Auctores Nostri

Studi e testi di letteratura cristiana antica
Collana diretta da Marcello Marin

προσμανθάνειν ἀεί τι καὶ
προσλαμβάνειν

Lettera di Aristea a Filocrate

AUCTORES NOSTRI

Comitato scientifico
Maria Pia Ciccarese (Roma, "La Sapienza") - Antonino Isola (Perugia)
Marcello Marin, direttore responsabile
Antonio V. Nazzaro (Napoli, "Federico II") - Luigi F. Pizzolato (Milano, "Cattolica")

Redazione
Francesca M. Catarinella - Renzo Infante - Maria Veronese

Segreteria di redazione
Marta Bellifemine - Pietro Ressa - Gilda Sansone

Corrispondenza, invio dattiloscritti e libri per recensione:
Auctores Nostri, Cattedra di Letteratura cristiana antica, via Arpi, 176 - 71100 Foggia.
Tel. 0881/750325; fax 0881/750328; e-mail: auctoresnostri@unifg.it

Amministrazione:
Edipuglia srl, via Dalmazia, 22B - 70050 Bari-S. Spirito
Tel. 080/5333056; fax 080/5333057; e-mail: edipugli@tin.it

In copertina: San Gimignano, Chiesa di Sant'Agostino: *Sant'Agostino legge le Epistole di San Paolo* (B. Gozzoli, 1465).

Università degli Studi di Foggia
Cattedra di Letteratura Cristiana Antica

AUCTORES NOSTRI

Studi e testi di letteratura cristiana antica

1.2004

Volume pubblicato con il contributo
della Commissione Scientifica di Ateneo
dell'Università di Foggia

Edipuglia srl, via Dalmazia 22/b - 70050 Bari-S. Spirito
tel. 0805333056-5333057 (fax) - http://www.edipuglia.it - e-mail: edipugli@tin.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISBN 88-7228-402-3

Sommario

M. Marin, *Auctores Nostri*. Una nuova collana di studi cristianistici 11-18

Studi

M. Bellifemine, Due ipotesti ilariani nell'*Expositio evangelii secundum Lucam* di Ambrogio 21-40

This article originates from a research on the presence of Hilary's *Commentarius in Matthaeum*, written by the bishop of Poitiers before his contact with Origen's works, in Ambrose's *Expositio evangelii secundum Lucam*. Particularly, the essay analyses Ambrose's exegesis of the 'lilies' (Luke 12, 27) and of the 'barren fig tree' (Luke 13, 6-9), pointing out the selective use of Hilary's commentary. Ambrose submitts his source to a careful and complex elaboration, sometimes literally following it: he highlights the relationship between literal and allegorical sense, extends the interpretation and supports it through a deeper and constant relation with the scriptural text.

C. C. Berardi, La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano 41-60

Cyprian's epistles and the tractate *De lapsis* are very interesting documents to reconstruct the way the Christian community in Africa lived the Decian persecution. A great number of weak Christians abjured the faith, but many confessors and martyrs suffered for imprisonment, tortures, hunger, banishment and loss of property and were put to death. Although far from his See, the bishop of Carthage was constantly looking after his community; he exhorted, encouraged and supported his people with generous donations, and stimulated them to practice fraternal love, to give alms and charity.

F. M. Catarinella, Sulla tecnica compositiva di Agostino: la *magna quaestio* della bugia 61-76

Lying, as Augustine punctually shows, is a '*latebrosa quaestio*'; it is connected to the problem of speech, it depends on the difficult relation among '*res*', '*signum*' and '*verbum*'. Lying is a tortuous and moral question, it is due to the issue of communication and to the '*voluntas fallendi*'. Lying was born with the Man, it is an implicit condition of the Human essence, because it is joined with the original sin. From 392-4 to 420, from *De mendacio* to *Contra mendacium*, through *Enarrationes in Psalmos*, *Sermones*, *Enchiridion*,

also relying on Ps 5, 5-7, Augustine deals with a difficult question: is lying right? The African writer tests the matter and examines the Holy Scripture sources, where there is a reference to lying. He concludes: lying is never right, especially lying about faith. Who lies has a double heart, a double thought.

R. INFANTE, ¡Aposunagwgoj genhtai. Cristianesimo giovanneo e comunità giudaiche 77-101

The phrases aposunagwgoj genhtai and aposunagwgouj poihsousin umaj have been interpreted as a final excommunication of the Yavneh synod and of the *Birkat ha-mînîm*. The latest studies make us think about the meaning of these expressions. Towards the end of the first century, there weren't any precise and antithetical differences between the two institutions, but only groups of believers in the same God, belonging to the same people. The community of St John's believers doesn't feel himself left out by Israel, but rather by the local Judaic groups they came in contact with. This contrast dates back to Jesus Christ's times and is in line with Israel's hostility towards the prophets. All that calls for a revision of both the dating of the fourth Gospel and its supposed anti-Judaism.

A. ISOLA, Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della *Vita Fulgentii* 103-117

A.I. starts his disquisition with *notissima scientia*, i.e., *scientia litterarum Graecarum et Latinarum* (*uita Fulg*. 3), a quality that the anonymous author of *Vita Fulgentii* attributed to Fulgentius since his hero became a monk. Especially through this expression, according to A.I., it is possible to show that there was only one Fulgentius, author of all the books that the manuscript tradition handed down under this name.

M. MARIN, Uno sguardo sui commenti al *De civitate Dei* agostiniano 119-133

Even from the beginning, the use of *De civitate Dei* reveals different inclinations, concentrated on the theological horizon or turned towards a cultural and antiquarian trend. This twofold attitude also subdivides the 14th century commentators (Trevet, Waleys, Ridewall, Raoul de Presles interested in the classical sources and in the ancient history, François de Meyronnes, Baconthorpe interested in the analytical and theological development). After the study of contemporary polemical booklets and translations, the article concludes with a hint on the Humanistic age, marked by the inedited Augustinian Bernard André commentary and by the large commentary of Juan Luis Vives, almost immediately associated to the Latin text revised by Erasmus.

A. V. NAZZARO, Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina 135-148

The Fathers of the Church (specially Basil and Ambrose) have enriched the Christian feeling of nature with biblical and classical nature-imagery and have divulged it by preaching. St Ambrose of Milan worked up the first complete Christian outlook on nature with reference to inorganic, vegetable and animal kingdoms. For each of the three kingdoms, this paper studies the examples of sea, vine and she-bear.

P. Ressa, I cristiani e i due significati dell'allegoria antica 149-168

The concept of allegory had in Antiquity a twofold sense, related to the allegorical expression as well as to the allegorical interpretation. The distinction between these two meanings is fundamental for the study of early Christian texts, which notoriously make large use of allegory. This paper, through a careful analysis of the terms referring to this concept in the works of many authors of the Christian origins, both Greek (Clement of Alexandria, Origen, Dydimus the Blind, Eusebius of Caesarea, the great Cappadocian Fathers and John Chrysostom) and Latin (Tertullian, Arnobius of Sicca, Ambrose, Augustine and Jerome), aims at offering a general evaluation of the Christian use of the two meanings of allegory.

M. Signifredi, Aspetti esegetici e letterari delle Omelie di Giovanni Crisostomo sulla *Lettera a Filemone* 169-181

The literary and exegetic analysis of the Homilies of John Chrysostom on the Letter to Philemon reveals the depth of the communicating skills possessed by the preacher from Antioch. He uses all the instruments of the rhetoric tradition to communicate evangelical values and behaviours. The text of these homilies is therefore full of similes and images from the Bible and common imagery, in order to favour the understanding of Paul's message by people belonging to different social classes. The constant use of rhetorical figures, especially anaphora and polyptoton sheds light on the preacher's mastery of classical and rhetorical tradition. The present essay, however, underlines how an exclusively formal evaluation of the preaching of John Chrysostom is reductive and does not help to justify the success he enjoyed among his contemporaries and the appeal his homilies still exert today.

M. Simonetti, *Auctores nostri* (Agostino, *doctr. christ.* 4, 6, 9) 183-200

In *doctr. christ.* 4, 6, 9, treating the old question of the relation between Christian culture and classic rhetoric, Augustine mentions the pagan and Christian charges brought against the Scripture's modest style and gives a revolutionary proposal. In fact, he disputes the traditional negative judgement of the Scripture's expressive form and introduces some carefully chosen biblical texts, especially from Paul's epistles. Augustine examines them, also showing their value from the perspective of the traditional rhetoric, and he claims, arbitrarily generalizing, that the Holy Scriptures are not only *sapientes* but also *eloquentes*. It is therefore possible to choose biblical texts as models for the young Christian student in rhetoric. But owing to the well known obscurity of the Bible, often understandable only through convenient explanations, Augustine prefers to choose as stylistic models more understandable texts from the works of orthodox Christian authors. Therefore, he presents as rhetoric models Cyprian and Ambrose, two authors in their turn strongly influenced by traditional rhetoric.

M. Veronese, Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillianista? 201-214

In the *Tractatus Paschae*, the first of seven *tractatus* forming part of the *corpus* of Würzburg attributed to Priscillian, the author exhorts his community to prepare for the forthcoming Easter Day. He gives his public three examples to follow: Moses, who fasted for forty days and forty nights and deserved the conversation with God

after the passage through the Red Sea; Joshua who entered the Promised Land with a similar fasting after the passage through the Jordan; and Jesus who, after his baptism, fasted in the desert and defeated evil. In canonical and non-canonical texts we do not find any mention of Joshua's fasting, a circumstance the author forcedly draws with the aim to place the three examples of Moses, Joshua and Jesus in his description of the combination 'fasting-baptism'.

Didattica e Territorio

M. Aulisa - I. Solimando - R. Chirolli, Un'esperienza didattica di letteratura cristiana antica 217-223

Ancient Christian literature has always had a very little space within the courses of study of Italian high schools, owing to the dominant preference devoted to the classic authors. With the aim of changing this situation, the chair of Ancient Christian Literature in University of Foggia has organized for high school students the study of particular themes connected with the ancient Christian world. This article, written by three teachers of the two high schools involved in the project, describes methods and results of this didactic experience.

B. Clausi, I Padri e i classici. Difficili percorsi dalla ricerca alla scuola 225-235

In many cases, ancient Christian literature is not present in high schools, owing to formalistic prejudices which characterize a teaching process too much centred on Greek and Latin authors of classical age. But scientific research has its own responsibilities, mostly because it is unable of vulgarizing the results of its own investigations. Besides, especially in the past, it helped fixing and spreading interpretative models which mortify ancient Christian literature in comparison with classical tradition and reduce the autonomy of its literary properties. The article presents some critical remarks about the lucky book by H. Hagendahl (*Latin Fathers and the classics*, Göteborg 1958) as a self-evident example of such lines of research, whose weight was and still is remarkable in the common perception of literary *facies* of Christian writers.

M. Lombardi, Aspetti della devozione popolare a San Michele 237-241

This research note focuses on the role and image of San Michele within the popular prayers of pilgrims in Gargano, Abruzzo and Molise from 19th century till nowadays. The official Liturgy resonates in the popular prayers: as San Michele is very close to God in the Liturgy, in the popular prayers he is named "vice-God" and guardian of the Church. In the pilgrimage prayers reported in the last two decades in Monte S. Angelo, the description of San Michele turns more confidential. The prayers openly ask for protection from the evil. This role is underlined in the important Ripabottoni rituals, where San Michele is the protector of the soul, as in the official Liturgy.

V. Lomiento, Strumenti informatici per lo studio della letteratura cristiana antica 243-251

Since the 60s computers have been applied to ancient Christian literature in order to prepare indices, lexica and thesauri; lately the

development of databases such as CETEDOC Library of Christian Latin Texts, Patrologia Latina Database, Acta Sanctorum Database, Corpus Augustinianum Gissense allowed the combination of search criteria and offered more useful instruments for the study and the comparison between lexica and styles of different authors. Internet and the World Wide Web promoted the communication of scientific results: the Web pages dedicated to ancient Christian literature collect texts, comments, studies and tools for textual analysis; digital editions based on international standards and markup languages finally represent a new kind of publication and allow to codify palaeography, textual variants and linguistic and literary phenomena.

G. Sansone, Tommaso Federici e la rinascita di Pulsano 253-266

A remarkable patrimony (over ten thousand volumes) was donated to the monastery by Tommaso Federici, a university professor at various Roman Theological Universities. Such patrimony testifies the rebirth of Pulsano Abbey, which was rebuilt at the beginning of the 13th century by Saint John of Matera on the ruins of the ancient Cenobio of Saint Gregory the Great. It can be considered a cultural rebirth, thanks to the building of a large library containing patristic, liturgical, theological and iconographical texts, all belonging to the Christian East, and also an architectural, religious and spiritual one, thanks to the founding of a school of spirituality and study, due to the involvement of a group of monks. The aim of this article is neither to rise major interest in a sanctuary completely reborn since 1997, nor to reveal the rich patrimony of Federici, which is being studied by numerous local scholars and by researchers at the University of Foggia. Primarily, our aim is to highlight the professor's contribution to the exegesis, to the biblical and liturgical theology, and especially to the inter religious dialogue.

M. Ugenti, I Padri della Chiesa nella cultura di oggi. Riflessioni in margine all'esperienza della *Lectio Patrum Lupiensis* 267-279

The Fathers of the Church are a fundamental cultural inheritance for all the Christian community, even if with different shades of meaning. It is an important source of truth for the Catholic Church, while they are only influential witnesses for the protestant Church. The conclusions of the Vatican Council II gave a new impulse to the Church and to its Fathers to come back to the sources of the Christian tradition, especially with regard to the preparation of the priesthood. In the early 1920s the laic culture experienced difficulties, but later the early Christian literature achieved the right position that now extends it to University Institution. Now it should be extended to secondary schools. Today, there are a number of people in Italy who have taken the initiative to spread the knowledge of this subject, our early Christian literature, even to those who are not specialists in this field by sharing this important part of our cultural history.

Autori dei contributi 281-282

Auctores Nostri, 1.2004, 11-18

MARCELLO MARIN

Auctores Nostri. Una nuova Collana di studi cristianistici

1. La scelta del titolo e le ragioni dell'istituzione di una nuova Collana di studi incentrata sul mondo dell'antica letteratura cristiana sono le questioni che il benevolo lettore automaticamente si propone nello scorrere le pagine di questo primo volume: questioni che hanno a lungo sollecitato la riflessione dell'intero gruppo dei giovani collaboratori della Cattedra foggiana di Letteratura cristiana antica, convinti sostenitori dell'iniziativa. E quando ho iniziato a discorrerne con loro, mi sono tornate alla mente le parole con cui Antonio Quacquarelli, il Maestro che tanto ha dato allo sviluppo degli studi cristianistici, ricordava l'impegnativa gestazione e la lunga ricerca di una formulazione armoniosa che avevano portato alla nascita dei «Vetera Christianorum» nell'Università di Bari.

Operando in territorio dauno, avevo inizialmente pensato per la Collana al titolo *Insula Diomedea*, che nel richiamo al mitico eroe indicasse la provenienza geografica e nella caratterizzazione insulare suggerisse la volontà di collegamento e partecipazione che contrassegna le nostre piccole isole. Una ragione personale e uno specifico riferimento all'antica letteratura cristiana influivano su questa proposta. *Insula Diomedea* è l'espressione con cui Agostino, recuperando il patrimonio culturale della tradizione, definisce l'isola delle Tremiti, *non longe a monte Gargano, qui est in Apulia*, che ospita il tempio di Diomede [1]; e al ruolo di Agostino nella trasmissione della leggenda di Diomede in Apulia avevo dedicato una relazione in occasione del XVI Convegno di ricercatori del paleocristiano in Puglia, organizzato dall'Istituto di Letteratura cristiana antica dell'Università di Bari e svolto a Foggia, nel palazzetto dell'Arte, nei giorni 11-12

[1] Aug., *civ*. 18, 16 (CCL 48, 607).

dicembre 1976[2]. Pochi giorni prima, il 26 novembre, era improvvisamente morto mio padre, Demetrio: la sua figura, e quella di Quacquarelli, si fondono nel ricordo di quel Convegno foggiano. Ma, al di là delle ragioni di affetto, mi è sembrato che il titolo *Insula Diomedea* non si applicasse compiutamente ad una Collana di studi cristianistici: nella formulazione al plurale, *Insulae Diomedeae*, le isole Diomedee, le Tremiti, è rimasto a designare una Collana di studi storici e archeologici voluta dal caro amico Giulio Volpe, prezioso compagno nella nuova esperienza foggiana.

Altre proposte, e numerose, si sono avvicendate prima di essere escluse: per un certo tempo è sembrato potesse prevalere un titolo che si ispirasse alle note formulazioni di Agostino sull'apprendimento per mezzo di segni (*res per signa discuntur*)[3] e si è pensato a *verba signa rerum*[4], che ben esprimeva la potenza evocatrice e la capacità di comunicazione della parola, il segno di gran lunga più importante per la partecipazione agli altri; ma abbiamo voluto evitare che un simile titolo, assumendo la piena identificazione di Agostino tra *verbum* e *signum*, inducesse a considerare la nascente Collana come una raccolta di studi di semiotica.

Si è imposto, infine, *Auctores Nostri*: ancora una volta una formulazione agostiniana, ricavata dal quarto libro del *De doctrina christiana*, in una sezione nella quale l'Ipponense affronta la questione se 'i nostri autori' vadano definiti soltanto sapienti o anche eloquenti[5]. Il contesto fa propriamente riferimento agli autori dei libri sacri, «i cui scritti divinamente ispirati formano il canone», ma il problema della tradizionale difesa della Scrittura contro le critiche dei pagani viene qui riletto in una esplicita trattazione sulla retorica cristiana, ampliato con il riconoscimento dell'eloquenza specifica degli autori di quei libri e l'affermazione dello strettissimo nesso fra i contenuti (*sapientia*) e l'espressione che li trasmette (*eloquentia*), e soprattutto straordinariamente innovato con la proposizione dei libri biblici e di alcuni scrittori cristiani quali modelli da imitare per l'oratore cristiano. Di tutto ciò discorre con la consueta mae-

[2] La cronaca del Convegno, a cura di C. D'Angela, è in «Vetera Christianorum» 14 (1977), 229-233; la mia relazione, *Agostino e la leggenda di Diomede in Apulia (*civ. *XVIII, 16 e 18)*, riveduta e ampliata, in «Vetera Christianorum» 15 (1978), 263-293.

[3] *Doctr. chr*. 1, 2, 2 (ed. M. Simonetti, *Sant'Agostino. L'istruzione cristiana*, Milano 1994, 20).

[4] Aug. *dial*. 5 (*Augustine. De dialectica*, translated with introduction and notes by B. Darrell Jackson, from the text newly edited by J. Pinborg, Dordrecht-Boston 1975 [Synthese Historical Library 16], 88).

[5] *Doctr. chr*. 4, 6, 9 (ed. Simonetti, 264): *Hic aliquis forsitan quaerit utrum auctores nostri, quorum scripta divinitus inspirata canonem nobis saluberrima auctoritate fecerunt, sapientes tantummodo an eloquentes etiam nuncupandi sunt*.

stria Manlio Simonetti, che in questo volume pubblica la lezione tenuta sull'argomento il 21 novembre 2003 per il Dottorato foggiano in 'Scienze dell'Antichità classica e cristiana. Antico, tardoantico e medievale: storia della tradizione e della ricezione'.

2. Riprendendo l'espressione di Agostino, *Auctores Nostri* intende proporsi – con la periodicità di uno o più volumi ad anno, di soggetto monografico o miscellaneo – come il luogo degli studi sugli autori cristiani antichi, sulla lingua, le forme espressive e i generi letterari, sulla terminologia e le tecniche esegetiche, sui rapporti di influenza differenza interferenza con il patrimonio della scuola classica e del mondo giudaico, sulla fortuna in epoca moderna e contemporanea. Saggi sulla retorica cristiana dei primi secoli e ricerche delle fonti e degli esiti si collocano nel solco di uno specifico filone delle indagini di Francesco Di Capua e Antonio Quacquarelli [6], metodologicamente aggiornate con il ricorso ad analisi intertestuali, cronologicamente prolungate con studi sulla ricezione dei testi cristiani [7].

A fondamento della peculiarità degli *auctores nostri* Agostino colloca il nesso inscindibile fra *sapientia* ed *eloquentia*, la dichiarazione che essi si esprimono mediante una *altera eloquentia* nutrita di sapienza e non riducibile o equiparabile alla retorica tradizionale [8], anche se mediante gli schemi e gli strumenti di questa egli cercherà di analizzare e apprezzare la prosa degli scrittori cristiani. Su questa linea della congruenza tra forma e contenuto *Auctores Nostri* mira a superare la dicotomia che tende a divaricare gli studi di letteratura cristiana antica o verso i contenuti, profondamente nuovi e originali, o verso le forme, che corrispondono in gran parte a quelle delle letterature classiche, ma pure sono modificate e adattate al nuovo contesto spirituale e storico: una distinzione che non

[6] La dichiarazione programmatica dei «Vetera Christianorum» (1 [1964], p. II di copertina) faceva centro sulla letteratura cristiana delle origini e sulla continuità con l'opera di mons. Di Capua, sulla fortuna delle forme, rivelatrici dei moti spirituali, e sull'espressione letteraria. L'impegnativo programma della «nuova rivista internazionale di studi cristianistici» e i contenuti del primo numero erano presentati con acume su «La Gazzetta del Mezzogiorno», 30 dicembre 1964, 3, da un anonimo *Lector*: di contro al «persistere del motivo di una presunta letteratura di decadenza in base a preconcetti penetrati persino nei manuali scolastici», il recensore sottolineava la necessità di collegare lo studio delle «caratteristiche proprie della prosa d'arte cristiana» alle «linee della *paideia* dei primi secoli della nostra era» e definiva la grammatica e la retorica antica «le discipline che, con la Bibbia, sono alla base della filologia cristianistica.

[7] «Continuare la tradizione incrementandola» era un motto di Quacquarelli stesso (*Cinquant'anni di ricerca: bilancio e prospettive*: «Vetera Christianorum» 25 [1988], IX-XXIX [XXIX]).

[8] *Doctr. chr*. 4, 6, 10 (ed. Simonetti, 264-266).

giova alla piena comprensione di quel fenomeno letterario, marcatamente unitario, che è l'antica letteratura cristiana.

Di questo tipo di indagini mi sembra si avverta la necessità. Mentre cresce il numero delle Collane che, con caratteristiche diverse e differenti meriti, pubblicano edizioni o traduzioni di testi patristici, mentre le storie della letteratura latina o greca inseriscono, con risultati proporzionali alle competenze dispiegate, sezioni sulla storia letteraria del mondo cristiano antico, si è progressivamente e sensibilmente ridotto il numero di Riviste e Collane italiane che dedichino specifica attenzione all'espressione letteraria degli antichi testi cristiani e alla loro fortuna [9]. Scomparsa «Civiltà classica e cristiana», è ristretta a non molte pagine la presenza di tematiche cristianistiche in «Rudiae», che però dichiara nel sottotitolo di prefiggersi «Ricerche sul mondo classico» [10], ma anche in «Orpheus», che pur si propone come «Rivista di umanità classica e cristiana» [11]. La «Rivista di storia e letteratura religiosa», oltre a vedere negli anni «l'indebolirsi dell'iniziale impulso di studi intorno al Cristianesimo delle origini», ha assunto gradatamente una dimensione e una identità più 'storica', in linea con la generalità degli studi religiosi, e attualmente si propone «di coniugare al plurale storia e letteratura» religiosa nel più ampio allargamento di orizzonti in nome dell'integrazione e della multiculturalità [12]. Gli «Annali di storia dell'esegesi», che sono nati con lo scopo di stabilire un confronto anche metodologico fra le diverse ricerche in atto nel settore storico-esegetico e già programmaticamente annunciavano la volontà di «affermare la storia dell'esegesi come disciplina che può integrarsi fecondamente con altre discipline come la storia della chiesa, la storia del cristianesimo, l'esegesi, la teologia, la storia della filosofia e in generale della

[9] Per qualche aspetto è in controtendenza la recente nascita del prezioso «Adamantius». Notiziario del Gruppo Italiano di Ricerca su 'Origene e la tradizione alessandrina' (1 [1995]).

[10] Il sottotitolo, chiarisce P. Giannini (*Premessa*, «Rudiae» 1 [1988], 5), «intende esprimere l'esigenza (…) di un approccio globale ai testi, come testimoni dell'antichità nella totalità delle sue manifestazioni»; interamente dedicato agli studi patristici è il n° 12 (2000), che accoglie la Miscellanea giubilare [illegible]. *Studi di letteratura cristiana antica per l'anno 2000*.

[11] Rinnovato ultimamente nella Direzione, nella Redazione, nella veste editoriale, «Orpheus» (N. S. 21 [2000], 1) dichiara di non rinunciare ai tradizionali ambiti d'indagine, lucidamente individuati dal suo fondatore, Emanuele Rapisarda: la *paideia* classica, il Cristianesimo antico, il loro problematico rapporto; ma già l'avvio della nuova serie (1 [1980], 1-2) assegnava linee programmatiche largamente rinnovate al tema originario della *humanitas* quale espressione della continuità e del dialogo tra il mondo classico e la nascente cultura cristiana.

[12] *Nella continuità*, «Rivista di storia e letteratura religiosa» 38 (2002/2), I-III.

cultura» [13], riservano ormai spazi minimi e decrescenti a indagini più specificamente letterarie [14]. Gli stessi «Vetera Christianorum», nel naturale ampliamento delle linee e degli ambiti di ricerca, hanno preferito sviluppare in maniera complementare e in prospettiva interdisciplinare un'altra intuizione originaria di mons. Di Capua e di Quacquarelli, l'impegno continuo e costante nel territorio e per il territorio, e privilegiano adesso gli studi storico-documentari e le indagini archeologico-epigrafiche per una ricostruzione dello sviluppo storico del cristianesimo e della vita religiosa economica sociale delle comunità cristiane dalle origini all'altomedioevo [15].

3. A rappresentare emblematicamente questa linea delle relazioni linguistiche e culturali che variamente intrecciano tradizione giudaica, letterature classiche e scrittori cristiani antichi, abbiamo voluto proporre, collocandolo in calce a p. 1, il detto greco che proclama προσμανθάνειν ἀεί τι καὶ προσλαμβάνειν, «sempre qualcosa in più imparare e apprendere». L'espressione è riportata nella *Lettera di Aristea a Filocrate* [16], che con il racconto leggendario della traduzione dei libri sacri ebraici ad opera dei Settanta costituisce una delle più significative testimonianze dell'incontro fra il mondo giudaico e la cultura greca e con l'interpretazione allegorica di tipo morale dei precetti della Legge mosaica relativi agli animali impuri anticipa le analoghe letture spirituali della successiva tradizione cristiana. Nella tensione ad un apprendimento perenne, attraverso la ricerca o l'esperienza dei fatti, l'autore riconosce ciò che più conta per l'uomo: così si

[13] P. C. Bori - M. Pesce, *Presentazione*, «Annali di storia dell'esegesi» 1 (1984), 5-6.

[14] Anche l'abbandono delle quattro linee di ricerca che contraddistinguevano inizialmente il comune progetto delle Università consorziate («Annali di storia dell'esegesi» 1 [1984], 6) e la focalizzazione su singoli e specifici nuclei tematici (negli ultimi anni, escatologia, millenarismo, sacrificio, identità cristiana), pur mantenendo «attenzioni storiche e letterarie» («Annali di storia dell'esegesi» 20 [2003], 7), hanno di fatto sempre più spostato l'accento verso la storia delle idee, delle dottrine, della mentalità: in quest'ottica l'indagine sugli scritti che costituiscono la Bibbia ebraica e quella cristiana viene attualmente presentata come «un contributo essenziale per la conoscenza delle culture di ieri e di oggi» («Annali di storia dell'esegesi» 19 [2002], 7).

[15] «Vetera Christianorum» 40 (2003), p. II di copertina. Questo secondo filone dell'attività di Quacquarelli, nelle sue istanze metodologiche e nelle linee operative, è ben tracciato da G. Otranto, *L'attività di Antonio Quacquarelli tra ricerca e impegno per il territorio*, «Vetera Christianorum» 39 (2002), 19-33; per mons. Di Capua e lo stesso Quacquarelli vedi anche il mio *Bari: dagli studi di retorica patristica alla metodica interdisciplinare*, in M. P. Ciccarese (cur.), *La Letteratura cristiana antica nell'Università italiana. Il dibattito e l'insegnamento* (Letture patristiche 5), Fiesole 1998, 229-240.

[16] Ovvero, *Sulla traduzione della legge ebraica* secondo il titolo tramandato da Eusebio di Cesarea (*praep. ev*. 9, 38, 1 [SC 369, 328]): l'opera è scritta in greco probabilmente da un ebreo ad Alessandria.

così si acquisisce una disposizione pura dell'anima, disposizione che sceglie le cose più belle e regola la vita secondo una norma infallibile in direzione del bene più alto [17]. Ad esprimere l'inesausto desiderio di sapere, Aristea sceglie un detto che si configura come un trimetro giambico riconducibile all'ambito della tragedia antica [18]; il concetto, uno spot per la formazione continua, corrisponde alla massima secondo cui nella vita c'è sempre da imparare, attestata da molti autori greci e latini [19].

Il collegamento con la tradizione greco-latina, gli elementi di continuità e discontinuità rispetto al patrimonio della antica *paideia* sono temi tanto più presenti in *Auctores Nostri* quanto più essi continuano ad essere misconosciuti dagli studi dei classicisti che in larga misura ancora si incentrano sugli autori profani e sui periodi più rappresentativi della civiltà classica greca e latina, quasi perpetuando la convinzione che di questi soltanto si sia nutrita la civiltà occidentale e soltanto in questi si debba trovare la chiave per la comprensione dell'*humanitas*, della creatività, del senso critico dell'uomo moderno. Fra le non molte eccezioni, mi piace ricordare l'appassionata dedizione di Claudio Moreschini a testi e temi cristianistici, finemente indagati sul versante filosofico-teologico; l'attività esplicata nella ricerca e nella formazione scolastica da Italo Lana, che, nel porre al centro dei suoi interessi l'uomo e i valori della libertà e della pace, con viva sensibilità ha studiato la letteratura latina superando ogni distinzione fra letteratura pagana e cristiana e abbattendo schemi e diaframmi cronologici o ideologici; l'intenso impegno promozionale di Ivano Dionigi, che, come responsabile scientifico del Centro Studi 'La permanenza del Classico', propone testi delle diverse anime del mondo antico (greca, latina, ebraica e cristiana, medievale e umanistica) per indagarne le proiezioni nelle varie forme del sapere occidentale, in particolare di quello europeo [20]. Dionigi segnala felicemente come i classici, da intendere

[17] Aristeas, 2 (*Lettera di Aristea a Filocrate*, introduzione, traduzione e note di F. Calabi, Milano 1995, 46).

[18] Vengono generalmente segnalati per la significativa somiglianza due frammenti sofoclei, i n° 779 e 622 Dindorf (*Sophoclis Tragoediae superstites et perditarum Fragmenta*, ex recensione et cum commentariis G. D., vol. V, Oxonii 1860?, 173 e 143), che nei *Tragicorum Graecorum Fragmenta* corrispondono, rispettivamente, al frammento adespoto 515a (vol. 2, edd. R. Kannicht-B. Snell, Göttingen 1981, 146) e ai frammenti sofocleo *694 (632) (vol. 4, ed. S. Radt, Göttingen 1999?, 481) e adespoto 516a (vol. 2, cit., 147).

[19] Vedi R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, 175-176 (n° 385).

[20] Particolarmente interessante mi sembra il ciclo delle tre rappresentazioni, svolte nel maggio 2003, con letture di testi greci, latini ed ebraici eseguite da attori, accompagnate da brani musicali e commentate da studiosi: testi, programma delle serate e una essenziale presentazione dei protagonisti sono raccolti nel volumetto *Tre Infiniti. Il divino, l'anima, l'amore*, a cura del Centro Studi 'La permanenza del Classico' (Ricerche 4), Bologna 2003.

in questa dimensione più comprensiva e scevra da pregiudizi, abbiano prodotto testi che resistono al tempo e alle mode e ci consentano un antidoto «alla signoria del pensiero unico, impoverito e impoverente» [21].

4. La sezione dedicata agli studi sugli autori cristiani antichi è seguita da una sezione intitolata *Didattica e Territorio*. I saggi qui compresi presentano seminari sull'antica letteratura cristiana e sulla sua ricezione, cicli di letture patristiche, esperienze di moduli didattici di letteratura cristiana antica nelle scuole superiori, indagini sul ruolo degli strumenti informatici nei nostri studi, approfondimenti su temi storico-religiosi in relazione al Territorio, in primo luogo alla Capitanata.

Questa sezione riflette concretamente le esperienze che la Cattedra foggiana di Letteratura cristiana antica, grazie al concorso generoso e impegnato dei tre ricercatori, Francesca Maria Catarinella, Renzo Infante, Maria Veronese, e alla collaborazione affettuosa di tanti colleghi delle Università italiane, ha potuto realizzare nel suo primo triennio di vita, a partire dal novembre 2000, radicandosi nel territorio dauno: la proposta della stipula di convenzione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose in Foggia per il mutuo riconoscimento di corsi ed esami e per lo svolgimento di iniziative culturali comuni [22]; l'istituzione degli 'Incontri e seminari di Letteratura cristiana antica', giunti al quarto ciclo [23]; l'elaborazione di linee di indagine sulla presenza dell'antica letteratura cristiana in epoca moderna e contemporanea [24]; l'esperienza di moduli didattici di let-

[21] I. Dionigi, *Prefazione* a *Tre Infiniti* cit., 5.

[22] Fatta propria dalla Facoltà di Lettere e Filosofia e dall'Università di Foggia, la convenzione è stata firmata il 5 febbraio 2002 da S. E. mons. Domenico D'Ambrosio, Arcivescovo di Foggia-Bovino e Moderatore dell'Istituto, dal prof. don Michele Falcone, Direttore dell'Istituto, dal Rettore Antonio Muscio, dalla Preside Franca Pinto Minerva. Cerimonia, contenuti della stipula e interviste su «Voce di Popolo», 9 febbraio 2002, 6 (a cura di M. Menichella).

[23] Il primo ciclo (marzo-maggio 2002) con gli interventi di C. Moreschini, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, E. Prinzivalli, M. Marin ha costituito una introduzione generale sui grandi temi della letteratura cristiana antica nel confronto con le letterature classiche; il secondo ciclo (ottobre-dicembre 2002), svolto dai docenti della Cattedra sul tema *Roma incontra il 'diverso': continuità e innovazione tra mondo classico e mondo giudeo-cristiano*, si è indirizzato agli studenti delle scuole superiori; il terzo ciclo (gennaio-maggio 2003) ha visto la partecipazione di M. P. Ciccarese, A. Isola, C. Mazzucco, A. V. Nazzaro, M. Marin, F. M. Catarinella su specifici temi di metodologia e ricerca; il quarto ciclo (ottobre 2003-maggio 2004) su *La letteratura cristiana antica fra tradizione e innovazione*, preceduto da una introduzione generale (B. Clausi, M. Marin, M. Rizzi), presenta una nuova selezione di temi in due serie di incontri, che nei *Seminari per la scuola* sono stati affidati ai docenti della Cattedra e nei successivi *Incontri cittadini* vengono trattati da S. Isetta, L. F. Pizzolato, E. Giannarelli, C. Mazzucco, G. Otranto, S. Zincone, M. P. Ciccarese, T. Piscitelli.

