1976 al 2006, ad opera di un'équipe diretta da Francis Vian.

fatto dal dio agli uomini mortali (il vino), dalla spedizione contro gli Indiani (condotta da uno straordinario esercito dionisiaco) all'apoteosi e alla salita al cielo di Dioniso fra gli dèi immortali. È come se questo poema, scritto alla fine dell'antichità, rappresentasse il tentativo di ricostruire un archivio e un repertorio, di dare sistematicità alla costellazione dei miti, dei riti e dei luoghi salienti nelle precedenti biografie dionisiache. Le *Dionisiache* rappresentano dunque l'ultima e più completa operazione sulla materia mitologica del dio greco.

Come autore di un'opera di argomento pagano e di un'altra di contenuto cristiano, Nonno aveva stimolato nei critici del passato ipotesi di svolte biografiche non altrimenti documentate: una conversione al cristianesimo, dopo la composizione delle *Dionisiache*, oppure un ripudio della fede cristiana in favore del dionisismo e, più in generale, del paganesimo, dopo la *Parafrasi del Vangelo di San Giovanni*. Alcuni studiosi, però, hanno ormai mostrato, in modo estremamente convincente, che *Dionisiache* e *Parafrasi* dovrebbero essere state redatte grosso modo negli stessi anni, attraverso una composizione che potremmo definire parallela e coerente nel senso complessivo⁵⁸. A questa altezza cronologica, si rivela pertanto interessante rintracciare quali elementi, quali caratteristiche di Cristo siano state cucite addosso a Dioniso, in particolare studiando se e quando questo processo abbia determinato un mutamento nell'identità complessiva del dio pagano o se ne abbia semplicemente enfatizzato alcuni motivi già propri. Diversamente da ciò che concerne i secoli precedenti, fino al IV secolo, al centro di questa ricerca, numerosi studi sono già stati dedicati a questo argomento, sia in specifici articoli, sia nei commenti alle due voluminose opere di Nonno di Panopoli⁵⁹.

Il confronto tra «ellenismo» e «cristianesimo», dunque, non si arresta alla fine del IV secolo, al contrario, esso trova in seguito nuove e importanti manifestazioni, tanto nella letteratura quanto nelle immagini dell'Impero d'Occidente e di quello di Oriente. Con il V secolo, però, le coordinate storiche appaiono mutate radicalmente e i rapporti di forza tra le religioni antiche e il cristianesimo sono ormai rovesciati: già alla fine del IV secolo, l'Editto di Tessalonica, voluto dagli imperatori Teodosio I e Graziano nel febbraio del 380, in cui si dichiarava che la sola forma di religione accettata era quella proclamata da Pietro ai Romani e seguita, in quel momento, dal vescovo di Roma, Damaso, e dal vescovo di Alessandria, Pietro⁶⁰, innescò un processo di svolta di grande rilevanza, poiché l'impero faceva un passo importante nella sua trasformazione in un Impero cristiano: i culti e le pratiche tradizionali romane non scomparvero rapidamente, ma resta il fatto che il processo – soltanto iniziato con Costantino e continuato, a fasi alterne, dai

58 Per una presentazione della cosiddetta «questione nonniana», e per le relative indicazioni bibliografiche, si rimanda a GIGLI PICCARDI 2003, pp. 45–60. In particolare sulla cronologia relativa delle due opere e sull'ipotesi di una redazione, almeno in parte parallela, si veda VIAN 1997. Sul cristianesimo di Nonno si veda LIVREA 2000, pp. 51–70 e quelle di AGOSTI 2003a, pp. 52–70.

59 Diversi studi sono stati dedicati al rapporto tra Dioniso e Cristo nelle opere di Nonno di Panopoli: si vedano GIGLI PICCARDI 1984, CHUVIN 1986, WILLERS 1992, BOWERSOCK 1994, LIVREA 2000, pp. 76–86 e SPANOUDAKIS 2007.

60 Cfr. *Cod. Theod.* XVI 1, 2.

suoi successori – assumeva una direzione chiara in senso cristiano⁶¹. Sempre alla fine del secolo, dopo la morte di Teodosio, anche la struttura dell’Impero subiva una mutazione destinata a cambiarne per sempre la fisionomia: la cosiddetta *partitio imperii* del 395 rappresentò una tappa fondamentale nella definitiva separazione dell’Impero in due parti indipendenti⁶².

A questa nuova situazione storica deve anche essere aggiunta una ragione di carattere meno generale, ma altrettanto significativa per i fini di questa ricerca. È difficile immaginare, infatti, che i culti dionisiaci potessero essere presenti nei territori imperiali anche nel V secolo. Certo, alcuni rituali – soprattutto quelli legati alla vendemmia e alla spremitura del vino – continuarono a essere celebrati nelle campagne per molto tempo ancora, secondo quanto possiamo ricavare dal *Canone LXII* del Concilio di Costantinopoli, celebratosi alla fine del VII secolo⁶³. Ciò non può indurre a pensare, tuttavia, che la molteplicità di pratiche rituali che ruotavano intorno alla divinità potessero ancora essere rappresentate in un’età così tarda. Dioniso sopravviveva piuttosto attraverso le rappresentazioni iconografiche e attraverso la letteratura, ma aveva perso il suo ruolo di «rivale di Cristo» nel panorama religioso del Mediterraneo tardo-antico.