[24] Nel corso degli 'Incontri' hanno guardato a questi aspetti gli interventi di E. Prin-

teratura cristiana antica nei Licei 'Volta' e 'Marconi' e nell'Istituto di Istruzione Superiore 'Poerio' a Foggia [25]; la costituzione di un Laboratorio storico-religioso affidato alle cure di Gilda Sansone; l'acquisizione del dominio www.letteraturacristianaantica.it che, allestito e aggiornato da Vincenzo Lomiento e Lorenzo De Renzo, include *links* sui programmi delle discipline del settore scientifico-disciplinare L-FIL-LET/06 in Italia e sulla Consulta Universitaria di Letteratura Cristiana Antica (CULCA), spazi dedicati ai convegni, alle attività di ricerca, alle pubblicazioni e una *mailing list* per discutere aspetti scientifici didattici editoriali dei nostri studi.

Pensiamo, con il prossimo numero, di poter avviare anche una terza sezione, un *Bollettino bibliografico* che, sulla base di una rassegna sistematica dei periodici e delle Collane che includono studi sull'antica letteratura cristiana, fornisca una informazione esaustiva dei titoli e una presentazione almeno sommaria dei contenuti: l'ambito cronologico si estenderà sino all'anno 500, così raccordandosi al periodizzamento di «Medioevo Latino», che costituisce il modello ispiratore.

Con queste caratteristiche e prospettive *Auctores Nostri* si propone all'attenzione di tutti coloro che vogliano collocare le vicende compositive letterarie contenutistiche degli antichi testi cristiani nel flusso delle tradizioni antiche e moderne e si apre alle più varie forme di interazione e collaborazione.

zivalli, *Dall'antica letteratura cristiana alle forme espressive delle letterature moderne* (17.4.2002), M. Marin, *Percorsi agostiniani* (10.5.2002), M. Marin-F. M. Catarinella, *L'eredità culturale della cristianità antica. Percorsi di indagine* (13.5.2003); il testo della relazione della Prinzivalli è pubblicato in M. Simonetti-E. Prinzivalli, *Letteratura cristiana antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in Appendice*, Casale Monferrato 2003, 412-431. Su questa linea convergono oggi interessanti ricerche: a Roma 'La Sapienza' si è svolto il 12 maggio 2003 il seminario su 'Bibbia e letterature moderne' (introduzione di E. Prinzivalli, coordinamento di M. P. Ciccarese, interventi di S. Zincone, G. Lettieri, A. Saggioro, M. C. Pennacchio, G. M. Vian, D. Izzo), per il 9-11 dicembre 2004 è annunciato a Genova il Convegno 'Letteratura cristiana e letterature europee'.

[25] La presentano, relativamente al 2002 in questo primo numero, le professoresse Aulisa Chirolli Solimando.

STUDI

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 21-40

MARTA BELLIFEMINE

Due ipotesti ilariani nell'*Expositio evangelii secundum Lucam* di Ambrogio*

1. *Premessa*

La presenza del *Commento a Matteo* di Ilario nell'*Esposizione* ambrosiana del terzo vangelo è passata per lungo tempo inosservata, anche in conseguenza del generale disinteresse per il *Fortleben* dello scritto ilariano [1], che precede l'esilio del vescovo di Poitiers in Frigia, quindi il suo incontro con la cultura cristiana di Oriente e con l'opera di Origene [2].

* A nome di tutti i collaboratori della Cattedra foggiana di Letteratura cristiana antica, rivolgo un sincero ringraziamento al prof. Marcello Marin per averci coinvolto nella realizzazione di questa iniziativa editoriale.

[1] Sappiamo poco delle tracce che gli scritti ilariani possono aver lasciato nella produzione di Ambrogio. Lo studio di Ch. Kannengiesser (*L'héritage d'Hilaire de Poitiers. I. Dans l'ancienne Église d'Occident et dans les bibliothèques médiévales*, «Recherches de science religieuse» 56 [1968], 435-456 [444-445]) si limita a considerare l'influsso della teologia ilariana su Ambrogio. Sulle convergenze tra il commento ambrosiano al salmo 118 e la precedente opera di Ilario la critica si è espressa in modo discorde: dalla tesi di A. Gariglio (*Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario*, «Atti della Accademia delle Scienze di Torino» 90 [1955-1956], 356-370), secondo cui il commento ambrosiano rivela un'influenza diretta di Ilario (ripresa e sostenuta da D. Ceccato: *Le fonti cristiane dell'*Expositio psalmi CXVIII *di sant'Ambrogio* [dissert. dattil.], Padova 1979-1980, 122-250), divergono le posizioni di H. J. Auf Der Maur (*Das Psalmenverständnis des Ambrosius von Mailand. Ein Beitrag zum Deutungshintergrund der Psalmenverwendung im Gottesdienst der Alten Kirche*, Leiden 1977, 301) e I. Passerini (*La fonte del* Commento al salmo CXVIII *di Ambrogio*, «La Scuola cattolica» 125 [1997], 921-942), che negano il tramite ilariano e sostengono la dipendenza diretta di Ambrogio da Origene.

[2] I tratti origeniani che l'*In Matthaeum* rivela nell'impianto esegetico e nell'interpretazione di alcuni luoghi evangelici sono da ricondurre, molto probabilmente, ad una conoscenza indiretta dell'Alessandrino da parte di Ilario: M. Simonetti, *Note sul* Commento a Matteo *di Ilario di Poitiers*, «Vetera Christianorum» 1 (1964), 35-64 (62-63); J. Doignon, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, 170-182 (cfr., in particolare, la tavola

Il *Commentarius in Matthaeum* non compare tra le fonti dell'opera ambrosiana nell'edizione del *corpus* viennese, curata da H. Schenkl (CSEL, 1902)[3]. È ancora ignorato da M. Adriaen, che pubblica l'*Expositio* nel *Corpus Christianorum* (CCL, 1957)[4], ma non dalla coeva edizione francese (SC, 1956): Dom Tissot rileva il sensibile impiego di spunti ilariani da parte di Ambrogio[5], sia pure indicando due soli paralleli[6].

La successiva indagine di P. Rollero (1958) sulla presenza dello scritto ambrosiano nell'esegesi di Agostino segnala, tra le possibili fonti del vescovo milanese, 17 *loci* ilariani, di cui 14 del *Commento a Matteo*[7].

La più recente edizione, curata da G. Coppa (SAEMO, 1978), individua 97 corrispondenze[8].

Ultimamente, M. Marin ha richiamato l'attenzione sull'ampia ed elaborata assimilazione di materiali ilariani nell'esegesi ambrosiana di Mt 10, 29[9].

***

Il presente contributo nasce da uno studio sulla presenza dell'*In Matthaeum* di Ilario nell'*Expositio evangelii secundum Lucam* di Ambrogio.

Rispetto all'indice dell'edizione milanese, da cui siamo partiti per una prima schedatura e valutazione delle corrispondenze, l'indagine ha rilevato un'occorrenza più ampia e continua di *loci paralleli*.

sinottica delle 75 divergenze tra il commento a Matteo di Ilario e quello di Origene presentata dallo studioso in appendice: 545-555). Un ricorso diretto all'opera di Origene rivela, invece, il successivo commento ilariano ai salmi: E. Goffinet, *L'utilisation d'Origène dans le commentaire des psaumes de saint Hilaire de Poitiers* (Studia Hellenistica 14), Louvain 1965; F. Carpino, *Origene, Eusebio e Ilario sul Salmo 118*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 3 (1986), 57-64; G. Pelland, *La Loi dans le* tr. ps. 118 *de saint Hilaire*, «Gregorianum» 76 (1995), 575-583. Sulla presenza di Origene nei *Tractatus in Job* di Ilario, di cui rimangono pochi frammenti, cfr. J. Doignon, *'Rengaines' origeniennes dans les* Homélies sur Job *d'Hilaire de Poitiers*, in *Le livre de Job chez Pères* (Cahiers de Biblia Patristica 5), Strasbourg 1996, 7-11.

[3] C. e H. Schenkl (CSEL 32/4), Vindobonae 1902, 588-590.

[4] M. Adriaen (CCL 14), Turnholti 1957, 435-440.

[5] *Introduction* a *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc*, I, Livres I-VI (SC 45), Paris 1956, 16.

[6] *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc*, II, Livres VII-X (SC 52), Paris 1958, 140 n. 2; 198 n. 1.

[7] *Indice dei passi paralleli di Agostino e di Ambrogio* in *La* Expositio evangelii secundum Lucan *di Ambrogio come fonte della esegesi agostiniana*, Torino 1958, 141-147.

[8] Cfr. l'indice delle *Fonti cristiane* in *Sant'Ambrogio. Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Introduzione, traduzione, note e indici di G. Coppa, Milano-Roma 1978 (SAEMO 12), 563-564.

[9] M. Marin, *Ilario, Ambrogio e i passeri di Matteo*, «Vetera Christianorum» 36 (1999), 61-70.

La presenza di contatti verbali puntuali e circoscritti documenta una frequentazione diretta di Ambrogio con l'*In Matthaeum*, anche in relazione a temi tradizionali: partendo da una sostanziale conformità di approccio ermeneutico al testo evangelico, Ambrogio si avvicina ad Ilario per attingere sviluppi e immagini, che segue generalmente nell'impianto argomentativo e scritturistico ed elabora con misurati interventi di adattamento, sulla base di nuove finalità compositive ed esegetiche e sulla scorta di suggestioni che gli derivano da altri modelli, in primo luogo Origene [10].

Considerata la particolare ampiezza del materiale raccolto, ci è sembrato opportuno proporre in questa sede l'esame di due luoghi che, per la tipologia e l'entità delle riprese, possono offrire uno *specimen* sufficientemente indicativo della presenza ilariana nel tessuto esegetico dell'*Expositio* [11].

Nel corso della trattazione si cercherà di cogliere e sottolineare, accanto ai punti di contatto che legano i due commenti, le scelte aggiunte omissioni che Ambrogio opera rispetto ai *loci ilariani*, in quanto sintomatiche del suo metodo compositivo e del suo atteggiamento di fronte alle proposte esegetiche della fonte.

[10] Relativamente alla dipendenza dell'*Expositio* dalle *Omelie* origeniane *su Luca*, già aspramente denunciata da Girolamo (*hom. Orig. in Luc., praef.* [SC 87, 94]), le indagini più recenti tendono a sottolineare l'entità della rielaborazione ambrosiana e la difficoltà di circoscrivere l'influsso dell'Alessandrino: Th. Graumann, Christus Interpres. *Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand* (Patristische Texte und Studien 41), Berlin-New York 1994, 47-173; H. Savon, *Ambroise lecteur d'Origène*, in *Nec timeo mori*, Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani nel XVI centenario della morte di sant'Ambrogio (Milano, 4-11 Aprile 1997), a cura di L. F. Pizzolato - M. Rizzi, Milano 1998, 221-234 (228-231). Isolata rimane la posizione di C. Corsato (*La* Expositio evangelii secundum Lucam *di sant'Ambrogio. Ermeneutica, simbologia, fonti* [Studia Ephemeridis «Augustinianum» 43], Roma 1993) che, sviluppando un'ipotesi di M. Simonetti (*Lettera e/o allegoria. Un contributo per la storia dell'esegesi patristica* [Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23], Roma 1985, 278, n. 157; Praecursor ad inferos. *Una nota sull'interpretazione patristica di Matteo 11, 3*, «Augustinianum» 20 [1980], 378 n. 28), ha individuato nel perduto *Commentario* di Origene sul terzo vangelo la fonte principale dell'*Expositio* ambrosiana, sulla base delle convergenze riscontrate con alcuni frammenti origeniani e con il commento lucano di Cirillo di Alessandria, di cui viene supposta la dipendenza da Origene.

[11] Si farà riferimento per l'opera ilariana ai due volumi editi da J. Doignon per le *Sources Chrétiennes* (*Hilaire de Poitiers. Sur Matthieu*, Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Doignon, SC 254 [Paris 1978] e 258 [Paris 1979]), per l'*Expositio* ambrosiana alla già citata edizione di G. Coppa (SAEMO 11-12, Milano-Roma 1978), che riproduce, salvo poche eccezioni, il testo pubblicato da M. Adriaen nel *Corpus Christianorum.*

2. *I gigli (Mt 6, 28-29; Lc 12, 27)*

2.1. In Lc 12, 22-27, esortando i discepoli a liberarsi dalle preoccupazioni materiali, Gesù li invita a non affannarsi per il cibo e il vestito, meno importanti della vita e del corpo, e ad osservare il creato, in cui è manifesta la provvidenziale sollecitudine divina: gli uccelli, che ricevono nutrimento senza seminare e mietere, e i gigli, che non lavorano e non filano, ma sono avvolti da un abito che neppure Salomone, nella sua proverbiale magnificenza, indossò mai.

Dopo aver sottolineato il legame naturale e indissolubile che unisce anima e corpo (la prima sostiene e alimenta il secondo e da questo è rivestita) [12], Ambrogio si ferma a considerare il significato dei due *exempla*, riconoscendo negli uccelli un ammonimento contro la cupidigia, che induce a rivendicare per sé i beni che Dio mette a disposizione di tutti (conformemente al vangelo lucano, che premette all'esortazione a confidare nella divina Provvidenza la pericope sull'avidità: Lc 12, 13-21) [13], e nei gigli un insegnamento ad avere piena fiducia in Dio e a non vacillare nella fede con continue perplessità [14].

In riferimento all'immagine dei gigli la riflessione ambrosiana si approfondisce in un ampio sviluppo allegorico incentrato sull'equivalenza *lilia = angeli*, che riprende ed elabora immagini e formulazioni ilariane.

L'interpretazione non trova riscontro in nessun altro luogo della pro-

[12] *In Luc*. 7, 123 (SAEMO 12, 184): *Nihil enim moralius ad faciendam fidem omnia credentibus a deo posse conferri quam quod aerius ille spiritus vitale collegium animae corporisque contubernio foederatum sine nostro labore perpetuat, nec salutaris deficit usus alimenti, nisi cum venerit dies suprema moriendi. Cum igitur anima indumento corporis vestiatur et vigore animae corpus animetur, absurdum est ut victus nobis copiam defuturam putemus, qui vivendi iugem substantiam consequamur*. La metafora del corpo come veste dell'anima è ampiamente documentata nella tradizione cristiana (cfr., in particolare, su Origene C. Noce, Vestis varia. *L'immagine della veste nell'opera di Origene* [Studia Ephemeridis «Augustinianum» 79], Roma 2002, 77-108, su Agostino J. Pépin, *Saint Augustin et le symbolisme néoplatonicien de la vêture*, in *Magister* 1, Congrès international augustinien, Paris 1954, 293-306 [294-296]) ed è cara ad Ambrogio: *Ioseph* 3, 15 (SAEMO 3, 356): *Iam tunc ergo crucis futurae figurabatur insigne, simul et quod exutus est tunica, id est carne, quam adsumpsit, exutus est decora diversitate virtutum. Ergo tunica eius, id est caro, non divinitas cruentata est et indumentum ei carnis, non immortalitatem vitae auferre potuerunt* (in riferimento alla tunica di Giuseppe); *in psalm*. 118, *serm*. 11, 14 (SAEMO 9, 464): *Adam et Eva, ubi imaginem deposuere caelestis quam ante portabant, imaginem terreni hominis induentes tunicas dicti sunt vestiti esse pellicias; corporales enim eos de spiritalibus fecerat culpa commissa* (a proposito delle tuniche di pelle di Gen 3, 21).

[13] *In Luc.* 7, 124 (SAEMO 12, 184).

[14] *In Luc.* 7, 125 (SAEMO 12, 186).

duzione ambrosiana, che del giglio predilige il simbolismo morale [15] e cristologico [16], in linea con quasi tutta l'esegesi cristiana antica.

2.2. Alla luce degli insegnamenti matteani sul «disprezzo del mondo e la fiducia nei beni futuri» [17], Ilario legge l'intera pericope (Mt 6, 25-34) in chiave escatologica: il cibo e il vestito sono assimilati, *sic et simpliciter*, al sostentamento e all'aspetto dei risorti e l'invito di Gesù a non preoccuparsene è interpretato come un avvertimento, rivolto a chi cerca nelle inutili questioni sulla resurrezione dei corpi un pretesto per godersi i piaceri della vita presente [18]. La pagina riflette suggestioni e motivi paolini: nel quindicesimo capitolo della prima ai Corinti, a quanti negano la resurrezione e si chiedono con quale corpo resuscitino i morti l'apostolo rivolge le parole di Is 22, 13, «allora mangiamo e beviamo perché domani morremo», e spiega che il corpo attuale è il seme di quello glorioso, di cui gli uomini si rivestiranno al momento della parusia (32-44).

L'interpretazione dei gigli è pregna di simbolismi e suggestioni scritturistiche [19]:

> Considerate lilia agri quomodo crescunt; non laborant neque neunt. Dico autem vobis, quoniam nec Salomon in omni gloria sua coopertus est sicut unum ex istis (Mt 6, 28-29), *et cetera. Lilia non laborant neque neunt, et*

[15] Cfr. *obit. Valent.* 7 (SAEMO 18, 166); *vid.* 14, 83 (SAEMO 14/1, 314). Già associato nel mondo classico all'idea della purezza e del candore (Mart., 1, 115, 3; Claud., *carm. min.* 25, 126), il giglio diventa per i cristiani l'immagine floreale della castità e del pudore verginale (Hier., *epist.* 54, 14 [CSEL 54, 481]; 125, 2 [CSEL 56/1, 120]; Petr. Chrys., *serm.* 98, 6 [CCL 24 A, 605]).

[16] Cfr. *inst. virg.* 15, 93 (SAEMO 14/2, 174); *virg.* 9, 51 (SAEMO 14/2, 46-48); *in psalm.* 118, *serm.* 5, 8 (SAEMO 9, 202-204). L'equivalenza simbolica giglio = Cristo si fonda sull'interpretazione cristologica di Ct 2, 1 *ego flos campi et lilium convallium*, che, a partire da Origene (*hom. Cant.* 2, 6 [ed. M. Simonetti, Milano 1998, 76-80]), è largamente attestata nell'esegesi patristica.

[17] *In Matth.* 5, 6 (SC 254, 154).

[18] *In Matth.* 5, 8 (SC 254, 156-158): *Sed quia corruptus circa futurorum curam infidelium sensus est calumniantium quae in resurrectione corporum species sit futura, quae in substantia aeternitatis alimonia et cum ex difficultatibus quaestionum inutilium quaedam utendarum praesentium voluptatum ratio quaesita est, inutili metu circa Dei reverentiam demorantes in speculi gaudia transeunt atque ita est ut duobus dominis unius infidele servitium sit* […] *atque ideo ineptiam inutilissimae quaestionis Deus arguens non patitur, anima et corpore in aeternitatis substantia collocandis, spem nostram futuri in resurrectione cibi et vestitus sollicitudine demorari, ne tanto pretiosa reddenti, corpus scilicet atque animam contumelia in non efficiendis levioribus inferatur.*

[19] Più concisa l'esegesi degli uccelli, immagine degli spiriti impuri a cui Dio garantisce il necessario per vivere: *Sub nomine volucrum exemplo nos immundorum spirituum adhortatur, quibus sine aliquo negotio quaerendi et congregandi vivendi tamen tribuitur de aeterni consilii potestate substantia. Atque ut ad immundos istud spiritus referri oporteret, adiecit:* Nonne vos magis pluris estis illis (Mt 6, 26) *de comparationis praestantia discrimen nequitiae et sanctitatis ostendens* (*in Matth.* 5, 9 [SC 254, 158]).

> *Salomon coopertus eorum gloria non fuit, propheta magnus et* ***merito*** *dilectae sapientiae Deo carus. Sed lilia nascuntur potius quam operiuntur. Coopertio autem velamentum est corporis, non corpus ipsum. Quod si ad sensum humanae intelligentiae res refertur, colorem lilii velamenti candor potuerat aemulari. Sed lilia non laborantia neque neuntia significari intelligendae sunt angelorum caelestium* ***claritates****, quibus extra humanae scientiae eruditionem suique operis mercedem a Deo* ***gloriae*** *candor indutus est, ne quid ex proprio labore aut arte existimarentur habuisse. Et cum in* ***resurrectione*** *similes* ***homines angelis*** *erunt* (Mt 22, 30), ***sperare*** *nos* ***caelestis gloriae*** *voluit operimentum* ***exemplo angelicae*** *claritatis* [20].

Come di consueto, Ilario introduce la lettura allegorica sottolineando gli aspetti problematici del dato letterale: trasferisce, nella parafrasi, ai fiori il termine *gloria*, che il testo evangelico riferisce alla magnificenza del re israelita, e richiama per inciso l'attenzione del lettore sugli eccezionali meriti di Salomone: i gigli non lavorano e non filano e Salomone, profeta grande e caro a Dio per la sua sapienza, non fu rivestito del loro splendore. Il successivo riconoscimento dell'insufficienza letterale nell'immagine dei fiori che 'si rivestono' anziché 'germogliare' prepara e legittima il passaggio al senso prima angelologico poi escatologico dell'espressione evangelica: nei gigli è raffigurata la luminosità degli angeli, che Dio ha rivestito gratuitamente della sua gloria; sul loro esempio gli uomini, che nella resurrezione assomiglieranno agli angeli, possono confidare di essere rivestiti della gloria celeste (la comparazione dei risorti agli angeli è in Mt 22, 30).

Filo conduttore dell'intero sviluppo è il binomio 'veste-gloria': il progressivo approfondimento ed ampliamento semantico delle due immagini, fortuitamente vicine nel versetto matteano, insistentemente collegate dall'esegeta (*coopertus eorum gloria*; *gloriae candor indutus est*; *caelestis gloriae… operimentum*), scandisce i passaggi dell'interpretazione e conduce al superamento della *littera* evangelica: dalle magnificenti vesti del re israelita allo splendore dei gigli, alla condizione celeste delle potenze angeliche, a quella escatologica dei giusti [21].

Qualche riga più avanti, commentando l'immagine dell'erba di campo «che oggi c'è e domani può essere gettata nel fuoco» (Mt 6, 30), l'esegeta

[20] *In Matth.* 5, 11 (SC 254, 160). Le espressioni evidenziate indicano le coincidenze lessicali con lo sviluppo ambrosiano, esaminato nel prossimo paragrafo.

[21] Sulla tendenza ilariana a leggere in chiave escatologica le immagini scritturistiche relative alla sfera semantica del vestire cfr. A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario. Una sintesis doctrinal sobre la noción biblica de 'doxa'* (Analecta Gregoriana 144), Roma 1964, 211-218.

torna a denunciare i pericoli dell'incredulità con termini che riecheggiano la descrizione paolina della resurrezione: se agli empi pagani, raffigurati nel fieno [22], è riservata l'eternità dei corpi e della condanna, non dubitino i giusti di ricevere la gloria eterna e di essere ricompensati con la trasformazione dei loro corpi corruttibili nella nuova sostanza incorruttibile dei cieli (evidente la suggestione di 1 Cor 15, 53, dove l'incorruttibilità rappresenta, assieme all'immortalità, la veste escatologica dei corpi risorti) [23].

Alla luce della lezione paolina e della specifica connotazione escatologica che avevano assunto nella tradizione cristiana i concetti di 'gloria' [24] e di 'veste' [25], l'intero sviluppo ilariano appare pienamente intelligibile [26].

[22] L'esegesi ilariana distingue e contrappone le due immagini dei *lilia* e del *fenum agri*: diversamente dai gigli-angeli, capaci di alimentarsi da sé e tornare ciclicamente a fiorire, il fieno-popolo gentile perde irrimediabilmente la sua vitalità, seccandosi al calore del sole: *Fenum non idcirco nascitur ut detur igni neque ideo vestiendi eius peculiaris Deo cura est ut cremetur, sed sub feni nomine nuncupatas esse a Deo gentes crebro invenimus* (*in Matth.* 5, 12 [SC 254, 162]).

[23] *In Matth.* 5, 12 (SC 254, 162-164): *Si igitur gentibus idcirco tantum indulgetur aeternitatis corporalis, ut mox igni iudicii destinentur, quam profanum est sanctos de gloria aeternitatis ambigere, cum iniquis aeternitatis opus praestetur ad poenam! Omnem igitur expectationem nostram in fide repromissionum et virtutis quae potestate exigit collocari, ut, cura rerum quibus indigemus omissa, ab eo potius omnia, a quo ipsi vitale exordium sumimus, expetamus regnumque Dei vitae nostrae stipendiis quaeramus. Et haec recte perfecteque viventium merces est, ut in novam caelestemque substantiam ex hac corruptibilis corporis materie transferantur et corruptio terrena caelesti incorruptione mutetur.*

[24] Rispetto al *Kāḇôḏ* dell'AT, il concetto neotestamentario di gloria si approfondisce e si arricchisce alla luce della nuova realtà cristologica e della prospettiva escatologica paolina, che descrive la resurrezione finale in termini di trasformazione del corpo materiale in corpo di gloria: G. Kittel, s. v. do ca, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 2, trad. it., Brescia 1966, 1348-1398. Sull'uso del termine *gloria* nelle traduzioni latine della Bibbia e negli autori cristiani cfr. lo studio di A. J. Vermeulen, *The semantic development of 'Gloria' in early Christian latin*, Nijmegen 1956, che non trascura di considerare il significato classico del termine e la sua persistenza nella letteratura cristiana antica.

[25] Alla ricchezza simbolica dell'immagine della veste nelle Scritture è dedicato lo studio di H. Haulotte, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris 1966. Il NT accentua ed estende il simbolismo veterotestamentario della veste, piegandolo ad esprimere le nuove realtà cristologiche, escatologiche e antropologiche: si pensi soltanto alle esortazioni paoline a «rivestirsi di Cristo» (Gal 3, 27; Rm 13, 14) e a «rivestire l'uomo nuovo» (Col 3, 10; Eph 4, 24); cfr. nel *Grande Lessico del Nuovo Testamento* le voci stolh di U. Wilkens (12, Brescia 1979, 1275-1286) ed e ndu w di A. Oepke (2, Brescia 1966, 1555-1563). Per le interpretazioni patristiche di alcune specifiche occorrenze scritturistiche si leggano M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di* Gen. *3, 21*, «Aevum» 36 (1962), 370-381; P. F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di* Gen. *3, 21*, in *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, a cura di U. Bianchi, Roma 1985, 433-484; A. M. Piredda, *La veste del figliol prodigo nella tradizione patristica*, «Sandalion» 8-9 (1985-86), 203-242.

[26] Non si deve sottovalutare, per altro, il valore escatologico del bianco (l'equivalenza con il *candor* angelico autorizza a ritenere che Ilario pensasse a gigli bianchi, anziché rossi come sembrerebbe indicare il paragone con il manto di Salomone; cfr. Ct 5,

2.3. La pagina ambrosiana tradisce una significativa aderenza, nell'impianto esegetico e scritturistico, al passo ilariano:

> *Sed tamen ut etiam altius ista pendamus, quia non otiosum videtur quod flos vel homini confertur vel certe plus paene quam hominibus in Salomone praefertur, qui tantum* ***meruit*** *ut vel in specie templum deo conderet vel in mysterio Christi ecclesiam figuraret, non alienum videtur ut per* ***claritatem*** *coloris* ***angelorum caelestium gloriam*** *putemus expressam, qui vere mundi istius flores sunt, quod eorum claritatibus mundus ornatur, et bonum odorem sanctificationis adspirant. Quorum praesidio fulti possumus dicere:* bonus odor Christi sumus deo in his qui salvi fiunt (2 Cor 2, 15), *qui nulla sollicitudine praepediti, nullo usu laboris exerciti divinae in se liberalitatis gratiam et caelestis servant dona naturae. Unde bene et hic vestitus gloria sua Salomon et alibi coopertus ostenditur, quod infirmitatem corporeae naturae veluti virtute quadam mentis adopertam operum gloria vestiebat. Angeli vero, quorum natura divinior expers manet iniuriae corporalis, recte licet maximo viro consideratione tamen nostrae iniuriae praeferuntur. Ergo quoniam per* ***resurrectionem*** *erunt* ***homines*** *sicut* ***angeli*** *in caelis* (Mt 22, 30), *nos quoque* ***exemplo angelorum gloriae caelestis*** *augmentum dominus, qui et illis eam tribuit,* ***sperare*** *praecepit, quod absorbeatur hoc mortale a vita* (2 Cor 5, 4), oportet *enim* corruptibile hoc induere incorruptelam et mortale hoc induere inmortalitatem (1 Cor 15, 53)[27].

Come nella fonte, l'approfondimento allegorico dell'immagine evangelica (*ut etiam altius ista pendamus*) è preparato dalla considerazione della singolarità del paragone e dalla sottolineatura dei meriti salomonici. Rispetto ad Ilario, Ambrogio esplicita e argomenta, omettendo il ricorso al *defectus litterae*: non può essere un caso che un fiore sia paragonato o addirittura anteposto ad un uomo della levatura di Salomone, che meritò di costruire a Dio un tempio e di raffigurare la Chiesa.

La simbologia ilariana è, quindi, riproposta con qualche aggiunta e spostamento di immagine: l'esegesi ambrosiana assimila il colore splendente dei gigli alla gloria degli angeli (là dove Ilario stabilisce un rapporto tra i fiori e la luminosità angelica) e individua nella bellezza e nel profumo due suggestivi punti di contatto tra figura e figurato: realmente

13): simbolo sacrale e immagine di luminosità nel mondo greco-romano (J. André, *Étude sur les termes de couleur dans la langue latine*, Paris 1949, 25-42) e nella religione israelitico–giudaica (Ex 28, 39; Lv 16, 4; Dn 7, 9; 10, 5), il bianco rappresenta nella tradizione cristiana il colore divino ed escatologico per eccellenza, caratteristico degli esseri celesti e gloriosi. Nel NT sono bianche le vesti degli esseri angelici e quelle di Gesù nelle manifestazioni anticipate della do ca: W. Michaellis, s. v. leuko j, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 6, Brescia 1970, 657-682. Sulla valenza escatologica della veste bianca nell'antica liturgia battesimale cfr. V. Pavan, *La veste bianca battesimale* indicium *escatologico della Chiesa dei primi secoli*, «Augustinianum» 18 (1978), 257-271.

[27] *In Luc.* 7, 126 (SAEMO 12, 186-188).

gli angeli sono i fiori del mondo perché lo adornano con il loro splendore ed esalano il profumo della santificazione [28].

Lo sviluppo successivo, preparato dalla citazione di 2 Cor 2, 15 e incentrato sul confronto tra la natura divina degli angeli e quella umana di Salomone, giustifica la lettura simbolica del paragone evangelico e prepara l'inserimento del secondo intertesto ilariano: opportunamente Salomone è presentato nel vangelo di Luca come 'rivestito di gloria' e altrove come 'ammantato' (Mt 6, 2), dal momento che rivestiva con lo splendore delle opere la debolezza della sua natura corporea, ammantandola con il valore della sua anima. Opportunamente gli angeli sono anteposti a Salomone, in quanto immuni dalle preoccupazioni e dai danni corporali. Anche gli uomini, che in virtù della resurrezione saranno come gli angeli, devono sperare nell'accrescimento della gloria celeste.

Dell'applicazione escatologica ilariana Ambrogio dilata ed esplicita i riferimenti paolini sulla trasformazione finale dei corpi e puntualizza alcune scelte lessicali: preferisce *per resurrectionem* al più tenue *in resurrectione*; ristabilisce il *sicut* di Mt 22, 30 (che sostanzia, come nella fonte, la considerazione sulla futura condizione angelica dei risorti); sostituisce *voluit* con *praecepit* e il nesso *operimentum gloriae* con *augmentum gloriae*, che non sopprime l'idea ilariana del rivestimento ma la definisce e la rafforza nella sua valenza paolina. Variamente attestata nell'esegesi cristiana antica, la metafora dell'aumento glorioso si fonda, infatti, sull'idea che il processo di conformazione alla gloria celeste, già in atto nella vita terrena, trovi pieno compimento in quella futura (1 Cor 3, 18 a po do chj ei j do chn), e appare strettamente legata alla similitudine paolina del corposeme che risorge pianta (1 Cor 15, 37-38) [29]. Non molto distante, a ben guardare, dall'immagine del 'progresso glorioso' con cui Ilario, in chiu-

[28] Sul simbolismo escatologico del 'profumo' nell'esegesi ambrosiana cfr. P. Meloni, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di* Cantico *1, 3*, Roma 1975, 221-266; Id., *Risurrezione di Cristo e vita del cristiano nell'esegesi di Ambrogio al* Cantico dei Cantici, in *Nec timeo mori* cit., 639-648.

[29] L'immagine escatologica dell'*augmentum* è ricorrente in contesti di affermazione e difesa dell'identità tra corpo risorto e terreno: Tert., *resurr*. 52, 7-8 (CCL 2, 996): *Ergo additicium erit corpus quod corpori superstruitur, nec exterminatur illud, cui superstruitur; sed augetur. Salvum est autem quod augetur. Seritur enim solummodo granum sine folliculi veste, sine fundamento spicae, sine munimento aristae, sine superbia culmi. Exurgit autem copia feneratum, conpagine aedificatum, ordine structum, cultu munitum et usquequaque vestitum;* Hier., *adv. Ruf*. 1, 29, 16-18 (CCL 79, 28): *Quando dico* corruptum hoc induat incorruptionem, *non muto naturam corporum, sed augeo gloriam*; Greg. M., *moral*. 14, 73 (CCL 143A, 744-745): *Nam Paulus apostolus dicens:* non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum*; hoc insinuat quod videmus, quia granum cum culmo et foliis nascitur, quod sine culmo et foliis seminatur. Ille itaque in augmento gloriae resurrectionis non dixit grano seminis deesse quod erat, sed adesse quod non erat*.

sura di pagina, definisce il conseguimento della gloria eterna riservato a quanti vivono serenamente il presente e confidano nei beni futuri [30].

2.4. Svelato il senso escatologico dell'espressione evangelica, entrambi gli esegeti passano a considerare le caratteristiche naturali del fiore:

Ambr., *in Luc.* 7, 127 (SAEMO 12, 188): *Plerique etiam* ***comparationem*** *hanc secundum* ***naturam*** *floris et usum putant propositi* ***germinis aptiorem****, eo quod lilia nullius annui usus cultum requirant nec sicut erga proventum fructuum ceterorum ita etiam erga generationem istius floris sollicitis in orbem redeat labor actus agricolis. Quibuslibet enim siccitatibus agri omne illud* ***quod alitur in florem*** *quadam* ***virtute*** *genitali* ***ex sese*** *atque in se* ***suci*** *semper manentis animatur. Ita cum foliorum puberum caulem videas* ***aruisse****, floris tamen natura vivescit; absconditur enim* ***viriditas****, non amittitur. At ubi vernis fuerit provocata blanditiis, indumentum germinis comam floris liliive resumit ornatus.*

Hil., *in Matth.* 5, 11 (SC 254, 160-162): *Est autem in* ***natura*** *istius* ***germinis*** *ut* ***aptissime*** *caelestibus angelorum substantiis* ***comparetur****. Hoc enim efflorescens, cum a stirpe detentae humi radicis avellitur, naturae suae* ***virtutem****, licet* ***aruisse*** *putetur, occultat et, redeunte tempore, rursum lilii sui honore vestitur. Ex se enim efflorescit ac redditur et quod est nec radici potest debere nec terrae, cum ille qui se subeat* ***succus ex se*** *sit. Atque ita annuae licet huius* ***viriditatis*** *exemplo,* ***virtutem*** *caelestis substantiae aemulatur, dum ex eo tantum* ***quod*** *intra se acceptum habeat* ***alatur in florem****. Ideo ergo lilia non laborant neque neunt, quia virtutes angelorum ex ea quam adeptae sunt originis suae sorte ut sint semper accipiunt.*

Anche per via della sua natura, capace di riprodursi da sé e rivestirsi del suo splendore, il giglio si presta molto bene, secondo Ilario, al paragone con le potenze angeliche, che devono l'eternità della loro esistenza alla condizione ricevuta in origine [31].

Ambrogio avverte che sono in molti a considerare il paragone evangelico adatto alla natura e al modo di crescere del giglio: l'occorrenza di *germen* e *aptiorem* segna visibilmente il contatto con il testo ilariano e lo sviluppo successivo non lascia dubbi sull'identità dei *plerique*.

[30] *In Matth.* 5, 13 (SC 254, 166): *Iubemur igitur non ambigere de futuris; satis enim vitae nostrae malitia et dierum quibus vivimus peccata sufficiunt, ut circa haec purgando et promerenda omnis vitae nostrae meditatio laborque versetur, ne etiam de futurorum diffidentia inexpiabilis irreligiositas contrahatur, cum, cessante cura nostra, ipsa in officio suo quae sunt futura sollicita sint et nobis aeternae claritatis profectus, Dei procurante bonitate, iam non sollicitis praeparetur.* Sull'idea ilariana del progresso glorioso cfr. Fierro, *Sobre la gloria* cit., 205-208. Sulla stessa linea, Girolamo puntualizza che la comparazione evangelica dei risorti agli angeli è da intendere nel senso del progressivo accrescimento dell'immortalità e della gloria: *similitudo autem ad angelos, non hominum in angelos demutatio, sed profectus inmortalitatis et gloriae est* (*c. Ioh.* 31 [PL 23, 400]).

[31] La descrizione botanica del fiore riflette notizie tradizionali: Plin., *nat.* 21, 11 (la convergenza è segnalata da Doignon [SC 254, 161 n. 10]).

La descrizione del giglio, messa anticipatamente a confronto con quella delle altre piante, segue l'essenziale trama delle annotazioni ilariane: la caratteristica linfa intrinseca (Hil.: *ille qui se subeat succus ex se sit* / Ambr.: *ex sese atque in se suci semper manentis*), il contrasto tra l'apparente inaridimento del fiore e la sua nascosta vitalità (Hil.: *naturae suae virtutem, licet aruisse putetur, occultat* / Ambr.: *cum foliorum puberum caulem videas aruisse, floris tamen natura vivescit*), il suo ciclico rivestirsi (Hil.: *redeunte tempore, rursum lilii sui honore vestitur* / Ambr.: *at ubi vernis fuerit provocata blanditiis, indumentum germinis comam floris liliive resumit ornatus*).

Rispetto al testo ilariano, l'esposizione si allarga e si arricchisce di suggestioni virgiliane: la riflessione iniziale sulla ciclicità delle cure necessarie alle altre piante prende in prestito le parole sulla dura e assidua coltivazione della vite di *georg.* 2, 402 *redit agricolis labor actus in orbem*, variando l'ordine dei termini e cambiando per esigenze sintattiche *redit* in *redeat*, e nella descrizione dello stelo dalle foglie pubescenti e della corolla che si rinnova alle carezze della primavera è trasparente l'evocazione del rigoglioso dittamo colto da Venere per curare le ferite di Enea (*Aen*. 12, 413 *puberibus caulem foliis et flore comantem*)[32].

Abbandonata la falsariga della pagina ilariana, che si chiude con il parallelismo tra la natura dei *lilia* e le *virtutes angelorum*, Ambrogio richiama l'attenzione del lettore sulle altre valenze simboliche del giglio (*illud delectat advertere*), ma senza perdere di vista l'esegesi della fonte, a cui si preoccupa di adattare e piegare simbolismi e motivi che gli sono particolarmente congeniali: la considerazione che i gigli non nascono in luoghi aridi e incolti ma in ridenti giardini conduce all'interpretazione morale (i gigli simbolo della verginità) e cristologica del fiore (non sembri inopportuno che i gigli siano paragonati agli angeli, dal momento che Cristo stesso si è paragonato ad un giglio)[33].

Soltanto in conclusione, dopo aver ribadito la necessità che gli uomini confidino nella gloria eterna, l'esegeta riconosce espressamente nella peri-

[32] Sull'importante presenza del poeta mantovano nella scrittura ambrosiana ci limitiamo a segnalare il classico studio di M. D. Diederich, *Vergil in the works of St. Ambrose* (The Catholic University of America. Patristic Studies 29), Washington 1931 e i più recenti contributi di A. V. Nazzaro: *La IV bucolica di Virgilio nell'antichità cristiana* in *Omaggio Sannita a Virgilio*, San Giorgio del Sannio 1983, 47-72; *Il mondo bucolico virgiliano nella catechesi di Ambrogio* in *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena)*, a cura di S. Felici, Roma 1988, 105-127; *La presenza di Virgilio in Ambrogio*, in *Prospettive sul tardoantico*, Atti del Convegno di Pavia (27-28 novembre 1997), a cura di G. Mazzoli e F. Gasti, Como 1999, 91-107.

[33] *In Luc.* 7, 128 (SAEMO 12, 188-190).

cope lucana un'allusione alle discussioni dei pagani sull'aspetto dei risorti, esplicitando, ancora una volta, il riferimento paolino rimasto sotteso nell'ipotesto ilariano [34].

3. *Il fico sterile (Lc 13, 6-9) / il fico maledetto (Mt 21, 18-22)*

Oggetto del nostro secondo raffronto sono il commento ambrosiano alla parabola del fico sterile, propria di Luca [35], e quello ilariano al racconto del fico maledetto, riferito dagli altri due sinottici [36].

In entrambe le pericopi evangeliche, accomunate dall'immagine del fico improduttivo, l'esegesi cristiana antica ha generalmente visto simboleggiata la sterilità di Israele [37].

3.1. Nella maledizione del fico Ilario riconosce un'anticipazione dei fatti celesti:

> *Idem etiam rerum caelestium ordo praemittitur. Nam in ficu* ***Synagogae*** *positum exemplum est. Dato enim paenitentiae spatio, eo videlicet tempore quod inter passionem et reditum claritatis est medium veniet esuriens plebis huius salutem et inveniet* ***infecundam****, folii*s *tantummodo vestitam, id est* ***verbis inanibus gloriantem****, sed fructibus vacuam,* ***operibus*** *quippe bonis sterilem, et* ***exspectatis proventibus*** *nudam. Et quia paenitendi tempus excesserit, in perpetuum sententia iudicii caelestis arescet* […] *admirantur vero discipuli arborem in momento dicti ipsius aruisse, quia praesentis facti efficacia futuri imaginem praeferebat. Cum enim in regno caelesti advenerit, in tempore ipso adventus eius infidelitatis Iudaicae sterilitatem aeternae damnationis sententia consequetur* [38].

[34] *In Luc.* 7, 129 (SAEMO 12, 190): *Ergo si lilia velut angeli supra hominum gloriam vestiuntur: nec in nobis misericordiam dei desperare debemus, quibus per resurrectionis gratiam dominus similem angelorum speciem pollicetur. Quo loco etiam illam videtur praestringere quaestionem, quam etiam apostolus non omisit, quia gentes huius mundi quaerunt, quomodo resurgant mortui et quali corpore veniant.*

[35] La parabola esemplifica gli insegnamenti precedenti sulla necessità di convertirsi (Lc 13, 1-5): per tre anni un uomo cerca inutilmente frutti da un albero di fico piantato nella sua vigna; ordina al contadino di tagliarlo, ma questi gli chiede di attendere ancora un anno, per poter zappare e concimare (Lc 13, 6-9).

[36] Come miracolo punitivo il racconto del fico maledetto rappresenta un *unicum* nella tradizione sinottica: tornando in città e avendo fame, Gesù si avvicina ad un fico, ma non trovando altro che foglie, lo maledice, seccandolo per l'eternità. Ai discepoli meravigliati per il miracolo, spiega la potenza della fede (Mt 21, 18-22; Mc 11, 12-14).

[37] Una panoramica in V. Reichmann, s. v. *Feige I*, in *Reallexicon für die Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1969, 671-674; A. Orbe, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, Madrid 1972, 204-226.

[38] *In Matth.* 21, 6. 7 (SC 258, 128-130).

Alla luce del simbolismo dell'albero, *Synagogae exemplum*, ogni dettaglio evangelico assume un particolare significato allegorico: la fame di Gesù raffigura il suo desiderio della salvezza giudaica, le foglie del fico simboleggiano le parole di cui il popolo si gloria, la sterilità rappresenta la mancanza di opere buone, la sentenza, da cui l'albero viene irrimediabilmente seccato, anticipa quella del giudizio finale: trascorso il tempo accordato per il pentimento, Gesù sarebbe tornato affamato di salvezza, ma avrebbe trovato il suo popolo sterile e lo avrebbe condannato per l'eternità.

3.2. La pagina ambrosiana [39] si apre con una precisa *quaestio* esegetica, che sottolinea immediatamente la rilevanza simbolica del fico nell'interpretazione della parabola lucana: *Quid sibi vult quod in evangelio suo dominus ficus parabolam frequenter inducit?* [40]

Due esempi legittimano l'interrogazione: il fico che si secca al comando del Signore, da cui si apprende il potere del creatore sulla natura, e quello che preannuncia l'arrivo dell'estate ricoprendosi di foglie, a cui Gesù fa riferimento nel discorso escatologico.

In entrambi i casi l'albero è immagine del popolo giudaico:

> *Habes enim alibi quod iussu domini viriditas omnis huius ligni frondentis aruerit* (Mt 21, 18-22; Mc 11, 12-14). *Unde intellegis omnium creatorem, qui potest inperare naturis, ut vel arescant subito vel virescant. Alibi ex teneritudine arboris huius et foliis conici solere conmemorat aestatis adventum* (Mt 24, 32; Mc 13, 28) *utroque significans et Iudaeicae plebis inanem quam praetendebat gloriam velut florem adventu domini decidisse, quia operibus infructuosa durabat, et iudicii diem velut aestatis adventum, quo adulti fructus terrarum omnium reconduntur, ex plenitudine ecclesiae, in quam Iudaei quoque crediturí sunt, metiendum* [41].

In linea con Ilario, Ambrogio riconosce nel fico maledetto la raffigurazione della sterilità di opere e dell'inutile *gloria* dei giudei, ma proietta la caduta della pompa giudaica in un momento che non è quello escatologico della lettura ilariana: come un fiore dal suo albero essa è caduta all'arrivo del Signore.

L'interpretazione del secondo luogo evangelico (Mt 24, 32) sottolinea il

[39] Su questa pagina ambrosiana cfr. G. Figueroa, *The Church and the Synagogue in St. Ambrose*, Washington 1949, 32-36; Graumann, *Christus Interpres* cit., 362-370.

[40] Come in quasi tutta l'esegesi cristiana antica, il fico assume in Ambrogio una connotazione simbolica prevalentemente negativa: cfr., ad es., *virg*. 1, 1, 3 (SAEMO 14/1, 104); *in Luc*. 2, 76 (SAEMO 11, 214). Ha valenza positiva in *epist*. 22, 10 (SAEMO 19/1, 226) e *Isaac* 8, 73 (SAEMO 3, 114), dove è messo in relazione alla bontà di Natanaele.

carattere provvisorio dell'infruttuosità giudaica: anche i giudei alla fine dei tempi crederanno alla Chiesa ed entreranno a far parte della sua pienezza [42].

Se il simbolismo dei due passi evangelici autorizza a ricercare un senso nascosto anche nella parabola lucana (*etiam hic ergo altioris sensus aliquod quaeramus arcanum*), l'identificazione della vigna in cui l'albero è piantato con quella della celebre profezia di Isaia suggerisce di riconoscere anche nel fico sterile un paragone calzante con la Sinagoga:

> *Etiam hic ergo altioris sensus aliquod quaeramus arcanum. Ficus in vinea est, erat autem vinea domini Sabaoth, quam dedit in rapinam gentium* (Is 5, 1-5). *Itaque qui vineam suam diripi fecit hic etiam ficum iussit excidi. Apta autem* ***synagogae*** *arboris istius conparatio est, quia sicut ista arbor* ***foliis*** *redundans fluentibus spem possessoris sui cassa speratorum* ***proventuum exspectatione*** *destituit, ita etiam in* ***synagoga****, dum doctores eius* ***operibus infecundi verbis*** *tamen velut* ***foliis*** *redundantibus* ***gloriantur inanis*** *umbra legis exuberat. Spes autem falsi* ***spectata proventus*** *populi vota credentis inludit* [43].

Ambrogio recupera e ridispone immagini e formulazioni ilariane in un puntuale confronto tra il fico, ricco di foglie ma povero di frutti, e la Sinagoga, traboccante di parole ma vuota di opere, intervenendo in qualche punto a precisare e ampliare la lettura della fonte: attribuisce ai *doctores* la *gloria verborum*, che il testo ilariano riferisce più genericamente alla *plebs*; introduce la suggestiva immagine dell'*umbra legis*, che sovrasta inutilmente nella Sinagoga [44]; riferisce l'inutile speranza del raccolto al *populus credens* (nella spiegazione ilariana sono disattese le aspettative del Signore, alla fine dei tempi).

È interessante notare come il commento ambrosiano consideri e allegorizzi anche il fogliame del fico, di cui solo il primo vangelo fa menzione: un caso di interferenza del dato matteano da ricondurre al sostrato ilariano della pagina? [45]

3.3. Come nell'interpretazione dei gigli, Ilario individua le ragioni del

[41] *In Luc.* 7, 160 (SAEMO 12, 214).

[42] Analoga sottolineatura in riferimento al fico escatologico in 10, 44, nel commento *ad locum*: SAEMO 12, 426. L'idea paolina della salvezza finale di Israele (Rom 11, 25) è particolarmente cara ad Ambrogio: cfr., ad es., *in psalm.* 40, 33 (SAEMO 8, 70); *in psalm.* 118, *serm.* 10, 3 (SAEMO 9, 400).

[43] *In Luc.* 7, 161 (SAEMO 12, 214).

[44] Come in quasi tutta la letteratura cristiana antica, l'immagine dell'*umbra* assume in Ambrogio valenza specificamente tipologica, in relazione all'incompiutezza della realtà veterotestamentaria e della Legge giudaica: cfr. L. F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di sant'Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 9), Milano 1978, 78-83.

simbolismo nelle caratteristiche naturali della pianta: diversamente dagli altri alberi il fico non fiorisce ma fruttifica due volte l'anno; i suoi primi frutti, definiti *grossa* dall'uso comune e dall'autorità profetica, marciscono perché sopraggiungono i secondi; rimangono sull'albero e maturano prima degli altri soltanto i fichi primaticci nati nel mezzo di due ramoscelli [46]; analogamente, la Sinagoga, che al fico è giustamente paragonata, ha perso i suoi primi frutti a causa dei gentili, fedeli e tenaci sino alla fine dei tempi; solo gli apostoli, i primi credenti nati da Israele e rimasti tra la Legge e i Vangeli, precederanno gli altri nella gloria e nel tempo della resurrezione.

Ambr., *in Luc.* 7, 162-163 (SAEMO 12, 214-218): *Est etiam in* ***natura arboris****, quo magis credas* ***synagogae*** *speciem* ***conparatione*** *huius expressam. Etenim si diligenter inquiras, discretam ab usu* ***arborum ceterarum*** *consuetudinem* ***naturae*** *huius invenias. Namque aliae florem ferunt ante quam fructum pomaque ventura praenuntio sui flore designant, haec sola ab initio germinat* ***poma pro floribus****. In aliis flos decutitur et poma nascuntur, in hac poma decidunt, ut poma succedant. Ergo priora illa cassa fructuum vice floris* ***emergunt****, ita praecoci quodam nascendi usu quae ordinem naturae nesciunt beneficium naturae servare non possunt. Etenim qua se medio* ***trudere*** *de cortice gemma consuevit, ea minutissima quaeque huius generis* ***poma prorumpunt****. De quibus legimus in Canticis Canticorum:* ficus producit **grossos** suos (2, 13). *Itaque ceteris albentibus primo vere virgultis sola ficus proprio nescit flore canescere, eo fortasse quod nullus istis maturior sit usus in pomis. Namque succedentibus aliis haec quasi degenerantia respuuntur et arenti infirma* ***radice*** *renovatis quibus sit sucus utilior exuuntur.* ***Manent*** *tamen aliqua perrara nec* ***decidunt****, quibus hic proventus adriserit, ut* ***de medio*** *duarum* ***virgarum claviculo*** *brevi erumpente* ***promergant****, quo geminis tecta praesidiis tamquam naturae parentis gremio suci fotu plenioris inolescant. Ea clementioris aurae provocata temperie et prolixioribus adultiora temporibus ubi silvestrem animum suci prioris exuerint, specie* ***ceteris*** *et* ***maturitatis*** *gratia praeferuntur.*

Hil., *in Matth.* 21, 8 (SC 258, 132): *Contuendum autem est qua ratione* ***Synagoga*** *ficus* ***arbori comparetur****. Haec namque arbor dissimiliter a* ***ceterarum arborum*** *et* ***natura*** *et condicione florescit. Nam* ***flos ei*** *primus* ***in pomis*** *est, sed non his quae maturitatem ut emerserint consequentur.* ***Grossa*** *enim haec et communis usus et prophetica auctoritas nuncupavit. Verum postea internae fecunditatis virtute exuberante, eiusdem speciei atque formae* ***poma prorumpunt,*** *quibus prorumpentibus ista* ***truduntur*** *et, dissolutis quibus continebantur* ***radicibus****,* ***decidunt*** *aliaque illa exeuntia usque ad maturitatem fructuum provehuntur. Sed de superioribus illis si quando inciderit ut in sinu virgularum ex ramulo eodem prodeuntium* ***emerserint****,* ***manent*** *semper et non sicut grossa cetera* ***decidunt****, sed haerent sola tantum pomaque* ***cetera maturitate*** *praeveniunt. Et hos pulcherrimos fructus arbor illa ex se da-*

[45] Gli editori rimandano a Is 34, 4 «come cade la foglia della vite e del fico».

Specta nunc cultus et animos Iudaeorum, qui quasi ***primi fructus*** *male feracis synagogae* ***grossi*** *labentis similitudine conruerunt, ut* ***mansura*** *supra aevum nostri generis poma succederent. Etenim primus synagogae populus quasi radice operum infirmus arentium ubertatem sapientiae naturalis haurire non potuit et ideo velut inutilis decidit fructus, ut quasi ex isdem* ***claviculis*** *arboris fructuosae de pinguedine religionis antiquae novus ecclesiae populus emergeret. Ergo ille qui erat esse desivit, ut inciperet iste qui non erat.* ***Primi*** *tamen* ***ex Israhel.*** *Quos naturae validioris ramus extulerat, sub umbra* ***legis*** *et crucis in utriusque sinu suco gemino colorati grossi maturescentis exemplo pulcherrimorum gratia fructuum* ***ceteris*** *praestiterunt, quibus dicitur:* sedebitis supra duodecim thronos iudicantes duodecim tribus Israhel (Mt 19, 28).

bit, qui cum grossis ceteris ***promergentes de medio*** *utrarumque* ***virgularum claviculo*** *proferentur. Igitur ex condicione arboris propria et competens Synagogae similitudo proposita est.* ***Primos*** *enim populi* ***fructus*** *quos ab exordio protulerat* ***grossorum*** *amisit exemplo, quia plebem eius inutilem fidelis et pertinax et usque ad consummationem temporum* ***manens*** *populus gentium protrusit. Verum tamen credentes* ***primi ex Israel*** *apostoli et inter* ***legem*** *et evangelia grossorum modo inhaerentes* ***ceteros*** *resurrectionis gloria et tempore anteibunt.*

Ambrogio segue strettamente l'intero sviluppo ilariano:

Ricalcando l'attacco della fonte, l'esegeta osserva come anche la natura dell'albero giustifichi l'equivalenza simbolica con la Sinagoga (Hil.: *Contuendum autem est qua ratione Synagoga ficus arbori comparetur* / Ambr.: *Est etiam in natura arboris, quo magis credas synagogae speciem conparatione huius expressam*), quindi recupera la considerazione sulla diversità tra il fico e le *ceterae arbores*, dilatandola in un insistito confronto tra l'atipico sviluppo del primo e quello normale delle seconde (Hil.: *Haec namque arbor dissimiliter a ceterarum arborum… florescit… flos ei primus in pomis est* / Ambr.: *aliae… haec sola…; In aliis…in hac…; ceteris… sola ficus…*).

L'esposizione segue e sviluppa la trama delle osservazioni ilariane sulla natura del fico, richiamandola in qualche espressione: l'inaridimento della radice e la caduta dei primi frutti (Hil.: *ista truduntur et, dissolutis quibus continebantur radicibus, decidunt* / Ambr.: *haec quasi degenerantia respuuntur et arenti infirma radice…exuuntur*), la nascita dei nuovi (con la ripresa della precisazione che si tratta di frutti dello stesso tipo e del nesso *poma prorumpunt*: Hil: *Verum postea internae fecunditatis virtute exuberante, eiusdem speciei atque formae poma prorumpunt* / Ambr.: *qua se medio trudere de cortice gemma consuevit, ea minutissima quaeque huius generis poma prorumpunt*), la permanenza dei fichi primaticci nati tra due rami (Hil.: *si quando inciderit ut in sinu virgularum ex ramulo eodem prodeuntium emerserint… de medio utrarumque virgularum claviculo proferentur* / Ambr.: *Manent tamen aliqua perrara nec decidunt, quibus hic pro-*

ventus adriserit, ut de medio duarum virgarum claviculo brevi erumpente promergant), la loro singolare maturazione e bellezza (Hil.: *pomaque cetera maturitate praeveniunt. Et hos pulcherrimos fructus arbor illa ex se dabit* / Ambr.: *ea…specie ceteris et maturitatis gratia praeferuntur*).

Analogamente, ricalca e dilata le annotazioni sulla parallela condizione giudaica: la caduta dei giudei (Hil.: *Primos enim populi fructus quos ab exordio protulerat grossorum amisit exemplo* / Ambr.: *primi fructus male feracis synagogae grossi labentis similitudine conruerunt*), la nascita e la permanenza del popolo dei gentili (Hil.: *fidelis et pertinax et usque ad consummationem temporum manens populus gentium* / Ambr.: *ut mansura supra aevum nostri generis poma succederent*), l'eccezionale sorte degli apostoli (Hil.: *credentes primi ex Israel apostoli* / Ambr.: *Primi tamen ex Israhel*).

L'elaborazione del testo ilariano è, comunque, puntuale e complessa. Ambrogio diluisce l'essenziale descrizione dell'albero in una pagina contrappuntata da suggestioni virgiliane [47] e immagini di sapore bucolico (le piante che biancheggiano in primavera, i fioroni che crescono protetti e nutriti nel grembo di madre natura, la clemente temperatura della stagione primaverile, che porta lentamente a maturazione i frutti del fico). Sviluppa le rigorose annotazioni sulla caduta dei giudei in una triplice antitesi, che contrappone il popolo della Sinagoga al popolo della Chiesa (*primi fructus, primus populus synagogae, ille qui erat* / *nostri generis poma, novus ecclesiae populus, iste qui non erat*) e sottolinea l'aridità del primo rispetto alla fecondità del secondo (*male feracis synagogae…quasi radice operum infirmus arentium…arboris fructuosae…ubertatem sapientiae naturalis…de pinguedine religionis antiquae*). Evidenzia e sostiene la corrispondenza simbolica tra fico e Sinagoga, mediante un reiterato gioco di richiami e ripetizioni verbali, e la legittima con opportuni riferimenti scritturistici: sostituisce la generica allusione ilariana all'*auctoritas prophetica* con la più puntuale citazione di Cant 2, 13 e affida alla mediazione di Mt 19, 28 l'esplicitazione simbolica dei fichi nati tra due rami. Istituisce un rapporto di necessità tra la caduta dei primi fichi e la nascita dei secondi (*in hac poma decidunt, ut poma succedant*), quindi, amplificandolo, tra la caduta giudaica e l'affermazione delle genti (*primi fructus… conruerunt, ut… nostri generis poma succederent; primus synagogae populus… decidit …*

[46] La descrizione elabora informazioni pliniane, già individuate: Doignon, SC 258, 133 n. 11; cfr. anche Macr. 3, 20, 5.

[47] *Qua se medio trudunt de cortice gemmae* è una ripresa letterale di *georg* 2, 74 *qua se medio trudunt de cortice gemmae*; la successiva immagine dei fioroni che si spogliano dell'originaria natura selvatica (*ubi silvestrem animum suci prioris exuerint*) attinge alla

ut novus ecclesiae populus emergeret; qui erat esse desivit, ut inciperet iste qui non erat) [48].

3.4. La pagina ilariana si conclude con un essenziale sviluppo su Gen 3, 7, in cui l'esegeta pittaviense riconosce la prefigurazione della fine giudaica: *trait d'union* tra il luogo genesiaco e la Sinagoga è, naturalmente, il fico, più precisamente le sue foglie: ricoprendosi con queste mentre fuggivano la presenza del Signore che li chiamava, Adamo ed Eva dovevano simboleggiare che la Sinagoga, colpevole di infedeltà e trasgressione della

Ambr., *in Luc.* 7, 164 (SAEMO 12, 218): *Nec illud alienum quod* ***Adam atque Eva,*** *primi illi nostri ut generis ita erroris parentes, qui* ***huius arboris texere se foliis****, paradisi exules esse meruerunt, cum domini deambulantis praesentiam* ***transgressionis*** *suae conscii declinarent* (Gen 3, 7)*, ut significarent futurum quod ultimis temporibus populus Iudaeorum sub* ***domini*** *salutaris* ***adventu****, qui eos* ***vocaturus*** *advenit, exutum se virtutibus per diaboli temptamenta cognoscens et intecta conscientiae probra formidans a religione devius praevaricatione* ***confusus*** *esset a domino recessurus,* ***verborum fluentium*** *velut* ***foliorum velaminibus*** *adopertus pudenda gestorum.*

Hil., *in Matth.* 21, 9 (SC 258, 134): *Et quidem iam in exordio Genesis* (3, 7) *in huius rei formam pudorem suum* ***Adam atque Eva huius arboris foliis texerunt****, cum se ipsos ad* ***adventum Domini vocantis*** *occulerent, quia Synagoga infidelis et legis mandata* ***transgrediens*** *impudentiae sua foeditates et turpitudinum* ***confusionem*** *infructuosis esset* ***verborum velamentis*** *tamquam ficus* ***foliis*** *contectura.*

Legge, avrebbe coperto l'impudenza e la vergogna delle proprie turpitudini con i veli sterili delle parole [49].

Ambrogio accoglie l'ultimo suggerimento ilariano, sottoponendolo ad un'accurata operazione di aggiunta e spostamento di immagini e arricchendolo di nuove e più forti sottolineature: trasferisce il concetto di *trasgressio* dalla Sinagoga ai protoparenti e applica l'immagine della *vocatio domini*, che Ilario menziona in riferimento alla scena genesiaca, alla ve-

vicina descrizione virgiliana degli innesti (*georg.* 2, 51 *exuerint silvestrem animum*; 59 *sucos... priores*).

[48] L'idea paolina (Rom 11, 11) che la Chiesa delle genti si sia costituita dal rifiuto di Israele è cara ad Ambrogio: cfr., ad es., *in psalm.* 61, 29 (SAEMO 8, 310): *Ita culpa Israel profuit gentibus, fides gentium Israeliten populum liberavit.*

[49] L'accostamento al fico genesiaco ricorre nell'esegesi patristica di entrambi i luoghi evangelici: Orig., *in Matth. fragm.* 415 (GCS 41/1, 173); Aug., *in evang. Ioh.* 7, 21 (CCL 36, 79); Petr. Chrys., *serm.* 106, 5 (CCL 24 A, 660-661).

nuta storica del Signore; istituisce il rapporto tipologico tra la fuga di Adamo ed Eva e l'allontanamento da Dio della Sinagoga, spostando l'attenzione dall'atto del ricoprirsi alle sue conseguenze [50]; evidenzia, mediante un reiterato parallelismo di immagini, la corrispondenza tra l'episodio genesiaco e la condizione giudaica: Adamo ed Eva si coprono di foglie, i giudei di parole (*qui huius arboris texere se foliis… verborum fluentium velut foliorum velaminibus adopertus*); i primi prendono coscienza della propria trasgressione, i secondi della propria 'nudità' morale (*transgressionis suae conscii… exutum se virtutibus per diaboli temptamenta cognoscens*); nel Paradiso il Signore passeggia, sulla terra scende per chiamare a sé il popolo (*domini deambulantis praesentiam… sub domini salutaris adventu, qui eos vocaturus advenit*). Conclusivo nella pagina ilariana, il riferimento all'episodio genesiaco è, quindi, impiegato e sviluppato per un ulteriore approfondimento del dato lucano: il confronto tra Adamo ed Eva, che colsero foglie ma non frutti, e il secondo Adamo, in cerca di frutti ma non di foglie, conduce alla precisazione che il Signore ha cercato i frutti del fico non perché ne ignorasse la mancanza ma per simboleggiare che la Sinagoga ne avrebbe un giorno portati [51].

La considerazione costituisce il punto di raccordo tra l'ampia sezione iniziale del commento ambrosiano, interamente costruita, come si è visto, con materiali ilariani, e quella finale, in cui il tema della temporanea sterilità del popolo giudaico e della sua finale salvezza è ripreso e sottolineato sul filo di una sistematica e dettagliata allegorizzazione della parabola lucana [52].

4. *Conclusione*

In entrambi i luoghi considerati la lettura comparativa ha evidenziato

[50] Cfr. *in Luc* 10, 45 (SAEMO 12, 426-428), in riferimento al fico di Lc 21, 29: *Desperare non debemus, si foliis ficulneae peccatores se tamquam fraudis veste texerunt, ut conscientiam velarent; ergo folia suspecta sine fructu. Tales vestes paradisi exules habent*. In *parad*. 13, 64-67 (SAEMO 2, 146-150) le foglie di Gen 3, 7 sono assimilate all'infruttuosità dell'esegesi letterale giudaica e alla sterilità del peccato.

[51] *In Luc*. 7, 165 (SAEMO 12, 218): *Ergo illi qui folia de ficulnea, non poma capserunt, eliminati sunt a dei regno; erant enim* in animam viventem (1 Cor 15, 45). *Venit secundus Adam et iam non folia, sed poma quaerebant; erat enim* in spiritum vivificantem (ibidem). *In spiritu autem fructus virtutis adquiritur, dominus adoratur. Quaerebat autem dominus non quia fructum ficulneae desse nesciret, sed ut ostenderet in figura quia fructum Sinagoga iam habere deberet.*

[52] Cfr., soprattutto, *in Luc.* 7, 167 (SAEMO 12, 221); 169 (222); 172 (222-224). L'idea che la sterilità del fico-Sinagoga avrà fine con la pienezza delle genti è sviluppata da

significative convergenze esegetiche e puntuali riscontri verbali, che documentano una conoscenza diretta e un impiego selettivo della fonte ilariana da parte di Ambrogio.

Sulla base di un sostanziale accordo metodologico nell'approccio al testo evangelico (l'esegesi ambrosiana salvaguarda, generalmente, la coerenza dell'espressione letterale, là dove Ilario concede maggiore spazio al *defectus litterae*), Ambrogio si avvicina alla fonte ilariana per attingere sviluppi, simbolismi e immagini, che assimila con un accurato lavoro di cucitura e adattamento ed elabora nel senso dell'incremento, contenutistico e formale. Rispetto alla più essenziale scrittura ilariana, l'esposizione ambrosiana tende, infatti, a sviluppare approfondire puntualizzare: sottolinea la corrispondenza tra senso letterale e allegorico; argomenta e dilata l'esegesi; la sostiene attraverso un contatto più profondo e costante con la lezione scritturistica; la corregge con misurati interventi di sostituzione aggiunta omissione (commentando la parabola lucana del fico sterile, sopprime i riferimenti ilariani all'inesorabile condanna dei giudei e ribadisce il carattere temporaneo della loro infruttuosità, seguendo una linea interpretativa già origeniana).

L'indagine dell'intertestualità ilariana nell'*Expositio* sollecita, in più larga prospettiva, a proseguire nella ricerca delle tracce che gli scritti del vescovo di Poitiers possono aver lasciato nell'opera ambrosiana e nell'esegesi cristiana successiva.

Origene nel suo commento al luogo matteano, con cui la pagina ambrosiana condivide non poche sottolineature: *in Matth.* 16, 26 (GCS 40, 561-563).

Auctores Nostri, 1.2004, 41-60

Caterina Celeste Berardi

La persecuzione di Decio negli scritti di Cipriano

1. *La persecuzione di Decio: quadro storico*

Intorno alla metà del III secolo si assiste ad una recrudescenza dell'ostilità nei confronti dei cristiani: in meno di un decennio, tra il 249/50 e il 257/8, si susseguono le persecuzioni degli imperatori Decio, Gallo e Valeriano [1].

I grandi successi che aveva ottenuto il proselitismo cristiano, conquistando il favore di ampi strati della popolazione, costituivano per il potere un motivo di serio allarme, dal momento che il cristianesimo era stato fin dall'inizio considerato un pericolo per l'unità e l'esistenza dell'Impero romano.

Dopo alcuni decenni di relativa calma e tolleranza divenne imperatore Decio, un rappresentante dell'antica tradizione romana, il quale praticò una politica di restaurazione in grande stile e si propose come scopo principale quello di ripristinare i costumi aviti. Egli si trovò di fronte a pesanti difficoltà in campo politico, militare ed economico: è il periodo dell'anarchia militare, in cui gli imperatori si succedono rapidamente e sono in balia degli umori dell'esercito; le campagne militari contro i barbari si risolvono spesso in disfatte e le popolazioni barbariche si insediano entro i confini dell'Impero; i prezzi delle derrate alimentari salgono spinti dalla fortissima inflazione.

[1] Per un inquadramento generale cfr. P. Siniscalco, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano*, Bari 1987, 85-92; G. Filoramo - D. Menozzi (a cura di), *Storia del cristianesimo I. L'antichità*, Bari 1997, 244-255. Sulle persecuzioni di Decio e Valeriano cfr. il recente studio di R. Selinger, *The mid-third century persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main-Berlin-Bern-Bruxelles-New York-Oxford-Wien 2002; sulla problematica giuridica delle persecuzioni fino a Decio cfr. O. F. Robinson, *Repressionen gegen Christen in der Zeit vor Decius – noch immer ein Rechtsproblem*, «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung» 112 (1995), 352-369.

Il popolo e i soldati riconoscevano nei cristiani la causa principale di questa disastrosa situazione e sollecitavano da parte delle autorità una decisa presa di posizione contro il nemico interno del popolo romano. A questi si aggiungevano anche le preoccupazioni della classe dirigente romana, dell'antica aristocrazia senatoria, decisa a sottomettere al culto degli dei patrii i cristiani, i nemici più pericolosi dell'unità dello stato romano.