4. LA NECESSARIA STORIA DELLA STORIA

Il dibattito storiografico intorno al rapporto tra Dioniso e Cristo, tra le loro storie e le loro pratiche rituali, ha conosciuto fasi alterne, dove a periodi di grande fortuna sono seguiti periodi di più tiepido interesse, quando non di vera e propria sottovalutazione. Una breve presentazione della storia degli studi è necessaria per illustrare la direzione presa da queste indagini⁶⁴. Dallo studio dei testi critici è possibile individuare due fasi distinte nella storiografia contemporanea sul rapporto tra Dioniso e il cristianesimo: la prima fase è segnata dal ruolo della *Religionsgeschichte Schule* tedesca e dagli studi sulle origini del cristianesimo; la seconda, invece, è caratterizzata da un progressivo disinteresse nei confronti del rapporto tra culti misterici e cristianesimo antico.

61 Si veda, a questo proposito, GUINOT, RICHARD 2008. Sui culti pagani di epoca tarda si veda CHUVIN 1990.

62 Su questa fase dell’Impero romano si veda, ad esempio, BLOCKLEY 1998, p. 111 che afferma «The years from 395 to 425, [...] stand at the fulcrum of the series of events that transformed the Roman empire of antiquity into the European kingdoms, the Byzantine empire and the Islamic states of the Middle Ages».

63 Sul riferimento ai riti dionisiaci e al dio stesso nel Concilio di Trullo si veda il cap. I, par. 1.5.

64 In questa sede si citeranno soltanto le questioni più significative del dibattito storiografico. Per una presentazione dettagliata degli autori e delle correnti interpretative che hanno affrontato la questione dei rapporti tra i culti dionisiaci e il cristianesimo antico si rimanda a MASSA 2012.

4.1. La questione delle «origini del cristianesimo»

Alla fine del Settecento e poi soprattutto a partire dall'inizio dell'Ottocento, Dioniso fu al centro di una riscoperta da parte della cultura del tempo che gli permise di raggiungere una fortuna senza precedenti⁶⁵. La ricerca di una «Nuova mitologia», che guidava le riflessioni di Johann Gottfried Herder e Friedrich Wilhelm Schelling, vedeva in Dioniso, contrariamente alla prospettiva che aveva dominato l'età dei Lumi, il «dio che viene», colui che solo avrebbe potuto superare la civiltà moderna, priva di una propria mitologia⁶⁶. Nella veste di nuovo messia, fautore di un'invocata rinascita religiosa, Dioniso non poteva non trovarsi accostato a Cristo. La prima eclatante forma di identificazione moderna tra Dioniso e Cristo nasce proprio nella speculazione filosofica e letteraria di autori come Novalis e Friedrich Hölderlin, tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo⁶⁷.

Con la seconda metà del XIX secolo, il quadro interpretativo dei rapporti tra Dioniso e Cristo mutò radicalmente, aprendo una fase nuova di lettura delle fonti antiche e di ricostruzione dei movimenti religiosi dei primi secoli dell'età imperiale romana. Il cambiamento si realizzò sulla base di una molteplicità di fattori: da una parte, il momento storico attraversato da alcuni stati europei, in cui si determinò uno scontro acceso con la Chiesa (cattolica o protestante a seconda delle aree) sulla pretesa delle organizzazioni statali di dotarsi di strutture scolastiche di natura laica⁶⁸; dall'altra, la nascita di nuovi paradigmi culturali, dall'antropologia di John F. McLennan, Lewis Morgan e Edward B. Tylor alle teorie sull'origine della specie di Charles Darwin, che incisero profondamente sulla mentalità di fine Ottocento, cui si affiancò un particolare sviluppo del metodo filologico ed ermeneutico nell'ambito degli studi religiosi⁶⁹.

Sulla scia di queste trasformazioni intellettuali, si affermò una nuova indagine sulle origini della religione cristiana: non si trattava più di legare la questione dell'origine del cristianesimo a quella dell'origine del mondo⁷⁰, bensì di cercare di ricostruire il quadro storico, in cui la religione era venuta a istituirsi, e i rapporti che essa si trovò ad intrattenere con le altre forme religiose diffuse nell'Impero romano. Il punto di riferimento principale di questo nuovo indirizzo di ricerca è rappresentato dalla cosiddetta *Religionsgeschichtliche Schule* tedesca, un gruppo di teologi protestanti dell'Università di Göttingen, al suo interno assai diversificato, concentrato sull'analisi comparativa del cristianesimo con le altre religioni

65 Il quadro generale dell'«epifania» dionisiaca nell'Ottocento tedesco è ricostruito, per esempio, da KIPPENBERG 2002, pp. 140–146.

66 Sulla «Nuova Mitologia» si veda FRANK 1994.

67 Su questo aspetto si veda SPINETO 1998, pp. 124–125.

68 Cfr. GRAF, JOHNSTON 2007, pp. 58–59.

69 Sulla svolta fenomenologica e sulla fondazione di una «Scienza della religione comprendente» si veda FILORAMO 2004b, pp. 63–65.

70 MIMOUNI 2000, p. 101 sottolinea come, nell'Ottocento, la questione si inserisse ancora «dans le cadre plus général de la question de l'origine du monde, abordée alors de manière plus empirique que scientifique».