Per questi motivi, quando nell'ottobre del 249 assunse il potere, Decio procedette con determinazione e con una precisa strategia organizzativa a radunare tutte le forze intorno all'ideale della tradizione romana al fine di esaltare l'unità nazionale contro i pericoli interni ed esterni. Con un editto, proclamato alla fine del 249 [2], in cui si ordinava a tutti i cittadini dell'Impero di offrire un sacrificio propiziatorio agli dei romani, per la prima volta Decio mise in atto una vera e propria persecuzione generale contro i cristiani [3].

Secondo gli ordini imperiali tutti erano tenuti a fare atto pubblico di adesione al culto pagano: ogni cittadino doveva partecipare al sacrificio, anche solo offrendo qualche grano di incenso alle statue degli dei; tale partecipazione veniva registrata e conservata agli atti, mentre all'interessato veniva rilasciato come attestato un certificato, il *libellus* [4]. Contro chi si dimostrava recalcitrante si mettevano in pratica diversi mezzi di persuasione, dal carcere alle torture, per giungere fino all'esilio e alla confisca dei beni e in talune circostanze fino alla morte. Ma più che pensare all'eliminazione fisica, lo scopo principale era quello di sradicare una volta per tutte la religione cristiana, facendo rientrare i cristiani nella sfera del paganesimo.

Dopo un periodo relativamente lungo di pace e tranquillità per la Chiesa molti cristiani furono colti impreparati e defezionarono in massa. Secondo il resoconto di Eusebio di Cesarea in molti subirono il martirio in Palestina e ad Alessandria, ma in numero maggiore furono coloro che apostatarono la fede cristiana, soprattutto tra i cristiani di condizione ele-

[2] Gli storici hanno a lungo dibattuto se la persecuzione deciana sia iniziata alla fine del 249 o nel gennaio del 250; sulla questione cfr. Y. Duval, *Le début de la persécution de Dèce à Rome (Cypr., Epist. 37)*, «Revue des études augustiniennes» 46 (2000), 157-172.

[3] Cfr. J. B. Rives, *The Decree of Decius and the Religion of Empire*, «Journal of Roman studies» 89 (1999), 135-154.

[4] Su alcuni *libelli* conservati cfr. J. R. Knipping, *The* libelli *of the Decian persecution*, «Harvard theological review» 16 (1923), 345-390; A. Bludau, *Die aegyptischen Libelli und die Christenverfolgung des Kaisers Decius* («Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte». Supplementheft 27), 1931. Cfr. anche R. Andreotti, *Religione ufficiale e culto dell'imperatore nei libelli di Decio*, in *Studi in onore di A. Calderini e di R. Paribeni* I, Milano 1956, 369-376.

vata [5]. Anche Cipriano attesta per l'Africa il frequente ricorso alla pratica dell'apostasia [6].

Tra gli apostati, i *lapsi*, si distinguevano diverse categorie, a seconda del tipo di partecipazione alle cerimonie pagane: i *sacrificati*, i quali giunsero fino all'atto di offrire un sacrificio in onore degli dei pagani; i *thurificati*, i quali si limitarono a bruciare dell'incenso; i *libellatici*, che con qualche compromesso poco onorevole, offrendo denaro o facendosi sostituire da qualcuno durante la cerimonia, si erano procurati il certificato. Proprio la questione della riconciliazione degli apostati fu un tema che impegnò la Chiesa fin da subito, come attesta la corrispondenza e l'attività di Cipriano [7], e determinò nella Chiesa stessa forti dissidi sfociati a Roma e a Cartagine in due pericolosi scismi.

2. *Cipriano durante la persecuzione*

Quando si scatenò la persecuzione di Decio, Cipriano era stato eletto vescovo da poco tempo, un'elezione che nella comunità cartaginese aveva suscitato critiche e reazioni, soprattutto tra alcuni presbiteri più anziani, per la rapidità con cui si era conclusa. Di fronte alle prime manifestazioni contro i cristiani, nel gennaio del 250 Cipriano decise di allontanarsi da Cartagine e di ritirarsi in un luogo discosto, ma non troppo lontano, da dove continuava a mantenere stretti contatti con la sua comunità e da dove rientrò solamente dopo la Pasqua del 251 (fine marzo) [8]. Dalla *Lettera* 66 si apprende che in seguito alla fuga di Cipriano, fu emessa nei suoi confronti una sentenza di confisca dei beni; a distanza di qualche anno (254 ca.) egli ricorda, infatti, che si poteva leggere la condanna af-

[5] Eus. Caes., *hist. eccl.* 6, 39-42 (SC 41, 141-152).

[6] Cfr. *infra*. Sulla diffusione nelle varie regioni dell'Impero cfr. A. Fliche - V. Martin, *Storia della Chiesa. Dalle origini ai giorni nostri*, vol. II: *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana (313)*, a cura di J. Lebreton e J. Zeiller, Torino 1972³, 225-233.

[7] Cfr. ad esempio A. Portolano, *Il dramma dei lapsi nell'epistolario di Cipriano*, Napoli 1972; P. Grattarola, *Il problema dei lapsi fra Roma e Cartagine*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia» 38 (1984), 1-26; C. Minelli, *La questione dei «lapsi»: il caso delle «insignes personae»*, in *Responsabilità, perdono e vendetta nel mondo antico* (Scienze storiche 65. Contributi dell'Istituto di Storia antica 24), a cura di M. Sordi, Milano 1998, 239-247.

[8] Su Cipriano cfr. P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne des origines jusqu'à l'invasion arabe*, II: *Saint Cyprien et son temps*, Paris 1902 (rist. anast. Bruxelles 1966); sulla persecuzione di Decio cfr. 21-23; 210-222; M. M. Sage, *Cyprian* (Patristic Monograph. Series 1), Cambridge (Massachusetts) 1975, 165-265. Specificamente dedicato al ritiro di Cipriano è il contributo di C. Favez, *La fuite de Saint Cyprien lors de la persécution de Décius*, «Revue des études latines» 19 (1941), 191-201.

fissa su tutti i muri su cui era scritto: «Se qualcuno possiede qualche bene di Cecilio Cipriano, vescovo dei cristiani…» [9].

Dalle sue lettere apprendiamo che a Cartagine Cipriano lasciò inizialmente il governo della comunità ai presbiteri e ai diaconi, sotto la guida del presbitero Rogaziano [10]; successivamente, con l'inasprirsi della situazione e la crescente ostilità dei *lapsi*, nominò una commissione composta da due presbiteri e da due o tre vescovi confinanti [11].

La scelta del vescovo di ritirarsi durante la persecuzione non fu ben accolta né a Cartagine né a Roma. A Cartagine, si è detto, una parte del clero non aveva ben digerito la sua elezione repentina e giudicò questo allontanamento come una fuga dalle proprie responsabilità. La comunità di Roma si trovò per un lungo periodo senza la guida di un vescovo, dal momento che Fabiano aveva reso la testimonianza suprema ed era morto martire il 20 gennaio 250 all'inizio della persecuzione; per questo c'era grande sconcerto per il comportamento di Cipriano. In una lettera inviata da Roma significativamente al clero di Cartagine, e non al vescovo Cipriano quindi, e trasmessa nell'epistolario ciprianeo, si legge un implicito rimprovero al vescovo nell'accenno al mercenario che abbandona le pecore e fugge dinanzi al lupo e nel ribadire il dovere del vescovo di custodire le proprie pecore [12]. Nella sua risposta a Roma Cipriano si congratula per la morte gloriosa di Fabiano, ma respinge la lettera romana al mittente, dubitando dell'autenticità della stessa [13].

La motivazione che sta alla base del suo ritiro è ben chiara fin dall'inizio: nella *Lettera* 7 indirizzata al suo clero di Cartagine Cipriano giustifica la propria assenza dalla città in un momento così cruciale sostenendo di non voler provocare, essendo presente, un ulteriore accanimento delle autorità contro i cristiani [14].

Nel luglio del 250, visto il perpetuarsi di accuse e di critiche sul suo conto, Cipriano scrisse una lettera a Roma, dichiarando di non avere mai mancato al proprio dovere di pastore, custodendo, provvedendo, esortando e confortando i suoi fedeli. E a conferma di ciò acclude alcune let-

[9] Cypr., *epist.* 66, 4 (CCL 3C, 438). Le traduzioni italiane sono di E. Gallicet (*Cipriano di Cartagine. La Chiesa. Sui cristiani caduti nella persecuzione, L'unità della Chiesa cattolica, Lettere scelte*, Milano 1997) o di G. Toso (*Opere di san Cipriano*, Torino 1980) con qualche ritocco.

[10] Cypr., *epist.* 5, 1; 6, 4; 7; 14, 2 (CCL 3B, 27; 36-37; 38-39; 80-81).

[11] Cypr., *epist.* 41, 1 (CCL 3B, 196-197).

[12] (Cypr.), *epist.* 8, 1-2 (CCL 3B, 40-42).

[13] Cypr., *epist.* 9 (CCL 3B, 44-45).

[14] Cypr., *epist.* 7 (CCL 3B, 38-39).

tere che aveva indirizzato al suo clero e alla sua comunità, attestanti la sua incessante operosità [15].

Nel *De lapsis* si legge un'ulteriore giustificazione della condotta di Cipriano. Egli sostiene che subisce il castigo chi, durante la persecuzione, ha partecipato al sacrificio e ha rinnegato la fede, mentre chi se ne va e si tiene lontano «non è complice nel delitto». Cipriano ne trova conferma nell'insegnamento di Gesù, il quale «comandò di ritirarsi e di fuggire durante la persecuzione», confermando questa disposizione con il suo stesso esempio (cfr. *Mt* 10, 23 e *Io* 11, 54). Secondo il Cartaginese, la corona del martirio proviene da Dio e si riceve solo quando è giunta l'ora. Perciò chi si ritira in disparte «non rinnega la fede, ma resta in attesa dell'ora», mentre chi non vuole ritirarsi, ma non ha la forza per resistere e cade, rinnega colpevolmente la sua fede [16]. Così la prima corona è riservata certamente a chi è stato arrestato e ha confessato davanti al magistrato il nome di Cristo; ma la seconda palma spetta a chi si è conservato puro e integro nel cuore con un prudente allontanamento; il primo dimostra il suo coraggio, il secondo manifesta la preoccupazione di serbare intatta la fede [17].

3. *Gli scritti ciprianei sulla persecuzione*

Le opere di Cipriano derivano principalmente dalla sua attività di vescovo e pastore e nascono perciò da situazioni contingenti, cercando di fare fronte a problemi e bisogni concreti della comunità cristiana. Gli scritti del periodo della persecuzione di Decio in particolare sono una fonte preziosissima che ci fornisce numerose notizie sul modo in cui questa tragica esperienza fu vissuta e interpretata da quanti la subirono in prima persona. Si tratta di un nutrito gruppo di lettere, scritte durante la persecuzione non solo da Cipriano, ma anche da altri colleghi o personaggi suoi corrispondenti, appartenenti al *corpus* epistolare ciprianeo (*epist.* 5-43) [18], nonché di alcune altre lettere scritte successivamente, e del trattato *De lapsis*, composto da Cipriano negli ultimi mesi del suo ritiro, con lo scopo di proporre una procedura uniforme circa la riammissione degli apostati. Proprio i lunghi dibattiti che infiammarono tutte le chiese,

[15] Cypr., *epist.* 20 (CCL 3B, 106-110).
[16] Cypr., *laps.* 10 (CCL 3, 226).
[17] Ibidem, 3 (CCL 3, 222).
[18] Cfr. C. Saumagne, *La persécution de Dèce en Afrique d'après la correspondance de S. Cyprien*, «Byzantion» 32 (1962), 1-29.

e non solo quelle d'Africa, circa la loro riammissione testimoniano il gran numero di apostati presenti in tutte le comunità cristiane.

3.1. La persecuzione come punizione divina

Davanti alla spietatezza della persecuzione deciana e davanti allo sgomento che essa suscitò nei fedeli cristiani, Cipriano avvertì come ineludibile la necessità di spiegare le ragioni profonde di questo evento. La motivazione fornita dal vescovo non è nuova, ma deriva dalla teologia ebraica: la persecuzione è la punizione di Dio che castiga le colpe degli uomini e la loro trasgressione dei comandamenti divini [19].

Nella *Lettera* 11 Cipriano esprime molto chiaramente questa concezione: la persecuzione è «sopraggiunta a motivo dei nostri peccati. Non seguivamo le vie del Signore e non osservavamo i precetti celesti, che ci sono dati per raggiungere la salvezza» [20]. I cristiani non fanno la volontà di Dio e si sono dedicati ad altre occupazioni: «andando in cerca di ricchezze e guadagni, inseguendo la fama, lasciandosi prendere dalla gelosia e dalla rivalità, trascurando la semplicità e la fede, rinunciando al mondo solo a parole e non con i fatti, divenendo indulgenti verso se stessi e intransigenti verso gli altri» [21]. A ciò si aggiunge il fatto che anche nel popolo cristiano sono venute meno la concordia e l'unità, circostanza che ha provocato discordie e ostilità in seno alle comunità cristiane; se ciò non fosse avvenuto, non sarebbe sopraggiunta questa terribile persecuzione [22]. Il castigo divino è dunque ben meritato, come sottolinea Cipriano a più riprese nel corso di tutta la lettera [23]; e la persecuzione è una prova: *persecutio ista examinatio est atque exploratio pectoris nostri*; con questa prova Dio ha voluto verificare e saggiare la fede del suo popolo [24], un concetto che ricorre con frequenza nelle lettere cipriane e mira ad incoraggiare ed esortare i fedeli a sopportare con fermezza le conseguenze della persecuzione [25].

Anche nel trattato *De lapsis* Cipriano torna a meditare sulle cause che hanno provocato la persecuzione e sviluppa le medesime argomenta-

[19] Sulla questione generale cfr. C. Lo Cicero, *La persecuzione come punizione divina in Cipriano: motivi biblici e classici*, «*Res publica litterarum*. Studies in the classical tradition» 15 (1992), 91-97.

[20] Cypr., *epist.* 11, 1 (CCL 3B, 57). Cfr. anche ibidem, 4 (CCL 3B, 61).

[21] Cypr., *epist.* 11, 1 (CCL 3B, 57).

[22] Cypr., *epist.* 11, 3 (CCL 3B, 59-60).

[23] Cypr., *epist.* 11, 1; 2 *et alibi* (CCL 3B, 57-58).

[24] Cypr., *epist.* 11, 5 (CCL 3B, 63); cfr. ibidem, 6; 7 (CCL 3B, 63-64).

[25] Sulla persecuzione come prova cfr. le lettere *passim*.

zioni: la persecuzione è prova e punizione per i cristiani. Egli è convinto che chi conosce la causa di una sciagura, è in grado di trovare più facilmente il rimedio [26]. Per questo è necessario indagare la verità: una lunga pace aveva corrotto i cristiani, che avevano trascurato i mandati divini, e si erano meritati una punizione di gran lunga più severa, ma nella sua clemenza Dio ha operato con grande moderazione in modo che il suo popolo fosse messo alla prova [27]. Molti sono gli esempi del lassismo che regnava nei fedeli cristiani, dediti ad accaparrare ricchezze, ad ingannare e a tramare insidie, a calunniare e a provocare discordie, preoccupati solo della cura del corpo, vizi che non risparmiavano neppure i rappresentanti del clero [28]. Di fronte a peccati così gravi gli uomini avrebbero dovuto subire, secondo Cipriano, una punizione molto più pesante. Ad aggravare ulteriormente le loro colpe sta anche il fatto che Dio aveva da tempo preannunciato che il comportamento dissennato e la trasgressione delle prescrizioni divine avrebbero provocato il suo sdegno e la punizione. Cipriano adduce in proposito alcuni passi veterotestamentari: Ps 8, 31-33; Is 2, 8-9; Ex 22, 20, e sostiene che pure Gesù nel Vangelo con il suo esempio ha avvertito in anticipo i cristiani di quanto sarebbe accaduto. Ma neppure il timore di Dio è servito a ricondurre gli uomini sulla retta via [29].

3.2. La violenza della persecuzione

Numerosi sono gli accenni negli scritti ciprianei alla violenza con cui si manifestò la persecuzione di Decio. Nella *Lettera* 11 egli definisce la persecuzione una *turbida vastitas* che ha già devastato il gregge cristiano *maxima ex parte* e che ancora continua ad infierire [30]. Alla fine della stessa lettera il vescovo invita a pregare Dio senza sosta affinché sia restituita presto la pace alla Chiesa; la preghiera è quella di chi si trova *inter plangentium ruinas et timentium reliquias, inter languentium stragem et exiguam stantium paucitatem*, e impetra la pace e la salvezza: *post pluvias serenitatem, post tenebras lucem, post procellas et turbines placidam lenitatem* [31].

La medesima immagine della persecuzione come tempesta che ha sconvolto alle radici la comunità cristiana ritorna anche altrove. All'inizio della *Lettera* 14, scritta poco prima della Pasqua del 250, Cipriano ricorda

[26] Cypr., *laps.* 5 (CCL 3, 223).
[27] Ibidem.
[28] Ibidem, 6 (CCL 3, 223-224).
[29] Ibidem, 7 (CCL 3, 224).
[30] Cypr., *epist.* 11, 1, 2 (CCL 3B, 56).
[31] Cypr., *epist.* 11, 8 (CCL 3B, 65-66).

la *infesta tempestas* «che ha prostrato grandissima parte del nostro popolo… colpendo e devastando anche una parte del clero» [32]; e poco più avanti parla ancora della persecuzione come di una *tempestas* [33].

La durezza con cui si manifestò la persecuzione si comprende anche dalle manifestazioni di gioia con cui Cipriano ne annuncia la fine. All'inizio del *De lapsis* egli esulta per la pace che è stata restituita alla Chiesa, una pace che sembrava «difficile a chi aveva perso ogni fiducia e impossibile a chi era privo di fede» [34]. Le «nubi minacciose dell'oppressione» sono state disperse e «il sereno risplende senza più turbamenti», «il mondo rifulge dei raggi della luce di Dio» dopo che si sono dissolte «le tenebre orribilmente spaventose d'una lunga notte» [35]. Grande è l'esultanza del vescovo e dell'intera comunità davanti a coloro che non si sono piegati all'editto imperiale e si sono mantenuti saldi nella fede [36], ma questa gioia è offuscata da un motivo di tristezza: il gran numero di coloro che hanno apostatato. Cipriano descrive questa situazione con immagini molto forti e pregnanti; egli considera i cristiani che hanno rinnegato la fede parte integrante del corpo della Chiesa e la loro apostasia ha provocato una sofferenza all'intero corpo di cui essi sono membra. Egli afferma che «il nemico nella sua furia ha straziato e ci ha strappato una parte della nostra carne» [37], e prosegue sostenendo che sarebbe più appropriato manifestare con le lacrime che con le parole «il dolore per lamentare lo strazio del nostro corpo, per deplorare il molteplice danno della nostra comunità» [38]. Nella sua carica di vescovo, di pastore che è guida del suo gregge, Cipriano si sente ancora più colpito da questa sciagura e condivide il dolore dei suoi fedeli: «gemo con chi geme, piango con chi piange, mi sento morto con chi è morto: da quei dardi del nemico incalzante sono stato colpito anch'io, le spade crudeli hanno trafitto le mie viscere: il mio animo non può essere incolume ed esente dall'assalto della persecuzione: nei fratelli caduti l'amore ha fatto cadere anche me» [39].

3.3. I protagonisti

Nel *De lapsis* Cipriano presenta un quadro molto vivace e intenso del

[32] Cypr., *epist.* 14, 1 (CCL 3B, 79).
[33] Ibidem, 14, 2 (CCL 3B, 80).
[34] Cypr., *laps*. 1 (CCL 3, 221).
[35] Ibidem.
[36] Ibidem, 2-3 (CCL 3, 221-222).
[37] Ibidem, 4 (CCL 3, 222).
[38] Ibidem.
[39] Ibidem.

comportamento dei cristiani davanti alle prime avvisaglie della persecuzione. Egli ricorda che «alle prime parole di minaccia del nemico, un grandissimo numero di fratelli tradì la sua fede», ma ciò che giudica più severamente è che costoro non furono abbattuti «dagli assalti della persecuzione», ma si piegarono «da se stessi volontariamente» [40]. Molti non attesero neppure l'arresto per salire all'altare a sacrificare, né di essere interrogati per rinnegare la loro fede cristiana [41]. E la descrizione prosegue, sempre sottolineando la volontarietà dell'apostasia, non imposta né forzata: «molti furono vinti prima di venire a battaglia, caddero senza combattere, e non si curarono neppure di dare almeno l'impressione di trovarsi costretti a sacrificare agli idoli: si precipitarono invece di loro iniziativa nel foro, si affrettarono spontaneamente alla morte, come se la desiderassero da tempo, come se cogliessero un'occasione che avevano cercato con piacere».

Una considerazione di Cipriano rivela con una nota ironica la profonda amarezza del pastore di fronte a tale spettacolo: «Quanti furono allora rimandati dai magistrati perché calava la sera, e quanti giunsero persino a chiedere che non venisse rimandata la loro morte!» [42]. E ancora il vescovo sottolinea che queste folle di apostati si erano accostate alla loro morte «di propria volontà», «spontaneamente», e nessuno aveva fatto loro violenza per costringerli ad un atto sacrilego; anzi, secondo Cipriano, essi stessi avevano piuttosto «fatto violenza per ottenere la morte» [43], quasi che questi cristiani, smaniosi di abiurare la fede e di perdere la speranza di salvezza, avessero costretto e forzato le autorità imperiali ad accogliere i loro sacrifici e l'atto di ossequio agli dei pagani.

Sulla volontarietà dell'abiura Cipriano ritorna anche più avanti nel *De lapsis*. Egli si domanda quali ferite potranno mai mostrare a loro giustificazione coloro che vennero meno alla fede non dopo avere combattuto, ma che tradirono prima ancora del combattimento, e conclude lapidariamente sostenendo che non si è giustificati «dalla necessità della colpa quando la colpa dipende dalla volontà» [44].

Nella *Lettera* 55, scritta tra la fine del 251 e i primi mesi del 252, Cipriano si rivolge ad un certo Antoniano difendendo la sua posizione nei confronti degli apostati; egli sostiene che fino a quando la persecuzione

[40] Cypr., *laps.* 7 (CCL 3, 224).
[41] Ibidem, 8 (CCL 3, 225).
[42] Ibidem.
[43] Ibidem.
[44] Ibidem, 14 (CCL 3, 228).

era in atto, era opportuno usare verso costoro una dura severità, per non provocare alla Chiesa altre gravi perdite, mentre una volta ristabilita la pace, era possibile agire in modo più moderato per riscattare i figli penitenti [45]. A distanza di qualche mese dalla conclusione della persecuzione, quindi, Cipriano rivela un atteggiamento più attenuato e dichiara che non si può mettere sullo stesso piano chi ha compiuto prontamente e di sua iniziativa il sacrificio e chi «per necessità è dovuto giungere a quest'azione nefasta dopo avere a lungo resistito e combattuto». Egli aggiunge poi un'ulteriore distinzione tra chi ha commesso l'apostasia in compagnia dell'intera famiglia e chi si è presentato da solo, assumendo su di sé il pericolo al fine di salvare la moglie e i figli; similmente, rileva una grande differenza tra chi ha costretto i suoi familiari e amici a compiere il sacrificio e chi, pur colpevole, ha avuto compassione e ha accolto nella sua casa quanti sono stati scacciati ed esiliati [46].

Ciò che Cipriano condanna con ancora maggior vigore è proprio il comportamento di alcuni cristiani i quali non si sono limitati a procurarsi da soli la morte, ma hanno incitato altri all'apostasia e hanno condotto alla rovina anche altri innocenti. Dalla vivida descrizione del Cartaginese sembra di assistere alla scena di molti genitori, definiti significativamente *parentes parricidae*, che portano in braccio i loro figlioletti e trascinano quelli più grandicelli verso l'altare del sacrificio [47]. Nel *De lapsis* egli racconta anche di una balia che condusse presso la statua degli dei pagani una bambina poco più che neonata, a cui fu offerto del pane imbevuto di vino avanzato dalle offerte del sacrificio, non essendo ancora in grado di assumere la carne [48].

Anche nella *Lettera* 24 scritta da Caldonio si legge di una donna di nome Bona, la quale fu trascinata dal marito al sacrificio e costretta a sacrificare perché altri le tenevano le mani; questa circostanza fa sì che non fosse lei a sacrificare, ma gli altri che avevano offerto il sacrificio per lei [49].

La motivazione più forte che, secondo Cipriano, ha spinto i cristiani tiepidi all'apostasia è «l'amore cieco per il proprio patrimonio»[50]; per costoro sarebbe stata una privazione troppo gravosa quella di abbandonare patria e ricchezze, pena inflitta a coloro che si rifiutavano di sacrificare agli dei. Ma l'alibi dei tesori terreni, che Cipriano definisce 'ceppi', 'funi'

[45] Cypr., *epist.* 55, 4 (CCL 3B, 259).
[46] Ibidem, 55, 13 (CCL 3B, 270-271).
[47] Cypr., *laps.* 9 (CCL 3, 225).
[48] Ibidem, 25 (CCL 3, 234-235).
[49] (Cypr.), *epist.* 24 (CCL 3B, 121-122).
[50] Cypr., *laps.* 11 (CCL 3, 226).

e 'catene' perché legano i cristiani rendendoli deboli, non è accettabile né difendibile; il cristiano, infatti, deve liberarsi dei beni terreni e procurarsi dei tesori nel cielo, deve seguire libero e senza legami Cristo, proprio come fecero gli apostoli [51].

Nella *Lettera* 20 indirizzata a Roma per contrastare le dicerie e le falsità che circolavano sul suo conto, soprattutto in ordine al suo ritiro, Cipriano descrive le diverse categorie di apostati. Vi sono coloro che hanno «insozzato con contatti sacrileghi le loro mani e la loro bocca», ovvero coloro che hanno offerto incenso alle statue degli dei e degli imperatori o hanno partecipato al sacrificio rituale. Sullo stesso piano egli colloca poi quanti hanno «macchiato la coscienza con esecrabili attestati», ovvero coloro che si sono procurati con ogni sorta di compromessi ed espedienti i certificati che attestavano la loro partecipazione ai *vota publica* [52].

Sui *libellatici* Cipriano ritorna anche verso la fine del *De lapsis*. Il popolo era comunemente indotto a ritenere che il comportamento di costoro fosse meno colpevole rispetto a quello di coloro che si erano macchiati con la partecipazione al sacrificio. Ma Cipriano confuta questa opinione, sostenendo che i *libellatici* hanno macchiato la loro coscienza con i certificati, che rappresentano a tutti gli effetti una dichiarazione di rinnegamento della fede. Se agli uomini questa può apparire una colpa meno grave, tuttavia non può sottrarsi al giudizio di Dio, il quale non valuta solo le azioni, ma anche il pensiero e il cuore degli uomini [53]. Anche se «non ha fissato lo sguardo sugli idoli, non ha profanato la santità della fede sotto gli occhi della folla circostante e dileggiatrice, non ha macchiato con funesti sacrifici le mani né insozzato la bocca con cibi infami», l'uomo che si è procurato il certificato non può dirsi innocente né libero da colpa e deve perciò fare penitenza e invocare la misericordia divina [54].

Nella *Lettera* 55, di cui si è detto circa la svolta più moderata di Cipriano, il vescovo cartaginese sottolinea che non si possono mettere sullo stesso piano coloro che hanno sacrificato e coloro che si sono procurati il certificato, cosa che significherebbe un rigore eccessivo e una severità non compassionevole [55]. Cipriano fa parlare in prima persona un libellatico che presenta le sue scuse e sostiene che, sapendo di non dover sacrificare e adorare gli idoli, di fronte all'occasione di acquistare un libello, si era presentato al magistrato o aveva mandato un altro a nome suo dicendo di

[51] Ibidem, 10-12 (CCL 3, 226-227).
[52] Cypr., *epist.* 20, 2 (CCL 3B, 107-108).
[53] Cypr., *laps.* 27 (CCL 3, 236).
[54] Ibidem, 28 (CCL 3, 236-237).
[55] Cypr., *epist.* 55, 14 (CCL 3B, 271-272).

essere cristiano e di non poter compiere il sacrificio; in cambio di un regalo aveva così ottenuto il certificato. Pur essendo rimaste pure le mani e non essendosi macchiata la bocca con il cibo mortale, tuttavia si era macchiata la coscienza di costui che, pentitosi e ravvedutosi del crimine dovuto ad un errore più che ad una colpa, ha compreso il peccato e può essere perdonato [56].

Tra gli apostati vi sono alcuni casi particolari: Caldonio sottopone a Cipriano la situazione di alcuni di essi. Era avvenuto, infatti, che alcuni cristiani che avevano in un primo momento compiuto il sacrificio, fossero stati in seguito nuovamente messi sotto processo; in questa seconda occasione essi non si piegarono, ma trovarono la forza per confessare la fede cristiana e furono di conseguenza condannati all'esilio [57]. Secondo Caldonio, questo comportamento meritava ad essi il perdono della precedente apostasia, dal momento che la confessione pubblica del nome di Cristo rappresentava ai suoi occhi una degna penitenza per essere riammessi alla comunione con la Chiesa [58]. Cipriano concorda con il collega, ritenendo che questi cristiani si siano procurati la riammissione «con una sincera penitenza e con una gloriosa confessione» [59].

Alcuni episodi inquietanti sulla sorte degli apostati sono descritti da Cipriano nel trattato *De lapsis*. Uno di coloro che si erano affrettati a salire al Campidoglio di Cartagine per offrire il sacrificio restò improvvisamente muto dopo avere rinnegato Cristo; una donna, mentre si trovava ai bagni pubblici, divenne preda di uno spirito immondo che le strappò con i denti la lingua con cui aveva gustato il sacrificio e abiurato la fede cristiana e morì poco dopo essendo divenuta carnefice di se stessa [60].

La persecuzione non risparmiò nessuno, neppure i membri del clero. Cipriano ricorda nella *Lettera* 14 che la bufera della persecuzione ha travolto il popolo «devastando anche una parte del clero» [61]. Nella *Lettera* 34, indirizzata al clero della comunità di Cartagine, Cipriano risponde ad alcuni quesiti postigli; in particolare una questione riguarda i suddiaconi Filomeno e Fortunato e l'accolito Favorino, i quali si erano allontanati per qualche tempo dalla comunità e hanno infine fatto ritorno [62]. Il vescovo, così come scelse di fare per la questione dei *lapsi*, preferì non affrontare

[56] Ibidem.
[57] (Cypr.), *epist.* 24 (CCL 3B, 121-122).
[58] Ibidem.
[59] Cypr., *epist.* 25 (CCL 3B, 123-124).
[60] Cypr., *laps*. 24 (CCL 3, 234).
[61] Cypr., *epist.* 14, 1 (CCL 3B, 79-80).
[62] Cypr., *epist.* 34, 4 (CCL 3B, 169-170).

direttamente la questione, decidendo di rinviare ogni decisione ad un concilio di vescovi da tenersi una volta conclusa la persecuzione e ristabilita la pace, un concilio in cui si terrà conto anche del giudizio del popolo dei fedeli. Tale cautela gli deriva anche dalla constatazione che una parte del clero è «ancora assente e non ha ritenuto di riprendere, sia pure tardi, il proprio posto» [63].

Anche nella *Lettera* 40, dove Cipriano onora la figura di Numidico e lo ammette tra i chierici di Cartagine, egli testimonia che Dio ha voluto «restituire con la presenza di presbiteri gloriosi l'onore al nostro folto gruppo presbiterale, sconvolto per la defezione di alcuni preti» [64]. Successivamente, in una lettera inviata al papa Cornelio, Cipriano ricorda il nome di molti presbiteri scismatici o pseudovescovi, i quali erano stati condannati da un concilio di vescovi per avere offerto il sacrificio durante la persecuzione; tra questi vi è Reposto di Saturunca che non solo apostatò, ma persuase e coinvolse nella sua apostasia anche la maggior parte della sua comunità [65].

Anche il comportamento del vescovo Fortunaziano viene biasimato da Cipriano. Nella *Lettera* 65 al vescovo Epitteto e alla comunità di Assuras egli condanna la rivendicazione di Fortunaziano che, dopo avere sacrificato agli idoli ed essendo stato sostituito da un altro vescovo, pretendeva di essere reintegrato nella sua carica [66].

Un'altra lettera tarda, la *Lettera* 67, ci attesta la vastità del fenomeno del coinvolgimento del clero nell'apostasia anche fuori dai confini africani. Redatta da Cipriano, questa lettera del 256 è un'epistola conciliare di trentasette vescovi africani indirizzata alle comunità spagnole di Leon, Astorga e Merida, i cui vescovi avevano fatto appello a Cipriano comunicando la deposizione dei vescovi Basilide e Marziale. Durante la persecuzione costoro si erano procurati il certificato attestante la partecipazione al sacrificio e ora chiedevano di essere reintegrati nella loro carica [67].

Il pensiero di Cipriano durante la persecuzione è spesso rivolto ai cristiani che si trovavano rinchiusi in carcere per essere torturati ed essere indotti all'abiura [68]. A costoro egli si indirizza con particolare preoccupa-

[63] Ibidem.

[64] Cypr., *epist.* 40 (CCL 3B, 193-195).

[65] Cypr., *epist.* 59, 10 (CCL 3C, 353-354).

[66] Cypr., *epist.* 65, 1 (CCL 3C, 426-427).

[67] Cypr., *epist.* 67 (CCL 3C, 446-462).

[68] Durante la persecuzione di Decio non ci sono testimonianze nelle opere ciprianee di cristiani condannati alle miniere, come avvenne invece nella successiva persecuzione di Valeriano, su cui cfr. I. Lana, *La condizione dei cristiani condannati alle miniere secondo San Cipriano*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985), 349-355.

zione per dare loro forza e conforto nel momento della prova, come attestano numerose lettere. Si legga, ad esempio, l'accorato appello contenuto nella *Lettera* 5 al clero che si trova a Cartagine, affinché non faccia mancare nulla a quanti hanno confessato il nome di Cristo e sono stati per questo condotti in carcere [69].

Grande è l'ammirazione del vescovo per il coraggio dimostrato da alcuni confessori che hanno perseverato nella fede, come testimonia la *Lettera* 10 [70]: alcuni sono stati mandati in esilio, altri sono morti coronati dalla gloria del martirio, altri ancora sono rinchiusi in carcere. La madre Chiesa è orgogliosa del glorioso spettacolo che questi cristiani hanno offerto: essi non si sono fatti abbattere dal timore delle sofferenze e delle torture, anzi sono stati da esse maggiormente incitati a sostenere la lotta quali degni soldati di Cristo; non sono stati distolti o allontanati dalla fede in Cristo dalle minacce e dai tormenti, perché «la protezione di Dio innalza più di quanto possa abbattere il castigo terreno» [71]. In questo modo essi sono diventati guide per gli altri cristiani ed esempio di virtù e di fede; la folla li ha visti combattere e confessare rimanendo saldi nella fede, li ha visti sottoposti alle più atroci torture dimostrandosi, tuttavia, più forti di coloro che li percuotevano [72].

Straziante ed efficace è in questa lettera la descrizione che Cipriano presenta delle torture inflitte ai cristiani incarcerati, tra i quali si trova il martire Mappalico [73]. I colpi venivano inferti sulle membra a lungo e ripetutamente senza riuscire a vincere la fede incrollabile di questi cristiani; la tortura era durata così a lungo che ad un certo punto «i servi di Dio non erano più colpiti nelle loro membra, ma sulle loro ferite, perché la pelle non proteggeva più la carne»; il sangue dei martiri scorreva in abbondanza per estinguere il fuoco della persecuzione e per sedare le fiamme della geenna [74].

Sulle torture ci informa anche il *De lapsis*, dove Cipriano afferma che duri supplizi erano pronti per quanti resistevano e non si piegavano agli ordini imperiali. Le lunghe torture e le lancinanti sofferenze indussero molti uomini a cedere; tutti gli strumenti della spietatezza del giudice

[69] Cypr., *epist.* 5, 1 (CCL 3B, 27). Su questa lettera cfr. anche *infra*. Ma vedi anche altre lettere come ad esempio *epist.* 12, 1 (CCL 3B, 67-69).

[70] Sulla gioia e lo spettacolo glorioso offerto dai martiri cfr. ad esempio anche *epist*. 28 e 37 (CCL 3B, 133-136; 177-182) e *laps*. 1-3 (CCL 3, 221-222).

[71] Cypr., *epist.* 10, 1 (CCL 3B, 46-48).

[72] Ibidem, 2 (CCL 3B, 48-50).

[73] Ibidem, 3 (CCL 3B, 50).

[74] Ibidem, 2 (CCL 3B, 48-50).

sono descritti con precisione: i flagelli che laceravano la carne, le bastonate, il cavalletto che stirava le membra, gli uncini che piagavano il corpo, le ustioni provocate con i tizzoni ardenti [75]. Di fronte a simili torture Cipriano si muove a compassione e sostiene che è presto perdonato colui che ha ceduto nel corpo a causa della sua intrinseca debolezza, ma si è mantenuto fedele nell'animo [76].

Nelle carceri non tutti morivano in seguito alle torture, ma un certo numero di cristiani perdeva la vita anche per altre cause, in primo luogo per fame. Nella *Lettera* 12 Cipriano si raccomanda al suo clero di provvedere con una degna sepoltura anche per questi ultimi, i quali, pur non avendo subito la tortura, tuttavia possono essere annoverati alla stregua dei martiri; la loro virtù e la loro gloria, infatti, non sono da considerare inferiori a quelle dei martiri, dal momento che hanno confessato, hanno perseverato sino alla fine senza cadere o essere vinti; in costoro, pur pronti e decisi a sostenere la prova suprema, la morte ha preceduto il martirio [77].

La *Lettera* 22 di Luciano a Celerino [78] testimonia che un'ordinanza imperiale aveva condannato i cristiani, rinchiusi in carcere, a morire di fame e di sete. In seguito ad essa Luciano e i suoi compagni furono stipati in due piccole celle, ma non si piegarono; in un momento successivo furono di nuovo imprigionati e ricevettero solamente un po' d'acqua e di pane. Luciano aggiunge un elenco di cristiani che morirono martiri, alcuni durante le torture, come Mappalico, altri in seguito alle torture, come Paolo, altri ancora in carcere, come Fortunato, molti altri, infine, morirono di fame in carcere, come Fortunata, Vittorino, Vittore, Erennio, Credula, Ereda, Donato, Fermo, Venusto, Frutto, Giulia, Marziale e Aristone [79].

I nomi di diversi martiri e confessori che subirono le torture nelle carceri è ricordato da Cipriano nella *Lettera* 27. Egli menziona Mappalico, Saturnino e il giovane Aurelio, i quali subirono le torture mantenendosi fedeli alla legge di Cristo, poiché a differenza di altri confessori non intesero mai contrapporsi all'autorità episcopale concedendo ai *lapsi* le lettere di remissione [80].

Di Aurelio Cipriano fornisce una descrizione dettagliata nella *Lettera*

[75] Cypr., *laps*. 13 (CCL 3, 227-228).
[76] Ibidem.
[77] Cypr., *epist.* 12, 1 (CCL 3B, 67-69).
[78] Su Celerino cfr. Y. Duval, *Celerinus et les siens d'après la correspondance de Cyprien (*Epist. *21-23, 37, 39)*, «Revue des études augustiniennes» 47 (2001), 33-62.
[79] (Cypr.), *epist.* 22, 2 (CCL 3B, 117-119).
[80] Cypr., *epist.* 27, 1 (CCL 3B, 127-128).

38, con cui comunica al clero cartaginese la sua ordinazione a chierico. Aurelio è giovane d'età, ma per le prove che ha dovuto sostenere durante la persecuzione si è dimostrato anziano per il coraggio, per la fede e per l'onore conquistato; egli, infatti, è stato sottoposto due volte alla prova e in entrambi i casi ha confessato il nome di Cristo. Una prima volta fu condannato all'esilio, ma Cipriano non la ritiene una grande prova, dal momento che in quell'occasione solo alcuni magistrati di carica non elevata e poche altre persone avevano assistito al combattimento di Aurelio; la seconda volta, invece, egli vinse subendo le torture nel foro alla presenza del proconsole in persona [81].

Anche Celerino fu da Cipriano aggregato al suo clero, per il fatto che egli fu il primo tra i soldati di Cristo a combattere e vincere, aprendo agli altri la strada della vittoria. Nella *Lettera* 39 Cipriano fornisce una significativa descrizione del suo patire: per diciannove giorni fu tenuto in carcere in ceppi e catene e consumato dalla fame e dalla sete; i segni delle ferite risplendono ancora nelle sue membra, segno glorioso della sua vittoria [82]. Nella sua famiglia Celerino non era il solo ad avere ottenuto la gloria che deriva dalla confessione del nome di Cristo: la nonna Celerina era stata coronata dal martirio e ugualmente gli zii Lorenzino e Ignazio, così che Cipriano non sa dire se si debbano definire più felici costoro per l'illustre discendente o Celerino stesso per la gloriosa famiglia [83].

La *Lettera* 40, con cui Cipriano comunica al suo clero di avere aggregato Numidico in qualità di presbitero, nell'elogiarne le qualità e il comportamento esemplare durante la persecuzione, fornisce interessanti indicazioni sulla sorte di molti martiri. Il Cartaginese celebra Numidico per la sua fede e per il suo coraggio e ricorda che con le sue esortazioni ha mandato avanti «una schiera gloriosa di martiri». Questi martiri, secondo il resoconto ciprianeo, furono lapidati e bruciati tra le fiamme [84]. Anche la moglie di Numidico perì tra le fiamme, mentre lui si salvò perché fu preso per morto essendo rimasto sepolto tra le pietre ed essendo coperto da gravi ustioni [85].

Una splendida lode di coloro che hanno affrontato e superato le sofferenze della persecuzione si legge in apertura al trattato *De lapsis*. Cipriano presenta come in una processione trionfale l'avanzare delle schiere gloriose dei confessori e di quanti hanno combattuto la lotta per ricevere

[81] Cypr., *epist.* 38, 1-2 (CCL 3B, 183-185).
[82] Cypr., *epist.* 39, 2 (CCL 3B, 187-188).
[83] Ibidem, 3 (CCL 3B, 188-189).
[84] Cypr., *epist.* 40 (CCL 3B, 193-195).
[85] Ibidem.

l'abbraccio della madre Chiesa. La terminologia militare sottolinea l'asprezza del combattimento sostenuto dai soldati di Cristo che hanno sofferto il carcere ed erano pronti ad accettare la morte, hanno lottato contro il mondo e hanno offerto a Dio uno spettacolo glorioso. Così li descrive Cipriano: «Le vostre lingue hanno devotamente fatto risuonare il nome di Cristo, confessando per lui una fede irremovibile; le vostre mani, adusate a compiere le opere di Dio, hanno splendidamente rifiutato i sacrifici sacrileghi; le vostre bocche, santificate dai cibi celesti, hanno respinto l'impuro contatto di cibi idolatrici; dall'empio e infame velo con il quale si copriva il capo chi, venduta la libertà, si sottoponeva ai sacrifici è rimasto intatto il vostro capo; la fronte incontaminata consacrata a Dio non ha potuto sopportare la corona del diavolo, ma si è mantenuta pura per quella del Signore» [86].

La schiera di questi soldati vittoriosi non è composta solo da uomini; anche molte donne hanno combattuto gloriosamente la medesima lotta, vincendo il mondo e insieme la debolezza del loro sesso. E con loro vi sono anche dei fanciulli che hanno dimostrato di essere superiori nell'animo alla loro età [87].

Una lode molto simile si legge anche nella *Lettera* 6, scritta nei primi mesi della persecuzione e indirizzata al clero e ai confessori di Cartagine; Cipriano celebra lo spettacolo glorioso dei martiri, citando numerosi passi scritturistici sulla prova del cristiano che disprezza il mondo e mira alla vita eterna. Parte della lettera è dedicata al ricordo delle donne che, avendo condiviso e superato con i confessori la prova del carcere, si sono dimostrate superiori alla fragilità del loro sesso e con il loro coraggio hanno offerto un esempio alle altre donne. Nel gruppo dei confessori cartaginesi si trovavano anche numerosi fanciulli, il cui esempio è paragonato ai tre famosi fanciulli nella fornace [88].

3.4. La solidarietà cristiana

La persecuzione mise alla prova non solo la fede dei cristiani, ma anche la capacità delle comunità cristiane di stringersi intorno ai loro vescovi e di sopperire alle necessità dei bisognosi con atti di solidarietà cristiana.

Dalla testimonianza di Cipriano si apprende che una parte dei cristiani in questa occasione non si sottrasse a provvedere alla cura e all'assistenza

[86] Cypr., *laps.* 2 (CCL 3, 221-222).
[87] Ibidem.
[88] Cypr., *epist.* 6, 3 (CCL 3B, 34-36).

dei poveri e dei carcerati. Nella *Lettera* 5 Cipriano riconosce che molti fedeli sono desiderosi di andare a visitare i confessori che con la loro testimonianza di Dio hanno conquistato grandi onori e fama; tuttavia, egli si raccomanda di procedere «con ordine e non in massa» per evitare di suscitare sospetti e ostilità; con lo stesso scopo suggerisce che anche i sacerdoti che si recano in carcere si organizzino in modo da alternarsi e variare i ministri che celebrano colà il rito sacro [89]. A sottolineare la compattezza della comunità sul fronte della carità fraterna si legge nella *Lettera* 13 che addirittura moltissimi fratelli «fanno a gara» a soccorrere con offerte in denaro quanti si trovano rinchiusi in carcere [90].

Si è già accennato alla costante preoccupazione di Cipriano che, pur lontano dalla sua sede, è sempre partecipe, tramite una fitta corrispondenza, alla vita della sua comunità con consigli, esortazioni e incoraggiamenti. In una delle prime lettere che invia a Cartagine, una volta raggiunto in salute il luogo del suo ritiro, egli raccomanda ai suoi diaconi e presbiteri di sopperire con i fondi raccolti sia alle necessità di quanti hanno confessato il nome di Cristo e si trovano per questo in carcere sia ai bisogni dei poveri che perseverano nella fede [91]. La preoccupazione per coloro che si trovano in carcere è presente anche nella *Lettera* 12, dove Cipriano spinge il suo clero ad agire in sua vece non facendo mancare nulla a chi si è reso glorioso e ha acquistato grandi meriti per la sua fede e il suo coraggio [92].

Nella *Lettera* 14 Cipriano esorta ancora il clero di Cartagine a fare le sue veci per tutti quei provvedimenti richiesti all'ufficio del vescovo. Egli raccomanda innanzitutto di preoccuparsi dei poveri, precisando tuttavia che si tratta di quei poveri che sono rimasti saldi nella fede, gli *stantes* contrapposti ai *lapsi* che hanno defezionato. Costoro devono essere incoraggiati con amore e aiutati affinché non compiano a causa delle necessità economiche il peccato di abiura che non hanno commesso spinti dalla bufera della persecuzione [93].

Oltre ai poveri, nella medesima lettera Cipriano menziona i gloriosi confessori, nei confronti dei quali si deve usare particolare attenzione. Il vescovo sa che i fratelli già provvedono in ogni modo alle necessità di costoro: in virtù della resistenza e della saldezza nella fede messa alla prova dalle autorità, si erano guadagnati grandi meriti e il loro prestigio era

[89] Cypr., *epist.* 5, 2 (CCL 3B, 27-28).
[90] Cypr., *epist.* 13, 7 (CCL 3B, 78).
[91] Cypr., *epist.* 5, 1 (CCL 3B, 27).
[92] Cypr., *epist.* 12, 1 (CCL 3B, 67-68).
[93] Cypr., *epist.* 14, 2 (CCL 3B, 80-82).

unanimemente riconosciuto. Cipriano aggiunge che se ve ne fossero stati alcuni bisognosi di abiti o di mezzi di sostentamento, dovevano essere soccorsi. Ma anche a proposito dei confessori Cipriano pone una condizione: essi devono comportarsi secondo l'insegnamento delle Scritture, essere umili, miti e tranquilli [94].

Spesso Cipriano ricorda di avere devoluto o messo a disposizione ingenti somme di denaro per venire incontro alle necessità dei bisognosi e per risolvere le difficoltà dei fratelli rinchiusi nelle carceri; questa prodigalità è riconosciuta pure da un gruppo di confessori romani, i quali attestano che, anche se lontano, Cipriano ha sempre incoraggiato i suoi fedeli e ha contribuito generosamente a tutte le spese [95].

Prima di allontanarsi da Cartagine Cipriano aveva affidato a Rogaziano e al suo clero ingenti somme del proprio patrimonio, con l'incarico di provvedere con particolare cura alle vedove, ai malati e ai poveri, nonché ai cristiani poveri che si trovassero a passare per quella città. Con il trascorrere delle settimane e il persistere della drammatica emergenza della persecuzione, nel timore che tutto il denaro fosse oramai stato distribuito, tramite l'accolito Narico egli aveva pensato di inviare a Rogaziano ulteriori somme di denaro per aiutare tutti coloro che soffrivano [96].

Nella *Lettera* 13, indirizzata al suo clero e ai confessori di Cartagine, Cipriano dice di avere inviato 250 sesterzi provenienti dai suoi fondi personali, che si aggiungono ad altrettanti già inviati non molto tempo prima; un diacono che si trovava con lui aveva accresciuto la somma con altri 175 sesterzi [97].

Sempre attento all'aspetto economico, all'inizio dell'anno 251, mentre si stava delineando lo scisma di Felicissimo, Cipriano dichiara nella *Lettera* 41 di avere composto una commissione con il compito di amministrare i sussidi economici per i fratelli che si trovassero in situazione di indigenza [98].

4. *Conclusioni*

Le lettere e il trattato *De lapsis* di Cipriano rappresentano una testimonianza fondamentale per ricostruire la vita della comunità cristiana di

[94] Ibidem.
[95] (Cypr.), *epist.* 31, 6 (CCL 3B, 156-157).
[96] Cypr., *epist.* 7 (CCL 3B, 39).
[97] Cypr., *epist.* 13, 7 (CCL 3B, 78).
[98] Cypr., *epist.* 41, 1 (CCL 3B, 196-197).

Cartagine, ma in parte anche di quella di Roma, al tempo della persecuzione scatenata dall'imperatore Decio.

Di fronte alla prova della persecuzione un grandissimo numero di fedeli cristiani scelse di abiurare la nuova fede in Cristo e di rendere onore agli dei pagani della tradizione romana; la gravità dell'abiura varia: da chi si presentò spontaneamente a chi si procurò un attestato dietro pagamento. Di contro vi sono anche esempi gloriosi di chi ha sostenuto la prova, ha subito le torture e ha confessato la fede in Cristo anche fino alla prova suprema. Di fronte a questo spettacolo Cipriano testimonia che la comunità cartaginese fu in grado di reagire dimostrando un profondo senso di comunanza che si manifestò in generose opere di solidarietà cristiana.

Auctores Nostri, 1.2004, 61-76

Francesca Maria Catarinella

Sulla tecnica compositiva di Agostino: la *magna quaestio* della bugia

1. *Introduzione*

Concludendo il primo libro delle *Retractationes*, Agostino spiega il motivo per cui aveva deciso di escludere dal novero delle sue opere il *De mendacio* [1], nonostante fosse utile allo spirito e all'intelligenza e promuovesse l'amore della verità. L'opera gli sembrava oscura, complicata e assai tortuosa:

> *Item* De mendacio *scripsi librum, qui etsi cum aliquo labore intellegitur, habet tamen non inutilem ingenii et mentis exercitationem, magisque moribus ad veriloquium diligendum proficit. Hunc quoque auferre statueram de opusculis meis, quia et obscurus et anfractuosus et omnino molestus mihi videbatur, propter quod eum non edideram* [2].

Successivamente, dopo aver composto il *Contra mendacium* [3], ugualmente incentrato sul tema della menzogna, il Nostro ritrova, rivede e corregge lo scritto precedente, valorizzandolo per la presenza di notazioni specifiche, assenti nell'opera più tarda [4]. Benché l'obiettivo sia lo stesso (*ad eundem tamen finem uterque dirigitur*), il *De mendacio*, egli dice, si caratterizza per il metodo di ricerca, fondato sulla discussione: *per illum totum*

[1] Aug., *De mendacio*: NBA 7/2, Roma 2001, 310-388. Per le opere di Agostino, adopero l'edizione, in più volumi, della Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA), curata da vari specialisti per Città Nuova.

[2] Aug., *retract*. 1, 27 (NBA 1, 148).

[3] Aug., *Contra mendacium*: NBA 7/2, Roma 2001, 408-486. Unanimemente, si tende a collocare l'opera nel 420.

[4] Aug., *retract*. 1, 27 (NBA 1, 148).

oppugnatio est aperta mendacii; istius autem magna pars in inquisitionis disputatione versatur [5].

La datazione del *De mendacio* oscilla [6]; in merito alla finalità, si colgono differenti ma non sempre divergenti opinioni: secondo M. Bettetini, Agostino è mosso da interessi pastorali (desidera spronare i fedeli a non mentire) e antimanichei [7]; a parere di N. Cipriani, la preoccupazione suscitata dall'esegesi di Girolamo in merito a Gal 2, 11-16 ha un ruolo prevalente per spiegare l'origine del trattato [8]. Accanto, però, all'esigenza di precisare l'assenza di simulazione da parte di Paolo [9], c'è nel *De mendacio* l'intenzione di sottolineare l'oscurità del tema, la gravità della menzogna per la vita morale, la natura intricata delle sue molteplici sfaccettature; c'è, infine, l'esame, in ordine di gravità decrescente, delle possibili menzogne [10].

Che la discussione sulla verità abbia avuto un peso notevole nella mente del Nostro, è stato ampiamente accertato [11]; l'interesse per il tema,

[5] Ibidem.

[6] Secondo G. Bardy (Bibliothèque Augustinienne 2, Paris 1948, 237), l'opera risalirebbe al 394, anno in cui il Nostro avrebbe affrontato in più contesti la questione del contrasto di Antiochia tra Pietro e Paolo. M. Bettetini (*Agostino. Sulla bugia*, Milano 2001, 5), propende per datare l'opuscolo al 395, anno della consacrazione episcopale.

[7] M. Bettetini, *Il* De mendacio*: bugie ed ermeneutica*, in *Lectio Augustini XIII*, Roma 1997, 36-37.

[8] N. Cipriani, *Introduzione*, in *Agostino. De mendacio* (NBA 7/2), Roma 2001, 295. Secondo Girolamo, Paolo è colpevole di ipocrisia: a Pietro rimprovera di aver 'simulato', quando smette di frequentare i gentili per paura del giudizio dei 'circoncisi', nonostante la nuova legge superi le antiche prescrizioni e inviti a non fare distinzioni (Gal 2, 11-16). Eppure con Timoteo, che ha fatto circoncidere, l'Apostolo mostra di adottare una differenza di comportamento di fronte ai gentili e ai giudei. Agostino non è dello stesso parere, come mostra in *epist.* 28, 3 (NBA 21, 174-178); e in *de mend.* 5, 8 (NBA 7/2, 324-326). La lettura esegetica di Girolamo induce Agostino ad intrecciare un fitto scambio epistolare con il monaco e a puntualizzare a più riprese, in più passi e secondo più esempi, l'assenza di simulazione da parte dell'Apostolo. Per ulteriori approfondimenti a riguardo, cfr. Aug., *epist.* 28, 40, 82; sulla complessa situazione della corrispondenza tra l'Ipponense e Girolamo, cfr. G. Menestrina, Domino dilectissimo Hieronymo Augustinus. *Riflessioni sul carteggio Agostino-Girolamo*, in Id., *Bibbia, liturgia e letteratura cristiana antica*, Brescia 1997, 89-117.

[9] Esigenza emersa anche altrove; cfr., per es., Aug., *in Gal.* 15 (NBA 10/2, 586-88).

[10] Bettetini, *Agostino. Sulla bugia* cit., 7-8. In verità, il *De mendacio* si segnala soprattutto per il tentativo di difendere i 'bugiardi' del testo sacro e per l'interpretazione traslata dei fatti dell'Antico e del Nuovo Testamento: cfr. ibidem, 9.

[11] A parte le due opere a carattere monografico, scritte in età differenti e destinate specificamente al problema, anche se con scopi distinti, non di rado l'Africano si è imbattuto nella trattazione del mentire e delle sue possibili ripercussioni. Cfr., p. es., *doctr. christ.* 1, 36, 40 (ed. a cura di M. Simonetti [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1994, 66); e anche *Conf.* 1, 20, 31 (ed. a cura di J. Fontaine, M. Cristiani, J. Guirau, L. F. Pizzolato, M. Simonetti, P. Siniscalco [Fondazione Lorenzo Valla], Milano 1997², 48-50). Sull'argomento, cfr. anche M. Bettetini, *Agostino. Il maestro e la parola*, Milano 1993, 199-209 per gli approfondimenti critici; sulla terminologia, infine, cfr. M. A. Sanchez

del resto, è in sintonia con l'impegno pastorale e con la sensibilità del prete, e poi del vescovo, che ambisce alla purificazione morale dei suoi fedeli. In particolare, risaltano e destano interesse talune immagini adoperate da Agostino per connotare la menzogna e le sue tipologie, per spiegare il comportamento dell'uomo che mente e per interpretare passi scritturistici incentrati sulla bugia. In varie circostanze, infatti, in contesti talvolta coevi, talvolta ben più tardi, lo scrittore africano ritorna sulla *magna quaestio* e ricorre, secondo una sua frequente consuetudine, a teorizzazioni ed affermazioni convergenti tra loro; adopera rinvii biblici e modelli concreti molto affini [12], utilizza schematiche esemplificazioni e utili formulazioni, spesso di uguale o simile tenore.

Riappare spesso, infatti, l'annoso problema, se sia mai lecito o utile mentire; compaiono frequentemente sia la lettura di Ps 5, 5-7, in cui si afferma che la bugia induce in perdizione, sia il tema della doppiezza di cuore, indotta nell'uomo dalla menzogna, sia infine la disamina del ruolo ricoperto dalla *voluntas fallendi* in chi pronuncia parole mendaci. Seguirò tutto ciò nei passi paralleli, partendo dal *De mendacio* per giungere fino al *Contra mendacium*, passando attraverso varie opere come, per esempio, le *Enarrationes*, i *Sermones*, l'*Enchiridion*.

2. *Una «grave e oscura questione»*

Nel pregevole esordio del *De mendacio*, costruito secondo i dettami della retorica, perfettamente in linea con i principi stilistici e le norme della tradizione classica, il Nostro anticipa il tema che tratterà e ne evidenzia la gravità. Agostino promette di compiere indagini rigorose e di procedere, con sollecita premura, in analisi puntuali e precise, alla maniera di coloro che ricercano: *quam quaestionem tam sollicite pertractabimus ut quaeramus cum quaerentibus* [13].

Si tratta di una questione ampia, e soprattutto oscura, ammette; a tal punto spinosa da riuscire ad eludere l'intenzione di chi indaga, mediante l'ausilio di cavernosi sotterfugi: *latebrosa est enim nimis et quibusdam quasi cavernosis anfractibus saepe intentionem quaerentis eludit* [14].

Manzano, *La expresión de la falsedad y del error en el vocabulario agustiniano de la mentira*, «Augustinus» 34 (1989), 267-280.

[12] Per una prima significativa sintesi, cfr. G. C. Ceriotti, *Dal* De diversis quaestionibus octoginta tribus *al* De mendacio, in *Lectio Augustini XIII* cit., 53-57.

[13] Aug., *de mend*. 1, 1 (NBA 7/2, 310).

[14] Ibidem. L'aggettivo *latebrosus* è molto caro al Nostro, per connotare situazioni oscure e di difficile soluzione; adoperato spesso in riferimento alla bugia, compare an-

2.1. *Riflessioni sull'opportunità del mentire*

Già dall'avvio, Agostino precisa il nodo della questione, che potrebbe condizionare la quotidianità di ciascuno: spesso a cuor leggero si definisce menzogna ciò che non lo è, ma talvolta si reputa lecito o addirittura necessario mentire [15].

Anche altrove, nel corso del trattato, il Nostro puntualizza il medesimo concetto, ponendo l'accento sull'eventuale utilità della bugia; in *de mend*. 4, 5 spiega che stabilire se mentire sia utile è un problema assai complesso e quasi necessario: *sed utrum sit utile aliquando mendacium, multo maior magisque necessaria quaestio est* [16].

Subito dopo, lo scrittore africano affronta e commenta direttamente esempi di liceità di menzogna, che taluni hanno adoperato attingendo alla Sacra Scrittura [17].

La problematicità di questo tema, del resto, deriva anche dalla difficoltà di spiegazione di alcune bugie scritturistiche [18]; in generale però Agostino dichiara sia sempre preferibile dire il vero, sia sempre meglio non mentire, anche se la finalità sia salvare o convertire qualcuno [19], anche

che non di rado in altri contesti, lì dove serve far intendere la tortuosità e l'ambiguità dei temi affrontati. Così, in merito alla lettura di Rom 7, 5-13 (*serm*. 153, 1, 1 [NBA 31/2, 489]), il vescovo precisa: *Quae nobis lectio de sancti Apostoli Epistola proposita sit ad loquendum, quam difficilis, quam latebrosa, quam periculosa* […]. L'espressione *cavernosis anfractibus*, inoltre, designando la maniera di sfuggire all'analisi specifica sulla bugia, ha una sua eco nel passo citato di *retract*. 1, 26 (NBA 1, 148), lì dove si definisce *anfractuosus*, oltre che oscuro e molesto, il tema preso in esame nel *De mendacio*. Già Cipriano adopera *latebrosus* con connotazione negativa; in particolare egli se ne serve in riferimento all'astuzia del serpente, che è, a suo dire, un'arte nascosta e invisibile; Cypr., *unit. eccl*. 1 (CCL 3, 249): *Ea – astutia – est circumveniendi hominis caeca et latebrosa fallacia*.

[15] Aug., *de mend*. 1, 1 (NBA 7/2, 310): *Magna quaestio est* de mendacio, *quae nos in ipsis quotidianis actibus nostris saepe conturbat*: *ne aut temere accusemus mendacium, quod non est mendacium*; *aut arbitremur aliquando esse mentiendum, honesto quodam et officioso ac misericordi mendacio*.

[16] Aug., *de mend*. 4, 5 (NBA 7/2, 318).

[17] Aug., *de mend*. 5, 5 (NBA 7/2, 320). È difficile stabilire chi siano coloro che si servono della testimonianza della S. Scrittura per sottolineare la natura lecita della bugia; non sono i priscillianisti, perché nel 394-5 Agostino non li conosce ancora, né sono i manichei, perché essi si servono delle menzogne dell'AT per dimostrare che quei libri sono opera del diavolo e non certo per giustificare la prassi del mentire.

[18] Lo scrittore africano, in riferimento a ciò, opta per una soluzione articolata e composita: senza negare i fatti come realmente accaduti, attribuisce a talune bugie dell'AT valore allegorico; in altri casi, lì dove l'esegesi allegorizzante è improponibile, suggerisce di applicare il principio della progressività della perfezione morale. Cfr. Cipriani, *Introduzione* cit., 304.

[19] Cfr. Aug., *de mend*. 6, 9; 8, 11 (NBA 7/2, 328-330; 334-336). In particolare, in questo secondo passo si asserisce, dopo una successione di ipotesi teoriche, senza obie-

se la bugia riguardi la religione [20]. Dopo aver discusso l'argomento in successivi passaggi del trattato e aver vagliato molte possibili varianti, il Nostro perviene ad una precisa e quanto mai perentoria soluzione. In *de mend*. 18, 38 asserisce che nessuno può collegare ad un'origine scritturistica l'amore per la menzogna [21] e, concludendo, ribadisce che il testo sacro, al contrario, insegna a non mentire mai: *elucet itaque discussis omnibus, nihil aliud illa testimonia Scripturarum monere, nisi nunquam esse omnino mentiendum* [22].

La stessa condotta di vita e le opere dei santi confermano ampiamente ciò [23]. Alcuni esempi significativi, tratti anche da differenti contesti, di ambito letterario ed omiletico, concorrono a dimostrare la pertinace coerenza di Agostino in merito a tale opinione, rivelano specifiche convergenze sul tema e interessanti riprese contenutistiche e formali, forniscono utili conferme argomentative e metodologiche.

Nell'avvio del discorso 133, tenuto a Cartagine, probabilmente intorno al 397 [24], si ha l'esposizione della lettura evangelica (Jo 7, 2-10): bisogna appurare se Gesù, andando alla festa, benché avesse detto che non sarebbe andato, abbia mentito. È una situazione non semplice da definire; lo stesso Agostino premette che la discussione sul tema non è di poco conto: *nec est parva quaestio, ne periclitetur veritas, et falsitas glorietur* [25]. Si tratterà, dunque, di distinguere tra verità e falsità, anzi si dovrà fare in modo che la verità non scompaia e la falsità non trionfi: *sed neque veritas perire potest, neque falsitas superare*. In virtù dell'importanza dell'argomento, l'Ipponense esorta i fedeli, affinché intendano il senso ultimo e profondo della spiegazione che fornirà e preghino perché ci riesca: *quid autem quaestionis*

zioni possibili, che i buoni non devono mentire mai: *restat ergo ut nunquam mentiantur boni*.

[20] Cfr. Aug., *de mend*. 10, 17 (NBA 7/2, 346). In questo ambito, anzi, la menzogna è sempre illecita; coloro che mirano ad edificare l'uomo nella religione hanno il dovere, a parere del Nostro, di non mentire e di non occultare il vero mediante il ricorso alla menzogna: […] *vel narratori vel pronuntiatori rerum temporalium ad aedificandam religionem atque pietatem pertinentium* […] *mentiri autem nunquam licet; ergo nec occultare mentiendo*.

[21] Aug., *de mend*. 18, 38 (NBA 7/2, 376): *nemo tamen potest dicere, hoc se aut in exemplo aut in verbo Scripturarum invenire, ut diligendum vel non odio habendum ullum mendacium videatur* […].

[22] Aug., *de mend*. 21, 42 (NBA 7/2, 384-386).

[23] Ibidem: *quandoquidem nec ulla exempla mendaciorum imitatione digna in moribus factisque sanctorum inveniantur*.

[24] Aug., *serm*. 133 (NBA 31/1, 216-228); gli studiosi per lo più ipotizzano che il discorso sia stato pronunciato nell'estate del 397. Cfr., sulla datazione, NBA 31/1, 217.

[25] Aug., *serm*. 133, 1 (NBA 31/1, 218).

habeat ista lectio, parumper accipite; et facti intenti per propositam quaestionem, orate ut sufficiamus ad solutionem [26].

La *quaestio*, pertanto, così come in *de mend*. 1, 1, è ampia anche in questo caso (*nec parva*) e poiché il tema della menzogna è difficile e non si sono raggiunte certezze in merito, come è sua consuetudine nella prassi omiletica, l'Africano invita i suoi fedeli a fare ricorso alle preghiere [27]. Rimane, dice il Nostro, ancora da risolvere quella questione, se sia talvolta necessario mentire; a tal riguardo l'Ipponense ammette: è una situazione oscura, con troppe tortuosità: *verum sit illa quaestio utrum aliquando mentiri necesse sit non enim modo discutio*: *latebrosa est*, *multos sinos habet*. E ribadisce che si tratta di un problema estremamente intricato e complesso: *an aliquando mentiendum sit*, *hanc dixi difficilem et latebrosissimam quaestionem hanc differo* [28].

Anche altrove, del resto, il vescovo individua in questo tema la vera *quaestio*; in *c. mend*. 1, 1, per esempio, si legge: *an aliquando bonum est mendacium, vel aliquando mendacium non est malum* [29]*?*

Per Agostino, indubitabilmente, non si può mentire mai, e a maggior ragione in materia di fede: pronunciare bugie significa trasgredire l'insegnamento di Cristo, anche e soprattutto se lo si fa per attirare e convertire i nemici o gli eretici [30].

Il medesimo tema, colto nella medesima ottica, è infine ribadito a distanza di 25 anni rispetto al *De mendacio*, nell'*Enchiridion de fide, spe et caritate*, sintesi dottrinale sulle tre virtù teologali [31]. In *enchir*. 6, 17, parlando a proposito dell'errore e di come ci si debba guardare da esso, il Nostro precisa che, ad una considerazione più attenta della verità, si evince che errare significa ritenere vero ciò che è falso e falso ciò che è vero [32]. Successivamente, Agostino si domanda se tra i doveri dell'uomo giusto, tal-

[26] Ibidem.

[27] Nell'*exordium* del *De mendacio* (NBA 7/2, 310), infatti, Agostino ha posto l'accento sulla necessità di compiere un'indagine più precisa (*certior indago*) e ha ammesso di aver faticato molto per affrontare un problema così vasto (*multum enim de rebus laboravimus*).

[28] Aug., *serm*. 133, 1 (NBA 31/1, 218).

[29] Aug., *c. mend*. 1, 1 (NBA 7/2, 408-410).

[30] Aug., *c. mend*. 3, 4 (NBA 7/2, 414): *Vide ergo quale sit, si adversus doctrinam Christi mentiti fuerimus, quod quisquis crediderit interibit, ut inimicos eiusdem doctrinae capiamus, quos ad veritatem, dum nos ab ea recedimus, adducamus; immo vero cum mendaces mentiendo capimus, mendacia peiora doceamus*.

[31] L'opera è databile all'incirca al 420-421: Aug., *Enchiridion*: NBA 6/2, Roma 1995, 470-622.

[32] Aug., *enchir*. 6, 17 (NBA 6/2, 492): *Sed diligentius considerata veritate, cum aliud non sit errare quam verum putare quod falsum est, falsumque quod verum est* […].

volta, ci sia anche la possibilità di mentire e spiega di aver composto, a riguardo, un'ampia trattazione: *Verum hic difficillima et latebrosissima gignitur quaestio, de qua iam grande librum* […] *absolvimus, utrum ad officium hominis iusti pertineat aliquando mentiri* [33].

La risposta cui Agostino perviene è identica a quella formalizzata nel trattato sulla bugia; ogni menzogna è peccato, ma hanno anche un ruolo molto significativo l'intenzione e l'oggetto della menzogna: *mihi autem videtur peccatum quidem esse omne mendacium, sed multum interesse quo animo et quibus de rebus quisque mentiatur* [34].

Fa riflettere l'insistenza agostiniana sulla natura intricata della *quaestio*; essa risulta *latebrosa* già in *De mendacio* (394-5) e rimane tale in *serm*. 133 (397 circa), a tal punto che merita di essere rinviata [35]; sfugge a chi la affronta, per mezzo di *cavernosi anfractus* [36], e ha *multi sinus* [37]; è una *difficillima et latebrosissima quaestio* ancora in *Enchiridion* (420 circa).

2.2 *L'esegesi di Ps 5, 6-7 ed alcune sue occorrenze*

Dopo aver precisato che nella Sacra Scrittura non si leggono argomenti a sostegno della bugia [38], il Nostro, in *de mend*. 6, 9, puntualizza che alcuni passi dimostrano, al contrario, che la menzogna è un'iniquità e fornisce anche un esempio: *Prius enim docent iniquitatem esse mendacium, multis documentis Litterarum sanctarum, et eo maxime quod scriptum est:* Odisti, Domine, omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium (Ps 5, 6-7) [39].

Lo scrittore africano specifica che il salmista, quando nomina la menzogna, la ritiene afferente alla gamma ampia dell'iniquità e moralmente più negativa; la dimostrazione risiede nell'uso di *perdes*, che ad Agostino appare semanticamente più grave rispetto a *odisti*. Ammesso che Dio ab-

[33] Aug., *enchir*. 6, 18 (NBA 6/2, 492-494).

[34] Ibidem, 494.

[35] Cfr. Aug., *serm*. 133, 3 (NBA 31/1, 220). Eppure, il discorso, se accettiamo le ipotesi tradizionali di datazione, sarebbe successivo alla composizione del trattato. Probabilmente, nel sermone, il vescovo vuole semplicemente prendere tempo per la discussione omiletica del tema difficile e contorto. Il *De mendacio*, in verità, era stato già composto, ma non era stata pubblicato, proprio a causa delle numerose incertezze ancora in atto, dei dubbi e delle tortuosità che Agostino aveva dovuto affrontare, nel corso dell'approfondimento 'monografico'.

[36] Cfr. Aug, *de mend*. 1, 1 (NBA 7/2, 310).

[37] Cfr. Aug., *serm*. 133, 3 (NBA 31/1, 218). Un'analoga formulazione si ritrova in Aug., *in evang. Ioh*. 53, 4 (NBA 24/2, 1044): *Hic occurrit altera quaestio de qua quidem ut competenter aliquid disputetur, et omnes eius latebrosissimi sinus perscrutentur* […] *nec mearum virium esse arbitror* […].

[38] Cfr. Aug., *de mend*. 5, 9 (NBA 7/2, 328).

[39] Cfr. Aug., *de mend*. 6, 9 (NBA 7/2, 328).

bia in odio coloro che operano l'iniquità, stando alle parole del salmo, nei confronti di chi dice menzogne la punizione è peggiore, vale a dire la perdizione: *odit – Deus – autem omnes qui operantur iniquitatem*: *at omnes qui loquuntur mendacium etiam perdit* [40].

Fondandosi su Ps 5, 6-7, come in *De mendacio*, anche in altre situazioni Agostino asserisce perentoriamente che, tra le due colpe, operare il male e pronunciare bugie, ambedue da condannare, è peggiore e più meritevole di condanna la menzogna, che si rapporta alla malizia; l'iniquità, invece, è inerente alla debolezza. Nella *Enarratio in psalm.* 5 [41], esaminando il brano scritturistico, il prete Agostino distingue tra la luce della verità e la tenebra dei peccati; soltanto ponendo fine alla consuetudine della menzogna, asserisce, *fit mane*, perché si comprenderà e si aderirà alla verità [42].

Proseguendo, proprio sulla base di Ps 5, 7 (*perdes omnes qui loquuntur mendacium*), il Nostro puntualizza che la menzogna è l'opposto della verità, compete a ciò che non è, non a ciò che è; ciò che è, infatti, è pura verità [43]. Pur asserendo che esistono talune bugie dettate non da malizia, ma da bontà, come nel caso delle levatrici egiziane che hanno mentito al Faraone perché non fossero uccisi i bambini dei figli di Israele (Ex 1, 19), lo scrittore ribadisce che nei perfetti non ci sono menzogne, neanche quelle pronunciate per la salvezza di qualcuno [44].

In *de mend*. 6, 9 si coglie un'interpretazione più ampia, con un differente risvolto etico rispetto a *enarr. in psalm*. 5, 6-7; qui si pone l'accento sul confronto verità/menzogna, come realtà antitetiche in termini filosofici, nel senso di luce/tenebra, essere/non essere; lì, invece, tutto ruota intorno alla distinzione tra i diversi livelli di gravità del male e della menzogna.

Un'ulteriore lettura esegetica di Ps 5, 6-7 si svolge nel *Sermo* 133; il vescovo, che pure sceglie di non affrontare direttamente il problema, prendendo spunto dal concetto di *iniquitas* espresso nel salmo, ritiene che *falli pertinet ad infirmitatem, mentiri ad iniquitatem* [45]. A sostegno di tale opi-

[40] Ibidem.

[41] Aug., *enarr. in psalm*. 5, 6 (NBA 25, 50). L'*Enarratio* è databile, secondo Ceriotti, agli anni 392-4, quindi sarebbe antecedente al *De mendacio*. Cfr. Ceriotti, *Dal* De diversis quaestionibus octoginta tribus cit., 55.

[42] Aug., *enarr. in psalm*. 5, 6 (NBA 25, 50).

[43] Aug., *enarr. in psalm*. 5, 7 (NBA 25, 50): *Hoc – mendacium – enim est veritati contrarium*.

[44] Aug., *enarr. in psalm*. 5, 7 (NBA 25, 52): *Nam in iis qui perfecti sunt, nec ista mendacia inveniuntur*; affermazione che non sembra differire molto, nel tenore, da quanto detto in *de mend*. 8, 11 (NBA 7/2, 336).

[45] Aug., *serm*. 133, 3 (NBA 31/1, 218).

nione, inoltre, il pastore riconsidera il passo scritturistico e ribadisce le due ipotesi di lettura [46]: o male e menzogna si equivalgono, oppure l'accezione di *perdes* è più ampia rispetto a *odisti* (e quindi, il mentire è degno di punizione più grave, rispetto a chi compie il male) [47].

Nella mente dell'Ipponense, però, le due situazioni non possono essere sullo stesso piano, in quanto non avviene che chi è detestato sia punito immediatamente con la perdizione: *neque enim qui odio habetur, continuo perditione punitur* [48].

Nel *Contra mendacium*, il medesimo passo del salmo compare nella premessa; Agostino adopera la fonte scritturistica a sostegno della propria tesi (non ha senso ricorrere alla menzogna per sconfiggere la menzogna), mostrandosi contrario alla tesi di Consenzio (occorre mentire per riportare alla verità gli eretici mentitori). Basandosi su Ps 5, 6-7, il vescovo in *c. mend*. 1, 1 spiega che non è possibile che la bugia talvolta sia un bene e talvolta sia un male; il contenuto del passo, a suo dire, pronuncia una sentenza ben precisa, universalmente valida:

> *Non enim aliquos excepit, aut indefinite dixit:* Perdes loquentes mendacium*; ut quosdam, non omnes intellegi sineret; sed universalem sententiam protulit, dicens: Perdes omnes qui loquuntur mendacium* [49].

Proseguendo, il Nostro insiste affinché non si pensi che, vista l'assenza di una esplicita precisazione, sia stata concessa qualche facoltà di pronunciare menzogne: *an quia non dictum est: Perdes omnes qui loquuntur omne mendacium, vel qui loquuntur quodcumque mendacium, ideo putandum est locum alicui relaxatum esse mendacio* [...]? [50]

La conclusione, invece, cui giunge l'Ipponense è categorica e senza margini di dubbio; l'esempio dei priscillianisti, che alla luce di testimonianze scritturistiche esortano i loro adepti a mentire [51], va disapprovato e non imitato [52].

[46] Seguendo, pertanto, la prassi adoperata in *de mend*. 6, 9.

[47] Aug., *serm*. 133, 3 (NBA 31/1, 218): *aut tantumdem valet iniquitas et mendacium, aut plus est* perdes *quam* odisti.

[48] Ibidem.

[49] Aug., *c. mend*. 1, 1 (NBA 7/2, 408-410).

[50] Ibidem.

[51] I priscillianisti, per convalidare il loro ricorso alla menzogna, ponevano particolare cura nell'individuazione, nell'AT e nel NT, di esempi in tal senso utili; Agostino li definisce anche peggiori degli eretici, in quanto maggiormente contrari alla verità: essi, addirittura, sostengono sia lecito e utile dire il falso.

[52] Aug., *c. mend*. 2, 2 (NBA 7/2, 410-412): *Redarguenda sunt ista, non imitanda.*

2.3. *Il cuore doppio del mentitore*

In *de mend.* 3, 3 si legge che non chiunque dice il falso mente, se reputa vero ciò che ha detto [53]; chi mente, asserisce Agostino, ha un cuore doppio, ovvero un duplice pensiero, perché pensa una cosa diversa da quella che dice:

> *Quapropter ille mentitur qui, aliud habet in animo et aliud verbis vel quibuslibet significationibus enuntiat. Unde enim duplex cor dicitur esse mentientis, id est, duplex cogitatio* […] [54].

Esiste una sostanziale differenza, inoltre, tra chi dice il falso perché ritiene che sia vero (per l'esegeta costui sbaglia ed è *temerarius*) e chi parla contro il proprio pensiero perché vuole ingannare. Nel primo caso, dice lo scrittore africano, si tratta di errore o di illusione, né vi è doppiezza di cuore: *Potest itaque ille qui falsum pro vero enuntiat, quod tamen verum esse opinatur, errans dici et temerarius*: *mentiens autem non recte dicitur*; *quia cor duplex cum enuntiat non habet, nec fallere cupit, sed fallitur* [55]; nel secondo caso, diversamente, si tratta di 'colpa', insita nel desiderio di ingannare [56].

Già in *enarr. in psalm.* 5, 7, del resto, si spiega che altro è mentire, ovvero dire il falso, e altro nascondere il vero: *aliud est mentiri, aliud verum occultare, siquidem aliud est falsum dicere, aliud verum tacere* [57].

In particolare, il Nostro asserisce che se non c'è doppiezza di cuore non si può parlare di menzogna: *illud vero quod non habet duplex cor, nec mendacium quidem dicendum es*. Ricorre all'esempio della spada che, contrariamente a quanto promesso, non viene restituita a chi è in preda all'ira; in tal caso non si commette reato, non c'è doppiezza, ma si agisce per prudenza e a fin di bene: *Hic ideo non habet duplex cor, quia ille cui commendatus est gladius, cum promittebat se redditurum poscenti, non cogitabat furentem posse repetere* [58].

All'incirca negli stessi anni dell'*enarr. in psalm.* 5, Agostino affronta un altro salmo incentrato sulla menzogna e ne detta il commento; in Ps 11 c'è

[53] Aug., *de mend.* 3, 3 (NBA 7/2, 312): *Non enim omnis qui falsum dicit mentitur si credit aut opinatur verum esse quod dicit.*

[54] Aug., *de mend.* 3, 3 (NBA 7/2, 312-314).

[55] Ibidem.

[56] Ibidem: *Culpa vero mentientis est in enuntiando animo suo fallendi cupiditas, sive fallat cum ei creditur falsum enuntianti, vel cum ei non creditur, vel cum verum enuntiat voluntate fallendi quod non putat verum.*

[57] Aug., *enarr. in psalm.* 5, 7 (NBA 25, 52).

[58] Ibidem. Cfr., a riguardo, M. Marin, *Sviluppi cristiani di una sentenza: non dare la spada al folle o al ragazzo*, «Vetera Christianorum» 16 (1979), 221-236 (229-232).

un'invocazione contro l'uomo menzognero e alle bugie degli uomini si oppone la verità delle parole e delle promesse divine; al v. 3 si legge: *vana locuti sunt unusquisque ad proximum suum labia dolosa in corde et corde locuti sunt*.

In *enarr. in psalm*. 11, 3, il Nostro spiega che bisogna intendere per *proximum* ogni uomo; l'espressione *in corde et corde*, invece, indica doppiezza di cuore [59]. Essa consiste nel pronunciare cose vane con il prossimo, nel parlare male, con *labia dolosa* volte all'inganno.

Impegnato a spiegare la differenza tra ingannarsi e mentire, a distanza di qualche anno, nel *Serm.* 133 Agostino spiega: colui che ritiene falso qualcosa e lo propone come vero vuole ingannare: pensa in sé una cosa vera, ma esprime altro, come fosse verità: […] *mentitur autem, qui falsum esse aliquid putat, et pro vero dicit, sive illud verum sit, sive falsum* [60].

E, ancora, per non correre il rischio di non essere stato capito, insiste: *intuemini quod addiderim. Sive illud verum sit, sive falsum, tamen qui falsum putat, et verum asserit, mentitur: fallere affectat*.

Dove risulta evidente che, rispetto a chi si inganna ed è in errore, altra cosa è il mentire, che scaturisce dalla precisa intenzione di trarre in inganno. Se, pertanto, nella coscienza c'è qualcosa di diverso da quanto è detto a parole, il cuore di chi parla è doppio, non è semplice, perché il mentitore non esprime ciò che vi abita: *Duplex cor est, non simplex*; *non quod ibi habet hoc profert*.

Anzi, a riguardo, il vescovo ricorda che in passato il cuore doppio è stato condannato: *Duplex cor olim reprobatum:* Labia dolosa in corde et corde locuti sunt mala (Ps 11, 3).

E aggiunge: perché labbra ingannatrici? In cosa consiste l'inganno? Nel fingere che si tratti di ciò di cui non si tratta: *ubi est: labia dolosa? Quid est: dolus? Cum aliud agitur, aliud obtenditur* [61].

Nello sviluppo argomentativo del *Sermo* 133, pertanto, il Nostro amplia e arricchisce l'interpretazione fatta nell'*Enarratio in psalm.* 11, pur fondandosi sul medesimo passo scritturistico e facendo scaturire da esso la propria teoria del *duplex cor* del mentitore.

Tra il 397 e il 400 Agostino torna a parlare di *cor duplex*, durante un discorso tenuto a Cartagine, nella vigilia della festa di S. Cipriano martire [62]. Anche in questo caso, così come in *enarr. in psalm*. 11, 3 e in *serm*.

[59] Aug., *enarr. in psalm*. 11, 3 (NBA 25, 184): *Quod bis ait in corde et corde, duplex cor significat*.

[60] Aug., *serm*. 133, 4 (NBA 31/1, 220).

[61] Ibidem.

[62] Cfr. Aug., *serm*. 308A (NBA 33, 612-624). Sulla datazione del sermone si oscilla: cfr., in proposito, ibidem, 612.

133, 4, l'attacco contro i nemici calunniatori è condotto mediante il ricorso a Ps 11, 3. Nel corso dell'ampia trattazione, parlando a proposito dei Giudei che, rivolgendosi a Gesù, domandano con quale autorità compia i miracoli (Lc 20, 2), il Nostro spiega, anche sulla base di Act 4, 32, che molti servi di Dio è certo abbiano un cuore solo; molte persone rette hanno un cuore solo, ma una persona falsa, egli dice, ha due cuori: *multi simplices habent unum cor, unus dolosus duo corda*.

A ciò aggiunge: i Giudei *loquebantur in corde et corde*, avevano cuore doppio, perché nella loro richiesta celavano una duplice intenzione: se lo dirai, ti venereremo e pregheremo, se lo dirai ti calunnieremo e condanneremo [63].

Sulla doppiezza del cuore, sul suo essere sinonimo di mancanza di purezza, il prete Agostino si era, del resto, già espresso nel *De Sermone Domini in monte*, la cui datazione è collocata dalla maggioranza degli studiosi nel 394, in coincidenza con l'avvio del lavoro esegetico-pastorale [64]. Nell'esordio del secondo libro, parlando a proposito della purezza del cuore e dell'amore della lode, lo scrittore puntualizza che coloro che simulano la bontà sono di cuore doppio: *quod qui faciunt, id est qui bonitatem simulant, duplici corde sunt* [65].

Successivamente, egli precisa che, se non ci si indirizza al bene e si perseguono contemporaneamente i beni del tempo e dell'eternità, si mostra un cuore doppio [66]. E, proseguendo, parlando in merito alla prudenza che occorre nel correggere, il Nostro esorta a non fare nulla con doppiezza di cuore, sprona a tenersi lontani da ogni invidia, malizia e finzione; in ciò conferma e ribadisce l'assimilazione tra il *cor duplex* e la *simulatio* [67].

3. *Conclusione*

Oscura, difficile, tortuosa, la bugia è una questione ambigua e spinosa, equivoca e rischiosa; la menzogna si connette alla parola, scaturisce da un

[63] Aug., *serm*. 308A, 7 (NBA 33, 622-624).

[64] Per la cronologia, cfr. NBA 10/2, 7-8.

[65] Aug., *de serm. Dom.* 2, 1, 1 (NBA 10/2, 184).

[66] Aug., *de serm. Dom.* 2, 11, 38 (NBA 10/2, 227): *Ne habeamus duplex cor non appetendo simplex bonum, quo referamus omnia quae operamur, sed simul temporalia et aeterna sectando*.

[67] Aug., *de serm. Dom.* 2, 19, 64 (NBA 10/2, 258): *Ipse est enim finis, ut nihil duplici corde faciamus, auferentes trabem de oculo nostro invidentiae, vel malitiae vel simulationis, ut videamus eicere festucam de oculo fratris*.

nesso, per Agostino inscindibile, tra *res*, *signum* e *verbum*. In un arco di tempo ristretto, dal 392-4 al 397, all'interno di circostanze differenti e nell'ambito di contesti letterari diversi, lo scrittore africano racchiude un tema che lo affascina e lo tiene avvinto; nel prosieguo degli anni, fino al 420, compatibilmente con gli eventi e gli impegni, il Nostro continua a dedicarsi alla *quaestio*, a valutare ipotesi, a proporre soluzioni. Dalla *Enarratio in Psalmo* 5, al *De mendacio*, ai *Sermones* 133 e 308A, fino al *Contra mendacium* e all'*Enchiridion*, l'interesse per le 'cavernose tortuosità' del tema e per il suo risvolto morale e comportamentale non si attenua, si irrobustisce e si arricchisce di approfondimenti e collegamenti, si consolida e si ramifica, arrivando a sfiorare categorie di pensiero di ampio respiro.

Il tema, come si è detto, ha sempre affascinato lo scrittore africano; il problema della bugia è, a suo avviso, la conseguenza di una situazione negativa preesistente, ben più drammatica, che concerne la comunicazione. Già nel *De dialectica* [68], il Nostro sottolinea la forza della parola e i suoi stessi limiti: anche se evidente per i sensi, essa potrebbe risultare oscura, sfuggire alla mente e indurre in equivoco o a credere il falso [69]. Nel *De magistro* [70], perseguendo l'obiettivo di dimostrare che nulla può essere insegnato senza i segni, egli affronta, sotto tutte le possibili sfaccettature, le capacità di significazione e di comunicazione della parola. Il linguaggio ha la funzione di insegnare o far rievocare e le parole sono segni [71]; dalle parole, però, non si apprende e con le parole non solo non si svela il pensiero, ma si può anche occultarlo, come mostra l'esempio di coloro che mentono o fingono [72]. Nel *De doctrina christiana*, primo vero manuale di ermeneutica cristiana, del resto, la teoria agostiniana del rapporto cosa/segno e cosa/parola riceve una precisa e quanto mai definitiva puntualizzazione [73]. L'analisi lì compiuta e le conclusioni conseguite

[68] Giudicata ormai dai più autentica, l'opera è collocabile intorno al 387. Cfr. in merito alle discussioni sull'autenticità, sulle fonti e sugli aspetti più significativi del *tractatus*: J. Pépin, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova 1976.

[69] Cfr. Bettetini, *Agostino. Il Maestro* cit.: *dialect*. 8 (oscurità e ambiguità, 106-110); 10 (le parole equivoche, 114-122).

[70] Aug., *De magistro*: NBA 3/2, Roma 1976, 726-794.

[71] Aug., *mag*. 7, 19 (NBA 3/2, 756): – *cum satis constitisset – verba nihil aliud esse quam signa*.

[72] Aug., *mag*. 13, 42 (NBA 3/2, 788). Agostino, rivolgendosi ad Adeodato, spiega: *Adde mentientes atque fallentes, facile intellegas non modo non aperiri, verum etiam occultari animum verbis*.

[73] Aug., *doctr. christ*., ed. cit.; per le notizie sui problemi di cronologia e di destinazione dell'opera, nonché per i dettagli in merito al contenuto, rimando all'ampia e particolareggiata introduzione (IX-XLIII). Nei libri 2 e 3 di *doctr. christ*., in modo specifico, si dipana la trattazione sui *signa*, che sono *ignota*, *ambigua*, *propria*, *translata*, *uti-*

ruotano anche intorno alle *obscuritates* della Scrittura, alle ambiguità delle parole traslate e delle pagine più intricate del testo sacro. In quest'opera, specificamente, si ritrova la prassi, colta e dichiarata anche nel *De mendacio*[74], di riferire ad un significato allegorico alcuni passi scritturistici.

In linea generale, nell'ampia disamina sull'idea agostiniana di menzogna e sul *cor duplex* del mentitore, dai vari passi presi in considerazione, è emerso che, al di là delle possibili oscillazioni terminologiche, il fattore essenziale che consente di individuare la bugia resta la *voluntas fallendi*.

Il Nostro, a tal proposito, in *de mend*. 3, 4 precisa che stabilire se si possa parlare di menzogna, lì dove manchi il desiderio di ingannare, è una questione sottilissima: *quamquam subtilissime quaeratur utrum cum abest voluntas fallendi, absit omnino mendacium*[75].

In *de mend*. 4, 4, specificamente, si chiede se sia menzogna parlare con l'intenzione di dire il falso o piuttosto mentire con l'intenzione di ingannare[76].

Del resto, già nel *De vera religione*[77] egli scriveva che chi vuole apparire ciò che non è, simula, si distingue da chi inganna perché ha sempre la volontà di ingannare, anche quando non gli si creda: *ille mentitur qui vult videri quod non est* […]. *Nam ita discernitur mentiens a fallente, quod inest omni mentienti voluntas fallendi, etiamsi non ei credatur*[78].

E ancora. In *quaest. hept.*, commentando la vicenda dell'imboscata comandata a Giosuè da Dio (Jos 8, 22), Agostino si domanda ancora se ogni intenzione di ingannare vada ritenuta menzogna e se sia una menzogna giusta, quella fornita a chi merita di essere ingannato: *Quaerendum est utrum omnis voluntas fallendi pro mendacio deputanda sit; et si ita est, utrum possit iustum esse mendacium, quo ille fallitur, qui dignus est falli*[79].

Nell'*enchir*. 6, 18, passo esaminato per la *latebrosissima quaestio*, dopo aver ammesso di reputare difficilissimo e tortuoso il problema del mentire, l'Ipponense spiega che chi mente con la volontà di nuocere è reo di

lia, inutilia e anche *imaginaria*; senza che venga espressamente precisato, *signum* è spesso sinonimo di *verbum*.

[74] Aug., *de mend*. 15, 26 (NBA 7/2, 360): *Quis enim ibi aliquid audeat affirmare non pertinere ad figuratam praenuntiationem?*

[75] Aug., *de mend*. 3, 4 (NBA 7/2, 314).

[76] Aug., *de mend*. 4, 4 (NBA 7/2, 314-316).

[77] Opera che la maggioranza degli studi colloca nel 390; cfr. NBA 6/1, 3.

[78] Aug., *vera relig*. 33, 61 (NBA 6/1, 96).

[79] Aug., *quaest. hept*. 6, 11 (NBA 11/2, 1142). L'opera è collocabile nel 419-420, quindi negli stessi anni dell'*Enchiridion* e del *Contra mendacium*. Cfr., a riguardo, W. Rüting, *Untersuchungen über Augustins* Quaestiones *und* Locutiones in Heptateuchum, Paderborn 1916.

un'azione decisamente spregevole; costui, infatti, coltiva consapevolmente l'intenzione di mentire e, parlando, non esprime con la bocca quello che ha dentro di sé. Questo, dice Agostino, è il male proprio, specifico, della menzogna: *quod malum est proprium mentientis* [80]. Nel proseguire, all'interno della complessa indagine sui confini tra l'inganno e il peccato, lo scrittore insiste: qualsiasi menzogna va considerata peccato, in quanto l'uomo deve sempre dire ciò che porta nel cuore; chi mente, infatti, parlando con la volontà di ingannare, contraddice quello che pensa: *Porro autem omne mendacium ideo dicendum est peccatum, quia homo* […] *debet loqui quod animo gerit, sive illud verum sit sive putetur et non sit* [81].

Un'ultima considerazione: il delicato problema del linguaggio. Esso è stato istituito per essere utile agli uomini, per far conoscere agli altri i propri pensieri; in *enchir*. 7, 22 si legge che si va contro il suo fine originario se lo si adopera per mentire:

> *Et utique verba propterea sunt instituta non per quae se homines invicem fallant sed per quae in alterius quisque notitiam cogitationes suas perferat. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod instituta sunt, peccatum est* [82].

Talvolta le parole possono trarre in inganno e, per questo, essere definite menzogne; in *c. mend*. 12, 26, per esempio, lo si sottolinea a proposito delle prefigurazioni simboliche, ritenute bugie dagli eretici ma che, con la menzogna, dice Agostino, possono avere soltanto qualche somiglianza [83]. In particolare, qui si precisa che la menzogna vera e propria si ha quando si falsifica il significato con l'intenzione di ingannare: *mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi*.

In *c. mend*. 13, 28, inoltre, si ricorda che esiste una sorta di 'linguaggio immaginario', una narrazione in sé fittizia, ma reale nell'oggetto significato, capace di insegnare il senso vero delle cose; è il caso dei testi classici, come i racconti di Esopo e di Orazio, ma anche dei testi sacri: nessuno certamente, colto o ignorante, potrebbe ritenere siano menzogne [84]. La vicenda degli alberi che cercano un re e, per questo, rivolgono un discorso all'ulivo, al fico, alla vite e al rovo, è senza dubbio una vicenda fittizia (Jdc 9, 8-15); eppure,

[80] Aug., *enchir*. 6, 18 (NBA 6/2, 494).

[81] Aug., *enchir*. 7, 22 (NBA 6/2, 500).

[82] Ibidem.

[83] Aug., *c. mend*. 12, 26 (NBA 7/2, 458): *De propheticis ergo factis seu dictis ideo sibi videntur habere quod proferant, quia figuras praenuntiativas putant esse mendacia, eo quod mendaciis sint aliquando similia*.

[84] Cfr. M. Marin, *Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle dieci vergini* (*Mt* 25, 1-13) [Quaderni di «Vetera Christianorum» 16], Bari 1981, 58ss.

il significato di questa e altre narrazioni immaginarie, rammenta il vescovo, non è menzogna ma risponde a verità: *quod utique totum fingitur, ut ad rem quae intenditur, ficta quidem narratione, non mendaci tamen, sed veraci significatione veniatur* [85].

La *quaestio* de mendacio, con le sue variegate sfaccettature, in ambito morale e religioso, scritturistico e figurale, è stata un'istanza forte, spiccata, talvolta impellente e sofferta, per Agostino. In linea generale, egli propende sempre e comunque per la verità, incita ad essa e spinge affinché si eviti ogni ricorso alla bugia; ben consapevole del ruolo rilevante esercitato, nell'agire dell'uomo, dalla *voluntas fallendi*, sottolinea a più riprese e in più contesti l'importanza che essa sia dominata e soggiogata, al fine di agevolare il trionfo del vero. I buoni non mentono mai, egli dice spesso; chi mente ha un cuore doppio, perché è duplice il suo pensiero; chi dice il falso con la precisa intenzione di ingannare, mente.

Ogni bugia, in realtà, secondo l'Ipponense, è peccato; anche perché, come egli stesso ammette in *c. mend*. 20, 40, a volte con il nome di menzogna si suole indicare il peccato in genere: *nam et aliquando mendacii nomen pro peccati nomine ponitur*.

In questo caso, il Nostro, fondandosi su Ps 115, 11, teorizza e spiega che ogni uomo, per il suo essere uomo, mente e, di conseguenza, per la sua stessa umanità, pecca: *Unde illud est:* Omnis homo mendax (Ps 115, 11). *Sic enim dictum est, tamquam diceretur*: *Omnis homo peccans* [86].

L'essere mendaci, conclude Agostino, è connaturato all'uomo, implicito nella sua corruttibilità originaria; il peccato, anzi, lo caratterizza in quanto uomo, è il pungiglione che lo condurrà alla fine: *aculeus autem mortis est peccatum* [87].

[85] Aug., *c. mend*. 13, 28 (NBA 7/2, 460).
[86] Aug., *c. mend*. 20, 40 (NBA 7/2, 484).
[87] Ibidem.

Auctores Nostri, 1.2004, 77-101

Renzo Infante

¡Aposunagwgoj genhtai
Cristianesimo giovanneo e comunità giudaiche

1. *Introduzione*

Il vocabolo aposunagwgoj ricorre nel NT solo tre volte in Giovanni (9, 22; 12, 42; 16, 2) e mai nella LXX [1]. Nell'ebraico e nell'aramaico non esistono termini esattamente corrispondenti. Esso sembra indicare, a prima vista, una qualche misura punitiva non temporanea decisa dalle autorità contro coloro che confessano Gesù. In 9, 22 i genitori del cieco nato si astengono dal prendere posizione riguardo alla guarigione del figlio perché «i giudei avevano già stabilito che se uno lo avesse riconosciuto come il Cristo, venisse espulso dalla sinagoga». In 12, 42 si accenna alla paura di molti capi che, pur credendo in Gesù, non lo riconoscono apertamente «per non essere espulsi dalla sinagoga». Infine, quasi a conclusione dei discorsi di addio, Gesù preannuncia ai discepoli che «saranno scacciati dalle sinagoghe» e che verrà l'ora in cui chiunque li ucciderà crederà di rendere culto a Dio (16, 1-2).

Se nell'ultimo testo gli autori di questa misura restrittiva risultano indeterminati, in 9, 22 sono i Giudei, in 12, 42 vengono identificati, ancora più esplicitamente, con i Farisei.

È alquanto evidente che al tempo di Gesù i Farisei, pur godendo di grande prestigio ed autorevolezza morale, non avrebbero, da soli, potuto

[1] Nella letteratura greca l'espressione comincia ad apparire solo in epoca cristiana quasi sempre come citazione diretta o come commento a Giovanni (Atanasio, Gregorio Nisseno, Giovanni Crisostomo…).

comminare pene di tal genere[2]. Per cui è legittimo supporre che questi testi riflettano, almeno in parte, la situazione delle comunità giovannee.

L'essere estromessi dalla sinagoga riguardava non tanto i luoghi quanto le assemblee che vi si tenevano e che manifestavano il raduno della comunità d'Israele[3]. L'espulsione dalla sinagoga costituiva, perciò, non solo una misura di carattere religioso, ma aveva conseguenze sociali ed economiche molto gravi. I primi scritti cristiani, sostiene Brown, permettono di ipotizzare che i giudei perseguitavano i cristiani non in maniera diretta, ma denunciandoli alle autorità romane. Sembra che i romani abbiano iniziato a procedere contro i cristiani solo dopo che questi vennero messi fuori dalle sinagoghe e divenne palese che non potevano più esser considerati giudei[4].

La situazione del conflitto tra giudei e cristiani del II secolo, come ipotizzata da Brown, è stata, però, spesso riferita indebitamente anche all'ultimo quarto del I secolo.

Tra gli studiosi del quarto vangelo si è creato un vasto consenso nell'interpretare il termine aposunagwgoj come una diretta conseguenza dell'inserimento della *Birkat ha-mînîm*, nella preghiera delle Diciotto Benedizioni[5]. Esso rifletterebbe cioè una misura discriminatoria nei confronti dei Nazareni decisa dal sinodo di Yavneh negli anni 85-90. Con tale preghiera non soltanto si sarebbe formulata una visione negativa del cristianesimo, ma di proposito si sarebbe mirato ad escludere i cristiani dal

[2] Cfr. P. Grelot, *Les Juifs dans l'Évangile selon Jean. Enquête historique et réflexion théologique* (Cahiers de la «Revue biblique» 34), Paris 1995, 94.

[3] Ibidem, 93.

[4] Brown fa riferimento in particolare al testo del *Martyrium Polycarpi* (13, 1) in cui si accusano gli ebrei di essere abitualmente ostili nei confronti dei cristiani e solleciti nel raccogliere legna per bruciare i santi: malista ¡Ioudaiwn proqumwj, wj eqoj autoij, eij tauta upourgontwn (ed. F.X. Funk, *Opera Patrum Apostolicorum*, Tübingen 1887², 296). Cfr. R.E. Brown, *La comunità del discepolo prediletto*, Assisi 1982, 46-47; V. Mannucci, *Giovanni il vangelo narrante*, Bologna 1993, 160.

[5] Una delle ultime opinioni in ordine di tempo a tal proposito è quella di J. Gnilka, *I primi cristiani. Origini e inizio della chiesa*, Brescia 2000, 407: «La dolorosa linea di separazione tra chiesa e sinagoga fu tracciata dalla 'maledizione degli eretici' (*birkat hamînîm*), che da rabbi Gamaliele II fu accolta verso il 90 d.C. nella preghiera delle diciotto benedizioni e quindi passò nella liturgia della sinagoga. La questione non è se per eretici s'intendano i cristiani o eretici giudei non cristiani, come osserva W. Schrage. La maledizione è diretta a entrambi. Jo 9, 22; 12, 42; 16, 2 conferma che i giudeocristiani ne vengono colpiti. In questo modo risultava impossibile per giudeo cristiani partecipare al culto sinagogale». Cfr. F. Vouga, *Il cristianesimo delle origini. Scritti – protagonisti – dibattiti*, Torino 2001, 170; Mannucci, *Giovanni* cit., 158; G. Visonà, *Giustino. Dialogo con Trifone*, Milano 1988, 124 nota 4. Decisamente contrario è B. Wander, *Trennungsprozesse zwischen Frühem Christentum und Judentum im 1. Jahrhundert n. Christus*, Tübingen-Basel 1994, 272-275 (275). Forti dubbi vengono espressi anche da C.K. Barrett, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*, Brescia 1980, 78-79.

culto giudaico; un atto di scomunica che sarebbe stato rafforzato dall'attività dei missionari giudei [6].

Il testo talmudico più antico (*b.Ber* 28b-29a) [7] che informa sulle circostanze in cui tale preghiera venne formulata è stato interpretato, infatti, come volontà di introdurre nel culto sinagogale un elemento per discriminare gli eretici, in particolare i giudeo cristiani che in nulla si distinguevano dagli altri ebrei [8]. L'aggiunta della *Birkat ha-mînîm*, nel culto sinagogale, dimostrerebbe che i giudeo cristiani vivevano come parte integrante del giudaismo e frequentavano ancora la Sinagoga, dato che fu necessario introdurre una formula-test per scoprirli [9]. I passi giovannei in cui ricorre apo sunagwgoj sono, in effetti, la prova inoppugnabile che fino alla redazione finale del vangelo i cristiani della comunità giovannea, al pari di quelli di Matteo, si caratterizzavano per una doppia appartenenza: al giudaismo e a Cristo. E solo a malincuore e non senza sofferenze interiori furono costretti ad abbandonare la sinagoga; e questo probabilmente anche relativamente tardi [10]. Gli studiosi, pur con accentuazioni e sfumature differenti, hanno finora attribuito grande peso alla *Birkat ha-mînîm* nel processo di diversificazione e di allontanamento tra giudaismo e cristianesimo [11].

[6] Cfr. Iustin., *Dial.* 17, 1; 108, 2 (ed. M. Marcovich, PTS 47, Berlin-New York 1997, 98. 255). Tale opinione è stata fortemente avversata da Asher Finkel, *Yavneh's liturgy and early Christianity*, «Journal of ecumenical studies» 18/2 (1981), 231-250 (232-233).

[7] «I nostri rabbini hanno insegnato: Shimon, il commerciante di lino, ordinò le diciotto benedizioni davanti a Rabban Gamaliele in Yavneh nella successione da allora in vigore. Allora Rabban Gamaliele disse ai saggi: C'è qualcuno capace di formulare la maledizione degli eretici? Shmuel il piccolo si alzò e la fissò. L'anno successivo egli l'aveva dimenticata e rifletté intensamente per due o tre ore nel tentativo di ricordarla. Ma non lo lasciarono scendere (dal podio della preghiera). Perché non lo lasciarono scendere? Rab Jehuda non disse in nome di Rab: Se uno si è sbagliato in tutte le *b^erakot*, non lasciatelo scendere; ma se si è sbagliato nella benedizione degli eretici, lasciatelo scendere; dobbiamo infatti temere che egli possa essere un eretico (*min*)! Diverso però è il caso di Shmuel il piccolo. Egli aveva infatti fissato la benedizione contro i *mînîm*. Al massimo potremmo temere che egli abbia cambiato opinione…». La traduzione è tratta da C. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo*, Casale Monferrato 1983, 169-170.

[8] Cfr. C. Di Sante, *La preghiera di Israele*, Casale Monferrato 1985, 110; Sh. Ben Chorin, *Le judaisme en prière*, Paris 1984, 74; F. Manns, *Il Giudaismo. Ambiente e memoria del Nuovo Testamento*, Bologna 1994, 45; Vouga, *Il cristianesimo delle origini* cit., 172-173; K.L. Carroll, *The fourth Gospel and the exclusion of christians from the synagogues*, «Bulletin of the John Rylands Library» 40 (1957/'58), 19-32 (22); J.L. Martyn, *History and theology in the fourth Gospel*, Nashville 1979², 50-62; G.A. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Wilmington, Delaware 1989, 24.

[9] Carroll, *The fourth Gospel* cit., 23; J.T. Sanders, *Schismatics, sectarians, dissidents, deviants. The first one hundred years of Jewish – Christian relations*, London 1993, 138-140.

[10] Vouga, *Il cristianesimo delle origini* cit., 172-173.

[11] Cfr. Carroll, *The fourth Gospel* cit., 31s.: «A partire dall'ultimo quarto del I secolo, come abbiamo visto, ci fu questo deciso tentativo da parte dei Giudei di liberare le

A motivo delle nuove acquisizioni delle ricerche in ambito storico, liturgico e linguistico, questa unanimità va, però, sempre più incrinandosi [12]. Le questioni aperte sono più di una e tutte di un certo spessore, perché da esse dipendono molti altri punti nell'intricata vicenda del quarto vangelo, tra i quali l'epoca della redazione e il presunto carattere antigiudaico.

2. *Quadro storico*

Gli storici oggi ritengono che i rapporti tra giudei e cristiani si siano sviluppati in maniera leggermente diversa da come comunemente si crede. Ci si interroga, per esempio, sul preciso significato e sull'effettiva portata che ha potuto avere un sinodo di Yavneh, ammesso che abbia avuto luogo.

Per gran parte del secolo scorso gli studiosi vedevano negli eventi della prima guerra giudaica la data cruciale della divaricazione delle strade tra giudaismo e cristianesimo. La guerra e la conseguente disfatta avrebbero in qualche modo azzerato il mondo giudaico del II Tempio e lasciato due soli protagonisti a contendersi l'eredità d'Israele: la setta dei Farisei e il cristianesimo.

«Questo modo di vedere, però, sa troppo di semplificazione, se non proprio di distorsione dei fatti. È vero che dal disastro del 70 d.C. emersero i due eredi del Giudaismo del secondo Tempio, il giudaismo rabbinico, succeduto ai Farisei, e il cristianesimo di composizione prevalentemente gentile. Ma se l'analisi degli Atti, di Matteo e Giovanni nel cap. 11 è del tutto accurata, non è vero sostenere che la divaricazione delle vie fosse già realizzata nel 70, o che ci fosse qualcosa di simile ad una frattura»[13].

loro sinagoghe dai cristiani. Questa è la politica giudaica nei confronti dei cristiani che l'autore del vangelo di Giovanni conosce – una misura che operò bene sino alla seconda metà del II secolo. Si tratta di questo sviluppo tardivo che Giovanni ha in mente quando egli scrive il suo vangelo». Cfr. R. E. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale* 1, capp. 1-12, Assisi 1979, xcix; Mannucci, *Giovanni* cit., 159; H. Küng, *Ebraismo. Passato presente futuro*, Milano 1995, 402-403; U. Wilckens, *Il vangelo secondo Giovanni*, Brescia 2002, 27; Yee, *Jewish Feasts* cit., 24.

[12] Cfr. R. Kysar, *Giovanni. Il Vangelo indomabile*, Torino 2000, 40. Qualche dubbio circa la data e l'intenzione originaria della *Birkat ha-mînîm* era stato manifestato già da Barrett, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo* cit., 78.

[13] J.D.G. Dunn, *The partings of the ways between Christianity and Judaism and their significance for the character of Christianity*, London-Philadelphia 1991, 230-259. Pur attribuendo notevole importanza al ruolo della *Birkat ha-mînîm* anche R. Penna riconosce

Anche se la disfatta aveva portato con sé conseguenze disastrose è probabilmente falso ritenere che il mondo giudaico del II Tempio fosse scomparso del tutto [14]. Lo stesso Giuseppe Flavio, nella sua *Guerra giudaica* continua a parlare al presente degli altri gruppi giudaici quali Sadducei, Esseni, Sacerdoti, Zeloti, ecc.

I Farisei furono certamente in competizione con altre ortodossie giudaiche. «In ogni caso, non è possibile parlare semplicemente di 'giudaismo rabbinico' come dell'unica forma riconosciuta di Giudaismo durante tutto l'impero romano fino almeno al terzo secolo» [15].

L'epoca che va dalla prima alla seconda rivolta può, inoltre, essere ritenuta uno dei momenti più fecondi dell'apocalittica giudaica (IV Esdra, II Baruch, Apocalisse di Giovanni). Gli pseudonimi adoperati per due di queste opere, Esdra e Baruch, sottintendono l'ipotesi e l'attiva speranza nella ricostruzione del Tempio [16].

Gli stessi rabbini della scuola di Yavneh continuarono a legiferare sul culto, proprio perché non avevano abbandonato del tutto la speranza che il Tempio, come era accaduto dopo la distruzione babilonese, sarebbe stato riedificato [17]. Allo stesso modo non è assolutamente pensabile che le migliaia di Sacerdoti e Leviti sparsi in mezzo al popolo abbiano tutto a un tratto abbandonato l'idea di riprendere il culto in un Tempio riedificato e rinnovato.

Tanto è vero che dopo circa sessanta anni dalla disfatta del 70, e preceduta da rivolte nelle comunità della diaspora al tempo di Traiano (115-117), nel 132 la guerra divampò di nuovo nel mondo giudaico causandone la definitiva distruzione.

Anche allora protagonisti furono gli indomiti Zeloti con la benedizione di saggi rabbini tra i quali Aqiba che aveva designato Simeone, il capo della rivolta, quale 'Figlio della stella', cioè messia (cfr. Nm 24,17; *Targum j.* e *Midrash Hagadol*). Per i giudeo cristiani fu giocoforza scegliere tra il messia Gesù e il 'Figlio della stella'. Una questione politica si andò tragi-

che la vicenda dei rapporti tra giudaismo e primitivo cristianesimo è molto più complessa di quanto si sia finora ritenuto; cfr. R. Penna, *Che cosa significava essere giudeo al tempo e nella terra di Gesù. Problemi e proposte*, in *Mysterium Regni Ministerium Verbi. Scritti in onore di mons. Vittorio Fusco*, a cura di E. Franco, Bologna 2001, 137-156 (155).

[14] Cfr. Barrett, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo* cit., 77, il quale ritiene che gli studiosi abbiano in parte sopravvalutato gli effetti della disfatta militare dell'anno 70.

[15] Dunn, *The partings of the ways* cit., 232.

[16] Cfr. ibidem.

[17] In un interessante studio K. W. Clark, *Worship in the Jerusalem Temple after A.D. 70*, «New Testament studies» 6 (1960), 269-280, ha tentato di provare che la liturgia del Tempio non sarebbe cessata con la sua distruzione; cfr. Barrett, *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo* cit., 77.

camente a saldare con una questione cristologica. Persistere nel credere che il messia fosse Gesù equivaleva, difatti, a sconfessare il leader nazionale e la propria identità giudaica. Proprio a ciò sembra far riferimento Giustino quando afferma che Bar Kokhba, il capo della rivolta giudaica, comandò di condurre ad atroci tormenti solo i cristiani a meno che non avessero rinnegato Cristo e non lo avessero bestemmiato [18].

È impensabile, perciò, che qualche tipo di decisione assunta da un improbabile sinodo di Yavneh abbia potuto avere nell'immediato ripercussioni su tutto il mondo giudaico, compreso quello della diaspora. Fino alla distruzione del Tempio i Romani avevano riconosciuto qualche forma di autonomia al sacerdozio gerosolimitano per le questioni religiose ed etiche. Questo però non deve far concludere che esistesse in Gerusalemme un gran Consiglio o un Sinedrio, con potere legislativo e giudiziario, democraticamente eletto a rappresentare le varie componenti della società ebraica del tempo [19]. Dalle fonti emerge che il Sinedrio veniva convocato per alcuni processi capitali ed in genere decideva secondo il volere di chi lo convocava. Di una sua attività legislativa non esistono tracce [20]. Pur volendo, però, ammettere che un Sinedrio avesse una qualche forma di giurisdizione sulla Giudea e la possibilità di fare applicare le proprie decisioni anche nella diaspora [21], certamente la situazione del giudaismo all'epoca di Yavneh è profondamente mutata. Il ruolo e le funzioni del *Sanhedrin*, quali emergono dalla Mishnah, sembrano frutto di *teorie* idealistiche e irrealistiche [22].

Un'autorità rabbinica con qualche potere sul mondo giudaico esisterà,

[18] Cfr. Iustin., *1 Apol.* 31, 6: Barxwxebaj, o thj ¡Ioudaiwn apostasewj arxhgethj, Xristianouj monouj eij timwriaj deinaj, ei mh arnointo ¡Ihsoun ton Xriston kai blasfhmoien, ekeleuen apagesqai (ed. M. Marcovich, PTS 38, Berlin-New York 1994, 77).

[19] «La teoria della rappresentanza dei partiti, delle votazioni democratiche e dell'approvazione della legislazione per tutto Israele da parte del Sinedrio – un organo permanente di legislatori e giudici, che decideva in tutti i processi capitali e votava sulla corretta osservanza della legge, perfino inviando emissari per il mondo a diffondere decreti (come sostiene J. Jeremias, *Jerusalem in the time of Jesus*, London-Philadelphia 1969, 74) – è completamente priva di fondamento»: E. P. Sanders, *Il Giudaismo. Fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Brescia 1999, 652.

[20] «Le teorie dell'appartenenza (al Sinedrio) a vita, della rappresentanza dei partiti e della legislazione fondata sul voto di maggioranza sono semplicemente sovrapposte alla storia. Vorrei sottolineare che sono invenzioni degli studiosi. Non c'è fonte antica che ne parli in alcun luogo»: Sanders, *Il Giudaismo* cit., 648s.; cfr. 644. 653.

[21] In Act 9, 2; 22,5 si parla della missione di Paolo a Damasco con lettere del Sommo Sacerdote che presiedeva il Sinedrio (cfr. 9, 14; 26, 12). I Giudei di Roma incontrando Paolo sostengono di non aver ricevuto a suo carico alcuna lettera dalla Giudea (Act 28, 21).

[22] Cfr. Sanders, *Il Giudaismo* cit., 653.

sembra, solo a partire dal III-IV secolo d.C. Ragion per cui sembra fuori luogo e fuorviante pensare all'apo sunagwgoj come ad una decisione di un organo ufficiale rappresentante del mondo ebraico, valida per tutti i giudei.

In questa linea si pone J. Maier quando sostiene che, dopo il 70 d.C., non ci fu più in Palestina alcuna istituzione giudaica che potesse intervenire giuridicamente e politicamente contro i cristiani. Il cosiddetto 'sinodo' di Yavneh al quale gli studiosi fanno spesso riferimento non fu, come si è inclini a pensare, una sorta di concilio cristiano. Sarebbe più corretto parlare dell'accademia di Yavneh, che progressivamente raggruppò varie scuole rabbiniche, sotto l'egida dell'insegnamento di Hillel, e che contribuì a gettare le basi di quello che verrà definito giudaismo rabbinico. È del tutto improponibile far risalire ad una decisione di tale 'fantomatico' sinodo ed alla dodicesima richiesta delle *Diciotto benedizioni* l'esclusione dei cristiani dalla sinagoga [23].

Nell'introduzione ad un recentissimo volume dal titolo provocatorio, *The ways that never parted*, gli editori sostengono che la stessa idea di 'reciproca separazione' sia da attribuire alla pretesa corrispondenza tra le tradizioni rabbiniche circa l'istituzione della *Birkat ha-mînîm* a Yavneh (*b.Berakot* 28b-29a) e le tradizioni cristiane a proposito dell'espulsione dalle sinagoghe dei credenti in Cristo (Jo 9, 22; 12, 42; 16, 2). Facendo riferimento alle conclusioni di vari studiosi, gli stessi ritengono che il 'Concilio di Yavneh' sia stato più una elaborazione concettuale posteriore che un reale evento storico. Se le cose stanno così non è più possibile reputare il 90 d.C. come la data che ha segnato la fine di tutte le diversità all'interno del giudaismo e nemmeno ritenere la *Birkat ha-mînîm* l'equivalente giudaico e la causa dell'antigiudaismo cristiano [24].

Fu probabilmente solo all'epoca della seconda guerra giudaica (132-135 d.C.) che la linea che ancora univa i due più importanti segmenti dell'eredità del giudaismo del II Tempio si trasformò in demarcazione e frattura. È a partire dalla fine degli anni trenta del II secolo d.C. che cristiani e giudei possono considerarsi chiaramente distinti, anche se molti fili continueranno ad unire le parti separate, a riscontro di quanto

[23] J. Maier, *Il Giudaismo del Secondo Tempio. Storia e religione* (Biblioteca di cultura religiosa 59), Brescia 1991, 353.

[24] A. H. Becker-A. Y. Reed (edd.), *The ways that never parted* (Texts and studies. American academy for Jewish research 95), Tübingen 2003, 5. Cfr. P. Schäfer, *Die sogenannte Synode von Jabne*, «Judaica» 31 (1975), 54-64; G. Stemberger, *Die sogenannte "Synode von Jabne" und das frühe Christentum*, «Kairos» 19 (1977), 14-21.

stretti e profondi fossero i precedenti legami e di quanto simili esse fossero [25].

3. *¡Aposunagwgoj e la birkat ha-mînîm*

Ad analoghe conclusioni conduce l'indagine sulla *Birkat ha-mînîm* che secondo il parere di molti studiosi sarebbe all'origine dell'espulsione dalla sinagoga di cui parla Giovanni.

Sulla base dei testi di Giustino e del *Martirio di Policarpo* aposunagwgoj è stato interpretato come 'maledizione', 'scomunica' e anche 'condanna a morte' o 'denuncia all'autorità romana'. In Giustino manca, però, il termine aposunagwgoj. L'ostilità dei Giudei nei confronti dei cristiani viene espressa due volte con il verbo kataraomai e una volta con atimazw [26]; in un altro passo del *Dialogo con Trifone* ricorre due volte il verbo kataqematizw [27].

La *Birkat ha-mînîm* è stata sottoposta negli ultimi decenni a indagini molto accurate [28] sulla base delle quali si possono dedurre delle conclusioni alquanto condivisibili.

Benché sia difficile negare il ruolo che essa ha successivamente svolto nella separazione tra il giudaismo rabbinico e il giudeo cristianesimo, appare certo che tale preghiera «non è nata a Yavneh né ha avuto solo uno scopo anticristiano» [29].

A ben vedere si tratta di una preghiera imprecatoria in cui riecheggiano temi e richieste di Sir 36, 1-17 e del ringraziamento di Sir 51, 5-8. Analoghe petizioni si trovano anche nei Salmi di Salomone (2, 25-26; 4,

[25] Dunn, *The partings of the ways* cit., 257.

[26] Cfr. Iustin., *Dial.* 16, 4: atimazete, katarwmenoi en taij sunagwgaij umwn touj pisteuontaj epi ton Xriston; 108, 3: alla kai katarasqai autou kai twn pisteuontwn eij auton pantwn tolmate (PTS 47, 97. 255).

[27] Cfr. Iustin., *Dial.* 47, 4: kai malista touj en taij sunagwgaij kataqematisantaj kai kataqematizontaj touj ep' auton ton Xriston pisteuontaj (PTS 47, 147-148).

[28] Per un dettagliato esame della preghiera cfr. W. Horbury, *The benediction of the Mînîm and early Jewish-Christian controversy*, «Journal of theological studies» 33 (1982), 19-61; J. Heinemann, *La preghiera ebraica*, Bose 1986, 166-167; Id., *Structure et contenu de la liturgie juive*, «Concilium» 98 (1974), 45-46; Di Sante, *La preghiera* cit., 109; E. Zolli in *Il Trattato delle Benedizioni (Berakhot) del Talmud babilonese*, a cura di S. Cavalletti, Milano 1996[9], 237-238.

[29] Heinemann, *La preghiera* cit., 180 nota 42. Il difficile testo di *b.Ber* 28b-29a, infatti, non dice che la benedizione/maledizione degli eretici sia stata composta *ex novo* a Yavneh, ma solo che fu fissata e ordinata in seno alle altre, cioè che ricevette una forma ben precisa e una collocazione fissa; cfr. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo* cit., 170. Cfr. Di Sante, *La preghiera* cit., 111.

24-25; 8, 28). Shmuel il piccolo si limitò a adattarla alle circostanze del tempo, integrando la richiesta dell'eliminazione dei malfattori e del 'regno dell'empietà' con l'inclusione dei *mînîm*: «Si includono i '*mînîm*' con i 'malfattori' nella [preghiera di] colui che sconfigge gli insolenti» (*t.Ber*. 3,25 e *j.Ber*. 5a, 9c)[30].

Della *Birkat ha-mînîm* sono pervenute due versioni. Quella ritenuta più antica e degna di attenzione è la *palestinese*, ritrovata da S. Schechter alla fine del 1800 nella *Genizah* del Cairo[31]. Essa recita:

> «Per i *mešummadim* (infedeli, traditori o addirittura battezzandi?) non vi sia speranza. Estirpa presto il regno della superbia (*malkhût zadôn*) nei nostri giorni.
> Possano i *nosrîm* (nazareni) e i *mînîm* (eretici) perire in un istante.
> Siano cancellati dal libro della vita. Non siano registrati assieme ai giusti.
> Benedetto sii tu, Signore, che umili gli insolenti»[32].

L'altra versione nota è quella cosiddetta *babilonese* che dovrebbe risalire al III secolo d.C. Essa è quasi identica alla prima, ma ha delle varianti di una certa importanza:

> «Per i *mešummadim* non vi sia speranza.
> Possano tutti gli eretici (*mînîm*) e traditori (*môsrîm*) perire in un istante.
> Estirpa e infrangi presto il regno della superbia nei nostri giorni.
> Benedetto sii tu, Signore, che schiacci i nemici e umili gli insolenti»[33].

Tra le due formulazioni la variante in assoluto più interessante è quella dei *nosrim* accanto ai *mînîm*, contenuta nel frammento palestinese della *Genizah* del Cairo che risale al IX/X secolo. Appare, però, sconcertante come, sebbene della dodicesima benedizione esistano e siano note altre formulazioni, si sia voluto ravvisare in quella della *Genizah* «una redazione originaria, nonostante lo spregiudicato passare di circa 900 anni»[34]. È evidente che questo frammento ha assunto grandissima impor-

[30] «Storicamente, il 'regno insolente' era associato nei tempi antichi con i Greci e successivamente con i Romani. I 'malfattori' (o calunniatori) erano gli Ellenizzanti del passato, successivamente i Sadducei (per Qumran anche i Farisei), e finalmente, a Yavneh, essi vennero connessi con i '*mînîm*'. Perciò, due distinte categorie di nemici, i dominatori stranieri e gli eretici giudei, appaiono nella preghiera dal tempo dei Maccabei sino al periodo successivo alla distruzione»: Finkel, *Yavneh's liturgy* cit., 237.

[31] Cfr. K.G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950, 18-21.

[32] Citato da Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo* cit., 171.

[33] Ibidem.

[34] Wander, *Trennungsprozesse* cit., 273. Horbury, *The benediction of the Mînîm* cit., 35. 59, sostiene che nessuna delle due formulazioni della benedizione può essere ritenuta l'esatto corrispondente del testo di Yavneh.

tanza per il fatto di trovare una diretta conferma nelle notizie della chiesa antica a proposito delle maledizioni dei cristiani da parte dei giudei.

Se questo fosse stato il tenore originario della dodicesima benedizione essa avrebbe avuto l'effetto immediato di rendere impossibile ai cristiani giudei il prender parte al culto della sinagoga. I tre passi del quarto vangelo così lascerebbero intendere o, almeno, così sono stati interpretati.

Da queste misure deriverebbe la 'presunta' caratterizzazione fortemente antigiudaica della redazione finale del quarto vangelo [35].

È oggi però oggetto di accesa discussione se nella sua forma più antica tale benedizione contemplasse la scomunica anche dei Nazareni [36]. Sembra che solo al tempo di Girolamo la maledizione contenesse di certo l'espressa condanna dei 'Nazareni' [37].

Anche se non è possibile ricostruire con sicurezza la redazione originaria della dodicesima benedizione, è per lo meno lecito dubitare che essa contemplasse la presenza dei Nazareni. In ogni caso il termine *mînîm* non è sinonimo di giudeo cristiano; altrimenti non ci sarebbe stata la ripetizione di Nazareni e *mînîm* nell'edizione successiva. «*Mînîm* significa eretici, che erano associati in primo luogo con gli scismatici, i separatisti, coloro che rifiutavano la Torah, e gli gnostici dualisti ma non i giudeo cristiani» [38]. Col termine *mînîm* le fonti rabbiniche successive indicano vari tipi di deviazioni dall'ortodossia: zeloti, sadducei, samaritani ed anche gli esseni [39].

[35] Cfr. Yee, *Jewish Feasts* cit., 13, che parla di «vitriolic anti-Jewish polemic».

[36] Cfr. Schäfer, *Die sogennante Synode von Jabne* cit., 54-64. Anche R. Penna, *L'ambiente storico culturale delle origini cristiane*, Bologna 1986, 266, ammette la possibilità che il testo originario della Dodicesima benedizione non facesse menzione dei *nosrîm* ed in nota riporta il testo di J.D. Einsenstein, *A Digest of Jewish laws and customs*, London 1917, che definiva tale preghiera come «benedizione dei Sadducei». Cfr. S.T. Katz, *Issues in the separation of Judaism and Christianity after 70 C.E.: a reconsideration*, «Journal of biblical literature» 103 (1984), 63-76; R. Kimelman, *Birkat Ha Mînîm and the lack of evidence for an anti-Christian Jewish prayer in Late Antiquity*, in E.P. Sanders (ed.), *Jewish and christian self-definition: Vol. 2 Aspects of Judaism in the Greco-Roman period*, Philadelphia 1981, 226-244; Yee, *Jewish Feasts* cit., 23.

[37] Cfr. Hier., *in Is.* 2, 5, 22 (PL 24, 87); Carroll, *The fourth Gospel* cit., 22.

[38] Finkel, *Yavneh's liturgy* cit., 238; cfr. Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo* cit., 172; M. Hengel, *La questione giovannea* (Studi biblici 120), Brescia 1998, 280.

[39] «La Halakhah palestinese impone (*j.Ber.* 9c) che soltanto colui che non recita la benedizione della 'resurrezione', la benedizione di 'colui che umilia i superbi' e la benedizione di 'colui che riedifica Gerusalemme' [durante il culto pubblico] rivela di essere un *min*»: Finkel, *Yavneh's liturgy* cit., 239. Lo stesso autore ritiene che la formulazione originaria della benedizione costituiva una misura difensiva contro queste dottrine ritenute eretiche. Questa interpretazione sarebbe confermata da *m.Sanh.* 10,1 circa coloro che non avranno parte al mondo futuro. A queste tre categorie di dottrine R. Aqiba aggiunse «coloro che leggono le opere apocrife», come l'Ecclesiastico (*j.Sanh.*

Nella più antica formulazione rabbinica circa coloro che riceveranno eterna condanna i *mînîm* ricorrono insieme con i traditori, gli epicurei, coloro che hanno rigettato la Torah, che hanno negato la resurrezione, coloro che hanno peccato ed hanno indotto molti altri a peccare, coloro che hanno teso la loro mano contro il Tempio (*t.Sanh.* 13, 5; *b.Rosh Hash.* 16a) [40].

Solo dopo la rivolta di Bar Kochba si verificò un cambiamento nella formulazione delle categorie di peccatori; a quelle precedenti vennero aggiunti: «Coloro che rimuovevano i comandamenti, che abrogavano la circoncisione e coloro che distorcevano l'interpretazione della Torah» (*m.Aboth* 3,11; *t.Sanh.* 12,9). Tali categorie sembrano essere una specificazione contro quei cristiani che rigettavano i comandamenti e la circoncisione e interpretavano l'AT in riferimento a Gesù.

In considerazione del fatto che, a quanto pare, soltanto al tempo di Bar Kochba i cristiani vennero perseguitati per non essersi uniti alle forze giudaiche e non prima, l'aggiunta dei Nazareni (הנשדים) potrebbe risalire ad un periodo non anteriore al 135 [41].

Se si vuole continuare ad adoperare il costrutto teologico di 'separazione delle strade' [42] non è del tutto fuori luogo individuare una svolta decisiva nella succitata catastrofe e nelle polemiche che le fecero seguito, come si può arguire da Giustino e dall'*Epistola di Barnaba* [43]. Da questo momento i giudei considerarono come nemici e traditori i Nazareni che si ostinavano a professare la loro fede nel messia crocifisso e vedevano nella distruzione di Gerusalemme e nella comparsa del falso messia (Bar

28a) o i libri dei *mînîm* (*b.Sanh.*100b), ma non i vangeli. I libri dei *mînîm* sono descritti altrove come libri di magia (*t.Hull.* 2,20) o libri di gnosi dualistica (*b.Hagig.* 15b). Cfr. F. Manns, *La prière d'Israël à l'heure de Jésus,* Jerusalem 1986, 149 nota 9; Yee, *Jewish Feasts* cit., 23-24.

[40] Queste categorie di peccatori sembrano riflettere una posizione più antica rispetto alla definizione successiva (cfr. *b.Sanh.* 99b), ma «ancora una volta non vengono menzionati i giudeocristiani, anche se il testo proviene sicuramente dall'ambiente palestinese»: Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo* cit., 172. Per Horbury, *The benediction of the Mînîm* cit., 47, la dodicesima benedizione era certamente rivolta contro gli eretici: «the question remains whether…it was in the second century also anti-Christian».

[41] Finkel, *Yavneh's liturgy* cit., 242. I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels* 2, New York 1967, 59. Cfr L. Frizzel, *"The Jews" in the fourth Gospel*, in *Radici dell'antigiudaismo in ambiente cristiano,* Atti del Simposio Teologico-storico, Città del Vaticano 30 ottobre-1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000, 127-146 (132). Cfr. Penna, *L'ambiente storico culturale* cit., 266; Y. Simoens, *Secondo Giovanni. Una traduzione e un'interpretazione*, Bologna 2000, 417.

[42] Cfr. J. Lieu, *"The parting of the ways": theological construct or historical reality?*, «Journal studies on New Testament» 56 (1994), 101-119.

[43] Cfr. Iustin., *Dial.* 16 (PTS 47, 96-97); *1 Apol.* 31 (PTS 38, 76-77); *epist. Barn.* 16, 4 (ed. F. Scorza Barcellona, Corona Patrum 1, Torino 1975, 116).

Kochba) il compimento della profezia di Gesù. È probabile che prima di questa epoca i giudeo cristiani osservanti non venissero considerati come *mînîm*, come apostati particolarmente pericolosi, in accordo con l'antica definizione halakhica [44].

Ciò sottintende che gli innegabili episodi di avversione, di intolleranza e di reale persecuzione (cfr. Act 24, 5; 28, 22 e 1 Th 2, 14), non sono espressione di tutto il giudaismo, ma vanno considerati all'interno di una vicenda conflittuale che ben presto vedrà passare nella posizione di perseguitati i giudei del I-II secolo che i primi scritti cristiani presentano come persecutori.

Si potrebbe allora ipotizzare che l'espulsione dalle sinagoghe non sia stata una misura decisa da qualche sinodo, ma una prassi che si è andata evolvendo lentamente a partire dai primi tempi apostolici [45]. Quasi certamente nel periodo successivo alla distruzione del Tempio si verificò un'accelerazione in questo processo, ma non sembra che questa debba attribuirsi alla decisione presa dal 'fantomatico' sinodo di Yavneh. D'altro canto, però, la controversia tra Gesù e i capi del giudaismo presente nei vangeli non è solo il riflesso dell'ostilità tra gli oppositori giudei della comunità giovannea: egli venne consegnato a Pilato per essere ucciso da quelle autorità con le quali era entrato in conflitto [46].

L'impressione che si ricava è che gli studiosi, a motivo della mancanza di fonti giudaiche al di fuori del NT e di Giuseppe Flavio e sulla scorta delle informazioni di Giustino e del *Martirio di Policarpo*, abbiano proiettato la situazione giudaica successiva alla II rivolta sulla realtà dell'Israele uscito dalla disfatta della prima guerra contro Roma.

Se, però, come sembra, la *Birkat ha-mînîm* ha incluso i Nazareni solo dopo il 132-135, che senso potrebbe avere avuto il termine giovanneo aposunagwgoj prima della seconda rivolta e cioè al tempo della composizione del quarto vangelo? Escludendo, infatti, la dipendenza diretta dell'aposunagwgoj dalla *Birkat ha-mînîm* si ripropone l'interrogativo sulla

[44] Essi, infatti, osservavano la Torah e la circoncisione, credevano nella resurrezione, nella provvidenza di Dio e si volgevano in preghiera verso Gerusalemme e verso il Tempio. È impensabile che a Yavneh sia stato emanato qualche tipo di scomunica contro i giudeo cristiani. Cfr. Finkel, *Yavneh's liturgy* cit., 243; Thoma, *Teologia cristiana dell'ebraismo* cit., 173. Contro Horbury, *The benediction of the Mînîm* cit., 60, il quale, sulla base di Act 24,5; 28,22 e 1 Th 2,14, ritiene che tra gli eretici presi di mira a Yavneh ci fossero anche i cristiani.

[45] «L''espulsione' dei cristiani dalla sinagoga ebbe luogo, piuttosto, attraverso un lungo e doloroso processo, che ebbe inizio ancor prima di Paolo con il martirio di Stefano»: Hengel, *La questione giovannea* cit., 278.

[46] Hengel, *La questione giovannea* cit., 283.

data di composizione-redazione del quarto vangelo e sul suo rapporto con le comunità giudaiche coeve.

Per una migliore comprensione di aposunagwgoj potrebbe risultare utile conoscere la prassi della scomunica a partire dagli scritti rabbinici più antichi e la prassi di Qumran, ma appare anche indispensabile individuare negli altri scritti neotestamentari espressioni analoghe indicanti persecuzione, esclusione e condanna dei seguaci del Nazareno.

4. *Prassi della scomunica*

4.1. Prassi rabbinica

La carenza di fonti giudaiche coeve del NT fa sì che manchino certezze a proposito della legislazione riguardante la scomunica per il I e II secolo dell'era cristiana. La prassi posteriore, come si evince dai testi rabbinici, contempla vari gradi: il *nezîfāh*, il *niddûy* o *ŝammatā* e lo *hèrèm*. I primi due indicherebbero delle esclusioni temporanee dalla comunità: di una settimana il primo e di un mese il secondo (anche replicabili). Lo *hèrèm*, l'anatema, il grado più grave di scomunica, comporterebbe un'esclusione senza limiti di tempo, con l'interruzione di ogni rapporto anche commerciale (*b.Mo`ed Q.*16a). Era inflitto non da un singolo, ma da una corte di giustizia, e veniva adottato come *ultima ratio* soltanto quando il *niddûy* inflitto per la seconda volta era rimasto infruttuoso [47]. Sembra però che anche quest'ultimo grado di scomunica non fosse irrevocabile. Nelle comunità giudaiche la scomunica costituiva un mezzo di correzione, finalizzato alla conversione ed al recupero dello scomunicato, e non alla sua definitiva esclusione dalla sinagoga [48]. L'aposunagwgoj giovanneo potrebbe essere solo approssimativamente assimilato al terzo grado di scomunica, perché con esso s'intenderebbe, a parere di molti, l'espulsione definitiva dalla sinagoga.

4.2. Prassi Qumranica

Alcune analogie si possono riscontrare tra l'aposunagwgoj giovanneo e la *Regola della Comunità* di Qumran (1QS) [49].

[47] W. Schrage, s. v. sunagwgh, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento* 13, trad. it., Brescia 1981, 5-148 (137); Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 1, 487.

[48] Cfr. Schrage, s. v. sunagwgh cit., 139.

[49] Vouga, *Il cristianesimo delle origini* cit., 170.

In Qumran è attestata una prassi analoga a quella rabbinica: vengono contemplate esclusioni temporanee, di sei mesi (1QS VII,3-4), di un anno (1QS VI,25; VII,2-3), di tre anni (1QS VII, 18-19), o anche definitive (1QS VII,1-2; VII, 17. 24-25). In genere per le scomuniche di tipo temporaneo viene adoperato il verbo *bādal.* Il verbo *nikrat* viene adoperato invece per l'esclusione definitiva che contempla anche la pena di morte (1QS II,15-16; 4QpPs 35,A I,4)[50].

4.3. Riferimenti sinottici

Negli scritti neotestamentari si preannunciano future persecuzioni dei seguaci di Gesù ad opera dei giudei; vengono inoltre narrati episodi di intolleranza, di percosse ed anche di omicidi.

I brani in cui si fa riferimento ad una misura analoga all'aposunagwgoj giovanneo sono l'ultima delle Beatitudini, nella versione di Matteo (5, 11) e di Luca (6, 22), e il discorso escatologico di Marco 13.

4.3.1 Lc 6, 22 (Mt 5, 11)

L'ultima delle Beatitudini si spiega pienamente solo a partire dalle esperienze della chiesa primitiva, il che non significa che sia sua creazione. È altamente verosimile, infatti, che Gesù abbia pronunciato dei *logia* sulla futura persecuzione dei suoi seguaci a partire dalla propria esperienza di rifiuto da parte dei compatrioti, ma anche sulla falsariga delle persecuzioni subite dai profeti (Lc 6, 23)[51]. Una conferma deriverebbe sia dal fatto che questo *logion* appartiene alla fonte *Q*, sia dalla presenza nel *Vangelo di Tommaso* di un detto analogo: «Gesù disse: Beati allorché vi odieranno e vi perseguiteranno. Non vi sarà luogo nel quale non sarete perseguitati» (*VdT* 68).

È verosimile che la versione lucana dell'ultima beatitudine sia più vicina al tenore della fonte che parlava di quattro forme di maltrattamenti subiti dai discepoli. Delle quattro forme di persecuzione elencate da Luca: mishswsin, aforiswsin, oneidiswsin, e ekbalwsin to onoma umwn wj ponhron, quelle che potrebbero richiamare l'aposunagwgoj giovanneo sono aforiswsin e ekbalwsin to onoma.

[50] Grelot, *Les Juifs* cit., 93.
[51] J. Dupont, *Le Beatitudini* 1, Roma 1976³, 954.

La prima indicherebbe una 'separazione', un 'mettere a parte' sia nel senso di 'eleggere', 'consacrare', sia nel senso di 'scartare', 'escludere' (cfr. Mt 13, 49-50 in cui si dice che gli angeli separeranno i malvagi dai giusti per precipitarli nella fornace ardente). In Is 66, 5 il verbo adoperato è *ndh* che nel vocabolario rabbinico indicherà, come si è visto, una sorta di scomunica temporanea (il *niddûy*).

Se così fosse anche aforizw e aposunagwgon poiw potrebbero indicare non la forma definitiva di scomunica, lo *herem* o 'anatema', ma una scomunica minore (il *niddûy*), oppure un'esclusione di fatto senza procedura propriamente giuridica. Verosimilmente la beatitudine si riferisce proprio a questo tipo di esclusione che colpisce i discepoli che vengono isolati all'interno delle comunità giudaiche e segregati come se fossero persone 'impure' [52].

Gli studiosi di Luca sono, in genere, concordi nell'interpretare l'esclusione e il ripudio del nome come misure giuridiche da mettere in relazione con la prassi dell'espulsione dalla sinagoga di cui si farebbe cenno in Jo 16, 2; 9, 22; 12, 42 [53].

I discepoli di Gesù, ancora parte integrante del mondo giudaico, proprio per il loro voler restare fedeli alla predicazione di Gesù provocano nei loro correligionari giudei delle reazioni ostili che comprendono, tra l'altro, l'allontanamento, l'esclusione, l'essere separati come cose o persone impure, immonde, alla stregua di lebbrosi o appestati.

L'ultimo dei maltrattamenti viene espresso da Luca con una formula strana: «Respingeranno il vostro nome come scellerato» [54]. Matteo, probabilmente nel tentativo di semplificare, ha reso con «Diranno ogni sorta di male contro di voi». L'espressione lucana ha richiamato, nella storia dell'interpretazione, un'analoga formula greca con la quale si indicava il provvedimento con cui si proscrivevano e si bandivano dalla comunità coloro che venivano condannati [55].

La formula lucana potrebbe, però, non aver nulla in comune con l'uso greco, perché si può spiegare, seguendo le opinioni di P. Joüon [56] e di M.

[52] Ibidem, 961s.

[53] H. Schürmann, *Il vangelo di Luca* 1 (Commentario teologico del Nuovo Testamento 3/1), Brescia 1983, 549; J. Ernst, *Il vangelo secondo Luca* 1, Brescia 1985, 299; cfr. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 1, 487.

[54] La versione dai testi originali delle Edizioni Paoline traduce: «Il vostro nome sarà proscritto come infame…».

[55] Così W. Grundmann, *Das Evangelium nach Lukas* (Theologische Handkommentar zum Neuen Testament 3), Berlino 1961², 143s; A. Stöger, *Vangelo secondo Luca* 1 (Commenti spirituali del Nuovo Testamento), Roma 1982⁴, 170.

[56] «¡Ekbalwsin to onoma umwn wj ponhron est-il bien grec? C'est douteux. En hébreu

Black [57], sulla scorta di analoghe formulazioni semitiche. Eliminando dall'espressione la preposizione wj, di fattura lucana, la frase potrebbe essere la trasposizione in greco della formula ebraica *hôsî ŝm rā*: 'far uscire un nome malvagio' contro qualcuno, 'diffamare'. In Dt 22, 14. 19 è il marito che avendo preso in odio la moglie le attribuisce azioni scandalose, proferisce un nome malvagio contro di lei, cioè l'accusa screditandola per disonorarla e poterla così ripudiare [58].

Non si tratterebbe, quindi, di una sentenza emessa da un tribunale per allontanare e ostracizzare qualcuno dalla comunità, ma semplicemente, come si desume dal 'guai' corrispondente (Lc 6, 26), di gettare discredito, diffamare e coprire di scherno i seguaci di Gesù [59]. Essi hanno in serbo per il futuro sofferenze, percosse, derisioni, esclusioni non in quanto poveri o derelitti, ma unicamente perché fedeli discepoli di Gesù.

4.3.2 Mc 13, 9b-13

In Mc 13, 9b-13 vi è tutta una serie di *logia* accorpati dal verbo chiave paradidwmi (vv. 9b. 11a. 12a) e dalle espressioni eneken emou (v. 9b) e dia to onoma mou (v. 13a).

A differenza del contesto escatologico apocalittico si è qui in presenza di *logia* tratti dalla «parenesi della persecuzione e del martirio (9b. 11), che rielaborano in stile profetico le esperienze del primitivo cristianesimo» [60].

Questi *logia* preannunciano l'essere consegnati ai sinedri e alle sinagoghe e le conseguenze di tale consegna, in particolare, la pena delle verghe (cfr. 2 Cor 11, 24s).

Marco si riferisce probabilmente non soltanto alle morti di Stefano (Act 6-8), dei figli di Zebedeo (Act 12, 2) e di Giacomo fratello del Signore (Eusebio, *hist. eccl*. 2, 23, 21-24; Giuseppe Fl., *ant*. 20, 197. 199-203), ma anche a concrete difficoltà che afflissero la primitiva comunità di Gerusalemme nei primi tempi della guerra civile, quando fu costretta a fuggire a Pella [61].

il y a plusieurs verbes signifiant 'rejeter quelque chose avec mépris ou dégoût'…Il y a donc probablement ici un sémitisme arrangé»: P. Joüon, *L'Évangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ* (Vie spirituelle), Paris 1930, 333.

[57] M. Black, *An Aramaic approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954², 97-98.

[58] Dupont, *Le Beatitudini* 1 cit., 969.

[59] Dupont, *Le Beatitudini* 1 cit., 969; Schürmann, *Luca* 1 cit., 548.

[60] R. Pesch, *Il Vangelo di Marco* 2 (Commentario teologico del Nuovo Testamento 2/2), Brescia 1982, 425.

[61] Ibidem, 430.

I vv. 9b. 11 hanno notevoli riscontri anche nei brani dei discorsi escatologici di Mt 24, 9s. e Lc 21, 12-15, e di altri brani risalenti probabilmente alla fonte *Q*: Mt 10, 17-20 e Lc 10, 11s. Dato che i detti sulla persecuzione e il martirio presuppongono un contesto evidentemente giudaico non è inverosimile che risalgano a Gesù stesso, anche se gli evangelisti li avrebbero contestualizzati e meglio precisati alla luce delle esperienze di persecuzione subite dalle comunità cristiane primitive [62].

5. *Rileggere i testi di Jo 9, 22; 12, 42; 16, 2*

Eliminato il riferimento, ritenuto da molti esegeti imprescindibile, al sinodo di Yavneh e alla preghiera delle *Diciotto benedizioni*, è necessario riesaminare più accuratamente i tre testi giovannei alla luce sia della prassi della scomunica coeva, sia della possibilità che per il quarto vangelo, come per i Sinottici, si debba parlare di parenesi della persecuzione e del martirio e che anche i detti sull'aposunagwgoj, in particolare Jo 16,2, debbano essere letti in questa prospettiva.

5.1. Jo 9,22

Tauta eipon oi goneij autou oti efobounto touj ¡Ioudaiouj: hdh gar suneteqeinto oi ¡Ioudaioi ina ean tij auton omologhs$ xriston, aposunagwgoj genhtai.

La versione CEI traduce: «Questo dissero i suoi genitori perché avevano paura dei Giudei; infatti i Giudei avevano già stabilito che se uno riconoscesse Gesù come Cristo, fosse espulso dalla sinagoga». Già la Vulgata, però, traduceva in maniera alquanto diversa due delle espressioni chiave di questo versetto: suneteqeinto e aposunagwgoj genhtai. Al posto di «avevano stabilito» essa ha *conspiraverant* e invece di «fosse espulso dalla sinagoga» traduce *extra synagogam fieret* [63].

[62] «Sostanzialmente le predizioni della persecuzione sono storiche. Le sofferenze personali previste da Gesù stesso, la sua conoscenza della sorte di Giovanni e di molti profeti antichi, e la sua previsione della fine di Gerusalemme, per non parlare dell'opposizione della gerarchia giudaica, costituivano motivi di certezza che i suoi seguaci sarebbero stati esposti a una persecuzione feroce»: V. Taylor, *Marco*, Assisi 1977, 593. Cfr. Pesch, *Il Vangelo di Marco* 2 cit., 430.

[63] Vulgata: *haec dixerunt parentes eius, quia timebant Iudaeos; iam enim conspiraverant Iudaei, ut, si quis eum confiteretur Christum, extra synagogam fieret*. Nel suo commento a

Suneteqeinto: a livello grammaticale si tratta del piuccheperfetto medio di sun-tiqhmi: 'com-pono', 'conspiro', 'convenit inter me et aliquem' [64]; 'cum aliquo rem compono, paciscor, spondeo, conspiro' [65].

Nel testo evangelico il verbo suneteqeinto non fa riferimento ad una decisione giuridica ufficiale assunta da un organo legislativo riconosciuto, quanto piuttosto a una sorta di accordo tra le autorità giudaiche, senza specificare quali. Di un certo interesse sarebbe appurare di quale autorità e misura esattamente si tratti. Se si trattasse di una decisione ufficiale, l'unico organo competente ad emetterla sarebbe stato, prima della distruzione di Gerusalemme, probabilmente il sinedrio. Di questo però non si ha notizia, anzi a parte i noti episodi di intolleranza che portarono alla morte di Stefano, e dei due Giacomo, l'atteggiamento prevalente sembra essere stato di prudente tolleranza, come suggerito da Gamaliele I in Act 5, 34-40.

Non sembra che una simile decisione ufficiale possa essere stata presa dal sinodo di Yavneh, ammesso che abbia avuto luogo, perché in ogni caso i rabbini non avevano, negli anni 80-90, potere su tutto Israele.

Probabilmente il verbo fa riferimento non ad una decisione giuridica ufficiale, ma ad un accordo tacito tra rappresentanti delle autorità giudaiche di comunità giudaiche locali.

La comprensione di questi brani risulterebbe probabilmente agevolata se si riuscisse a prescindere dallo schema mentale che induce a pensare ai rapporti tra chiesa e sinagoga in termini istituzionalizzati, quasi in termini di edifici che si fronteggiano e dai quali si può essere espulsi. Sarebbe bene rammentare come per il I-II secolo non esiste ancora né *la* sinagoga, né *la* chiesa, ma gruppi e comunità, non ancora separati da muri o steccati, che al di là di quanto i maestri del tempo potessero dire continuavano a vivere a stretto contatto e ad avere rapporti di ogni tipo [66].

¡Aposunagwgoj genhtai: aposunagwgoj costituisce, come si è detto, un *hapax* giovanneo; sono assenti testimonianze pre cristiane ed estranee al cristianesimo [67]. A livello grammaticale si tratta di un aggettivo composto dalla preposizione apo e dal sostantivo sunagwgh. La preposizione apo

Giovanni, Agostino (*in evang. Ioh.* 44,10 [CCL 36, 386]) riporta un testo giovanneo identico a quello della Vulgata. Da una veloce indagine riferita ad alcune versioni moderne in altre lingue si vede come quasi tutte abbiano compreso il verbo greco nel senso di «raggiungere un accordo»: «Ceux-ci étaient déjà convenus» (TOB), «had agreed already» (NKJ).

[64] M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, Roma 1966, 230.

[65] F. Zorell, *Lexicon graecum Novi Testamenti*, Parigi 1961³, *ad loc.*

[66] Lieu, *"The parting of the ways"* cit., 114-116.

[67] Schrage, s. v. sunagwgh cit., 136.

contiene in sé l'idea di 'separazione', di 'allontanamento', mentre il sostantivo sunagwgh indica l''assemblea', la 'riunione'. Il significato di tale composto sarebbe analogo a quello di ap-oikoj, e apodhmoj, e quindi 'lontano, separato o escluso dall'assemblea' [68].

Le traduzioni moderne lo rendono con «fosse espulso (o scacciato) dalla sinagoga». La Vulgata traduce più alla lettera con *extra synagogam fieret.* Chiunque, cioè, si ostinava a confessare Gesù come Cristo veniva di per sé a trovarsi fuori dalla comunità sinagogale. A livello linguistico sembra non esservi traccia di una espressa decisione di espellere o di scomunicare. È la confessione di fede in Gesù che di fatto mette fuori dalla sinagoga. Non è ben chiaro se l'aposunagwgoj genhtai faccia riferimento a tutto Israele o solo a singole comunità giudaiche.

Se però Giovanni, in tutto il capitolo nono, registra una crescente ostilità del circostante mondo giudaico, con il personaggio del cieco nato egli propone un modello da imitare. La sottile e sarcastica dialettica del cieco nel controbattere alle accuse dei Farisei e la sua pervicacia nel credere in Gesù (omologein: cfr. Rm 10, 9), vengono additate ad esempio per quanti dovranno in situazioni difficili mantenersi fedeli a Cristo.

5.2. Jo 12,42

Omwj mentoi kai ek twn arxontwn polloi episteusan eij auton, alla dia touj Farisaiouj oux wmologoun ina mh aposunagwgoi genwntai.

Questo versetto fa parte del brano conclusivo del ministero pubblico di Gesù, nel quale si fa un bilancio degli esiti della sua attività. A fronte di una generale incredulità, spiegata a partire da Dt 29, 1-3; Is 53, 1; 6, 9s., corrisponde una fede timorosa ed inespressa da parte di molti fra le stesse autorità d'Israele.

La fede anche se imperfetta degli arxontej viene introdotta con insolita enfasi (omwj mentoi) dall'evangelista, quasi per contrastare l'impressione di una generalizzata incredulità giudaica (12, 37) [69]. Giovanni adopera sette volte il termine arxwn/arxontej. Tre di queste ricorrenze si riferiscono al 'principe di questo mondo' (12, 31; 14, 30;16, 11), una quali-

[68] Zorell, *Lexicon graecum* cit., *ad loc.*; cfr. Schrage, s. v. sunagwgh cit., 136.

[69] L'espressione omwj mentoi compare solo qui nel NT; mentoi rafforza omwj; omwj mentoi e mentoi hanno funzione avversativa come in 4, 27; 20, 5; 21, 4. Cfr. R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* 2 (Commentario teologico del Nuovo Testamento 4/2), Brescia 1977, 687; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni* 2, Cinisello Balsamo 2002², 613.

fica Nicodemo come 'capo dei Giudei' (3, 1), le altre tre si riferiscono a delle non ben specificate 'autorità' (7, 26. 48; 12, 42). Del Sinedrio si parla in Giovanni solo una volta (11, 47). Per tale motivo sembra eccessivo tradurre il termine arxontej con 'capi del sinedrio' [70]. Probabilmente la traduzione 'capi' o 'autorità' rende meglio l'indeterminatezza voluta dall'evangelista.

La fede di questi 'capi' è alquanto debole e titubante, perché non riescono, come il cieco risanato, a confessare apertamente Gesù. Essi hanno timore di manifestare esplicitamente la propria fede perché ricercano il consenso e l'approvazione degli uomini piuttosto che la gloria di Dio (12, 43). Il conflitto con il mondo giudaico contemporaneo dell'evangelista avrà anche avuto delle gravose ripercussioni, ma di certo non può giustificare il rifiuto di credere o la paura di coloro che hanno una fede ancora debole. In ogni caso, però, non si può e non si deve parlare di un'incredulità giudaica generalizzata, perché anche fra i giudei di Gerusalemme, perfino tra le autorità giudaiche, ci furono credenti in Gesù [71].

Il testo di Jo 12, 42 sembra aggiungere qualcosa di nuovo a 9, 22. Specifica, da una parte, che coloro che hanno il potere di espellere dalla sinagoga sono i Farisei, dall'altra, che anche tra i 'capi' di Gerusalemme vi sono coloro che credono in Cristo anche se in maniera titubante [72].

Il quarto vangelo attribuisce ai Farisei un'autorità decisamente superiore a quella da loro esercitata al tempo di Gesù, il che è un evidente riflesso dell'epoca in cui esso venne redatto. La notazione circa il ruolo da loro esercitato non deve, però, far pensare soltanto alla situazione della comunità giovannea, perché già ai tempi di Gesù per alcune questioni riguardanti la purità e l'osservanza di certe norme rituali anche i potenti sadducei e sommi sacerdoti dovevano «tacitamente sottostare ai Farisei, che avevano una grande influenza sul popolo» [73].

Un'altra spiegazione possibile è che, facendo salvo quanto detto a proposito della situazione dei tempi di Gesù, la comunità giovannea abbia vissuto a stretto contatto o anche all'interno di una più ampia comunità giudaica in cui l'elemento predominante era quello farisaico.

I vangeli in vario modo sottolineano che anche tra le persone influenti

[70] Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 1, 633.

[71] Simoens, *Secondo Giovanni* cit., 516.

[72] L'affermazione che delle autorità credevano in Gesù contraddice solo apparentemente quanto i Farisei sostengono in 7,48. Di fatti in 12,42 Giovanni chiarisce che essi ignoravano l'esistenza di tali credenti. Cfr. Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 1, 633.

[73] Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* 2 cit., 688-689.

c'erano simpatizzanti di Gesù: Nicodemo (Jo 3, 1ss.; 7, 50-52; 19, 39), Giuseppe di Arimatea (Jo 19, 38, Mc 15, 43 parr.), l'anonimo notabile di Lc 18, 18. Act 6, 7 dice che nei primi giorni della chiesa di Gerusalemme «un gran numero di sacerdoti aderiva alla fede».

D'altra parte con queste discrete allusioni l'evangelista invita quanti fra le autorità delle comunità giudaiche del suo tempo credono in Gesù ad uscire allo scoperto e sfidare l'ostilità dei Farisei anche a costo di essere allontanati dalla sinagoga. In Giovanni, infatti, tutti i personaggi e quindi anche i capi e i Farisei diventano personificazione di atteggiamenti a favore o contro Cristo. Loro modelli positivi sono Nicodemo, «quello che in precedenza era andato da Gesù di notte» (19, 39) e Giuseppe di Arimatea il discepolo «di nascosto per timore dei Giudei» (19, 38), che vennero alla luce e diedero testimonianza a Cristo.

5.3. Jo 16, 2

¡Aposunagwgouj poihsousin umaj: all' erxetai wra ina paj o apokteinaj umaj doc$ latreian prosferein t% qe%.

Il v. 16, 2 fa parte della sezione conclusiva (vv. 16, 1-4) del lungo discorso iniziato in 15, 1. Già in 15, 18. 20 viene stabilito uno stretto parallelo tra l'odio e la persecuzione di Gesù da parte del mondo con quanto accadrà ai suoi discepoli, perché «se il mondo vi odia, sappiate che prima di voi ha odiato me» (15, 18)[74].

L'espressione erxetai wra è formulazione tipicamente giovannea, riferita di solito all'adorazione nello Spirito e nella verità (4, 23), alla resurrezione dei morti (5, 25. 28; 16, 25), ma mai al futuro storico della comunità. Qui ha la stessa pregnanza del detto profetico-apocalittico «verranno giorni» (Is 39, 6; Jer 7, 32; 16, 14...; Za 14, 1), che fu ripreso anche dalla chiesa delle origini (Mc 2, 20; Lc 17, 22; 21, 6; 23, 29)[75].

Come in 9, 22, l'aggettivo aposunagwgouj non consente di capire se

[74] L'assicurazione dell'assistenza dello Spirito (vv. 15, 26-27) solo apparentemente interrompe il discorso di Gesù sulla persecuzione che riprende in 16, 1-4. Anche in Mc 13 il riferimento allo Spirito consolatore (v. 11) si trova all'interno di un discorso sulla futura persecuzione (vv. 9-13). Non c'è motivo perciò di ritenere i vv. 16, 1-4 un'aggiunta posteriore, come fa R. Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* 3 (Commentario teologico del nuovo Testamento 4/3), Brescia 1981, 153. 200, in quanto riferimento a situazioni contemporanee alla stesura del vangelo, al periodo cioè di maggiore ostilità giudaica che avrebbe portato all'esclusione dalla sinagoga ed anche all'uccisione dei credenti in Cristo.

[75] Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* 3 cit., 198.

Giovanni si riferisca ad una sola sinagoga oppure ad un contesto generale di opposizione da parte del mondo giudaico[76].

Il genere letterario del *logion* è quello tradizionale della predizione delle persecuzioni e del martirio, anche se tali predizioni sono state specificate alla luce della situazione della comunità di appartenenza dell'evangelista.

Non si può sostenere però che mentre Paolo, pur subendo molto da parte della sinagoga, continui a sperare nella salvezza dell'intero Israele (Rm 11, 26), Giovanni ritenga che gli ebrei della sinagoga siano la personificazione del mondo nella sua opposizione al Padre (cfr. 16, 3)[77].

È, infatti, importante sottolineare come Giovanni, anche in questo contesto di forte opposizione e di odio da parte del mondo non manchi di rilevare che nel mondo, insieme con odio e persecuzione, vi siano anche coloro che «hanno mantenuto» (ethrhsan) la parola di Gesù e che manterranno (thrhsousin) quella dei suoi discepoli (16, 20)[78]. Ancora una volta l'evangelista si dimostra non del tutto pessimista a proposito di una possibile risposta positiva da parte del mondo giudaico (cfr. 12, 42).

Il termine aposunagwgoj non va necessariamente tradotto con 'espulsione', ma con più verosimiglianza con 'allontanamento'. Espulsione ha una connotazione eccessivamente negativa e fa pensare a un potere forte che tende così a distruggere una minaccia. 'Allontanamento' appare più 'debole' come significato e può indicare una misura precauzionale e difensiva da parte di chi, anche singola comunità o gruppo sociale, si sente minacciato nella propria integrità e identità.

Aposunagwgoj non sottintenderebbe perciò una volontà omicida o di categorica esclusione da parte del giudaismo, almeno non più di quello che affermano Mt e Lc nelle Beatitudini o in Mc 13. Il «mettere a morte» di Jo 16, 2 fa riferimento a quanto è già accaduto a Gesù e ad alcuni dei suoi seguaci e potrebbe essere interpretato come un elemento del genere letterario della parenesi sulla persecuzione.

Il giudaismo rabbinico è ancora allo stato embrionale negli anni 80-90 e in quanto tale non può essere incolpato, non avendone il potere, di una

[76] Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 2, 835. L'autore propende decisamente per la seconda possibilità, ritenendo che l'evangelista «si riferisca alla sinagoga in generale e combatta una linea di condotta che è, per lo meno, in atto in tutte le sinagoghe dell'area che egli conosce».

[77] Brown, *Giovanni. Commento al Vangelo* cit. 2, 850.

[78] Stranamente Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni* 3 cit., 189, ritiene che 16, 20b vada interpretato «in senso retorico», come semplice antitesi.

decisione fortemente lesiva nei confronti di tutti coloro che non si adeguano o sottomettono alla propria ortodossia.

Altro motivo che indurrebbe a ridimensionare la portata dell'aposunagwgoj è il fatto che a ben vedere il quarto vangelo non ha come interlocutore privilegiato la sinagoga, ma il Tempio e la classe sacerdotale. Il mondo ebraico centrato tutto sulla sinagoga come espressione vitale e fondamentale del giudaismo è di là da venire, o almeno lo è già parzialmente solo nella diaspora. Il quarto vangelo viene scritto quando è ancora viva e fervida la speranza di una ripresa della vita giudaica intorno al Tempio che rappresenta il vero centro del popolo, la sua identificazione spirituale e culturale.

Quasi nessuno degli studiosi ha ritenuto di dover spiegare come mai in un vangelo che sarebbe così modellato dal conflitto con 'la sinagoga', questa venga menzionata solo in 6, 59 e in 18, 20. L'*hapax* aposunagwgoj di 9, 22, ripetuto in 12, 42 e 16, 2, risulta ancora più enigmatico, sia per l'irrilevanza della sinagoga all'interno della narrazione, sia perché non si forniscono indizi su che cosa questa esclusione voglia concretamente significare e perché sarebbe così importante. Verosimilmente «la sinagoga in Giovanni non è antitetica a Gesù; non è né il luogo del conflitto fondamentale con 'i Giudei' né del comportamento che egli condanna» [79].

6. *Conclusioni*

Al termine di questo percorso si impone una nuova indispensabile consapevolezza: è necessario de-istituzionalizzare l'abituale modo di pensare al conflitto tra giudei e cristiani. Sul finire del I sec. d.C. non si confrontano o scontrano 'la' sinagoga e 'la' chiesa, ma gruppi di persone, sostanzialmente ancora all'interno dello stesso popolo, della stessa cultura e della stessa religione, che hanno in comune molto più di quanto si sia abitualmente disposti ad ammettere.

Nel corso della seconda metà del I secolo i rapporti tra Israele e i discepoli di Gesù risultano essere non del tutto compromessi, nonostante siano stati, di tanto in tanto, turbati da episodi di accesi scontri. Col

[79] J. Lieu, *Temple and Synagogue in John*, «New Testament studies» 45 (1999), 51-69 (62). In Giovanni anzi la sinagoga e il Tempio non sono affatto funzionali alla narrazione del rifiuto di Gesù. Quando Gesù si richiama al proprio insegnamento in tali ambiti (18, 20), riconosce loro un ruolo anche positivo, più di quanto avvenga nei vangeli sinottici. La sinagoga e il Tempio sono, infatti, i luoghi biblici dell'insegnamento e della rivelazione della gloria oltre che della mormorazione e dell'accecamento.

tempo si andarono, lentamente ma inesorabilmente, deteriorando fino a risultare irrimediabilmente pregiudicati.

I libri del NT, e Giovanni con essi, vengono redatti lungo il dipanarsi di questa vicenda e risentono in vario modo di questo rapporto che si va facendo sempre più difficile.

Accelerazioni nel reciproco processo di allontanamento vennero, senza dubbio, impresse dalla prima e dalla seconda rivolta contro Roma. Dopo la prima rivolta i rabbini cercarono di serrare le proprie fila a difesa dell'ortodossia farisaica basata sulla Legge e posero le basi che consentiranno ad Israele di sopravvivere non solo alla prima, ma anche alla seconda disfatta.

Tra le misure adottate, nel solco della tradizionale preghiera biblica, sembra debba ritenersi autentica la redazione di una serie di petizioni, che sarebbe diventata nei secoli successivi 'la' preghiera d'Israele, con le quali si invocava, tra l'altro, la vittoria d'Israele sui suoi nemici e l'annientamento degli empi e di tutti gli eretici (*mînîm*). Sembra che, in questa preghiera contro gli eretici, non si facesse alcun cenno ai Nazareni e ancor più che i rabbini non avessero alcun potere per imporre con la forza a tutti gli altri ebrei la loro preghiera insieme con la loro ortodossia.

Superstiti della disfatta del 70, infatti, non furono solo i rabbini e gli esponenti del partito farisaico, ma anche altri gruppi quali i Sadducei, i Sacerdoti, gli Esseni, gli Zeloti e i Nazareni. Tutti questi gruppi continuarono a nutrire la speranza che un giorno o l'altro, come era accaduto secoli prima, il Tempio sarebbe risorto dalle sue rovine e l'ebraismo avrebbe ripreso a vivere attorno ad esso. Giovanni può essere ritenuto esponente di uno di questi gruppi. Egli, infatti, non attribuisce grande importanza alla sinagoga, mentre impernia l'attività pubblica di Gesù quasi esclusivamente sul Tempio. Nel suo vangelo Gesù difende la legittimità del Tempio di Gerusalemme (4, 22), anche se preannuncia un culto nello Spirito e nella Verità non più centrato sul luogo santo d'Israele.

L'aposunagwgouj poihsousin, quindi, non fa alcun riferimento ad un immaginario decreto assunto in un altrettanto improbabile sinodo di Yavneh. È possibile spiegare l'espressione, a partire da Jo 16, 2, come un *logion* di catechesi gesuana sulla persecuzione e sul martirio nella stessa prospettiva di Lc 6, 22 e Mc 13, 9b. 11. Potrebbe far parte dell'insegnamento autentico di Gesù anche se rielaborato alla luce delle esperienze di ostilità patite dalle primitive comunità. Rifletterebbe in tal senso il *Sitz-im-Leben* proprio delle comunità giovannee, le quali potrebbero, ad un certo punto della loro evoluzione, essere entrate in rotta di collisione con le sinagoghe delle città in cui anch'esse vivevano e delle quali si senti-

vano parte integrante. Motivo di tale conflitto, come si evince dal quarto vangelo, sembra essere stata la fede in Gesù messia. Questo, però, potrebbe essere accaduto in un tempo anche precedente il 70.

L'ipotesi di Brown, Carrol, Gnilka ed altri studiosi sembra essere fortemente influenzata dagli scritti di Giustino e dal *Martirio di Policarpo* che fanno riferimento ad una situazione successiva alla seconda guerra giudaica e quindi posteriore alla redazione del quarto vangelo. Infatti, soltanto al tempo della II rivolta e probabilmente per un motivo non del tutto religioso, il rifiuto di aderire alla rivolta di Bar Kochba, venne assunta una linea di condotta fortemente discriminante e persecutoria nei confronti dei giudeo cristiani che da allora venne applicata in maniera generalizzata e capillare.

È lecito ritenere che, all'epoca della redazione del quarto vangelo si debba parlare non di scomunica o di espulsione definitiva dalla sinagoga, quanto piuttosto di allontanamento temporaneo e di atteggiamenti discriminanti, misure maggiormente in linea con la prassi giudaica coeva che tendeva, in tal modo, a recuperare più che ad espellere gli erranti e i devianti. Nel corso del I secolo, infatti, i maggiori pericoli venivano ad Israele non certo dallo sparuto gruppo dei giudeo cristiani.

Ciò che bisogna indispensabilmente sottolineare, tuttavia, è che tali provvedimenti vennero avvertiti dalle comunità giovannee come tesi non a reintegrare quanto piuttosto ad allontanare e ad escludere. L'incertezza e la fluidità di tale situazione non consentono, purtroppo, alcuna ipotesi di datazione per la stesura definitiva del quarto vangelo. Messe in dubbio, infatti, l'autorità e la celebrazione stessa di un sinodo di Yavneh, da cui si faceva in parte dipendere l'aposunagwgoj giovanneo, la redazione del quarto vangelo potrebbe risalire anche ad un'epoca anteriore agli anni 90.

Il quarto vangelo, infine, non è uno scritto antigiudaico. Se si prescinde dalla tardiva lettura della 'sostituzione', esso si presenta come un testo in cui l'ebraismo continua ad essere vivo anche se sulla base di nuovi parametri. Israele e le sue Scritture, le sue feste e le sue istituzioni non solo non vengono rigettati, ma continuano a sussistere pur all'interno di una nuova sintesi in cui l'elemento centrale e determinante non è più il Tempio o la Torah, ma il messia Gesù. Il vangelo giovanneo è stato scritto, infatti, per manifestare a Israele che Gesù è il compimento delle Scritture e che chiunque lo confesserà come messia troverà la pienezza della vita.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 103-117

ANTONINO ISOLA

Sul problema dei due Fulgenzi: un contributo della *Vita Fulgentii*

Sotto il nome di Fulgenzio la tradizione manoscritta conserva due gruppi di opere tra loro molto diverse: quelle del primo sono impegnate su temi di ordine lessicale, mitologico e storico d'impronta chiaramente pagana; quelle del secondo sono impegnate invece su temi di ordine dottrinale, disciplinare e morale di matrice cristiana. Appartengono al primo gruppo [1]: *Mythologiarum libri tres* [2], tramandata sotto il nome di *Fabius Planciades Fulgentius*; *Expositio Virgilianae continentiae* [3], tramandata sotto il nome di *Fabius Planciades Fulgentius*; *De aetatibus mundi et hominis* [4], tramandata sotto il nome di *Fabius / Flauius Claudius Gordianus Fulgentius*; *Expositio sermonum antiquorum* [5], tramandata sotto il nome di *Fabius Planciades Fulgentius*; *Super Thebaiden* [6], tramandata dal solo Paris.BNL 3012 sotto il nome di *S. Fulgentius episcopus*.

[1] Per le opere attribuite al Mitografo è ancora buona l'edizione curata da R. Helm per la Teubner, Lipsiae 1898 (editio stereotypa editionis anni MDCCCXCVIII con addenda di Jean Préaux, Stutgardiae 1970). Ma ci sono edizioni di singole opere, come quella dell'*Expositio sermonum antiquorum* curata da U. Pizzani, con introduzione, traduzione italiana e note di commento (Roma 1969).

[2] Lettura di 50 episodi mitologici in chiave specialmente morale.

[3] Lettura dell'*Eneide* in chiave simbolica. Esempio: *arma = uirtus*, *uir = sapientia*, *Turnus = sensus furibundus*.

[4] Selezione di storia generale suddivisa in 23 libri (quante sono le lettere dell'alfabeto latino), di impianto lipogrammatico. E. R. Curtius, *European literature and the Latin Middle Ages*, trad. ingl., New York 1967, 283 segnala come possibili modelli Nestore di Laranda, che nel III sec. scrisse in Licia un'*Iliade* nella quale ciascun libro mancava di una lettera dell'alfabeto, e l'Egizio Trifiodoro, poeta epico della scuola di Nonno, che secondo Eustazio di Tessalonica (*comm. in Od.* 1379, 55) nel V sec. avrebbe scritto una *Odissea* senza usare la lettera sigma. Dell'opera attribuita al Mitografo restano i primi 14 libri: forse perché non venne completata, scrive G. Pennisi, *Fulgenzio e la* Expositio sermonum antiquorum, Firenze 1963, 31-34.

[5] Spiegazione di 50 parole rare della lingua latina.

[6] Lettura della *Tebaide* in chiave simbolica, secondo il metodo praticato nell'*Expositio Virgilianae continentiae*.

Sulla base di corrispondenze sia interne che esterne, nelle relazioni delle cinque operette con la *Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita e con la poesia di Draconzio, P. Langlois ha mostrato che il *corpus* letterario attribuito al Fulgenzio Mitografo è stato scritto in Africa da uno stesso autore, nell'ultimo quarto del V sec.[7].

Appartengono al secondo gruppo (seguo parzialmente l'ordine della *Vita Fulgentii*)[8]: *Responsiones*; *Ad Trasamundum*; *Aduersus Pintam*; *Commonitorium de Spiritu sancto ad Abragilam* (non pervenuta); *De Trinitate ad Felicem*; *Psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos*; *Ad Euthymium de remissione peccatorum*; *Ad Minimum*; *Contra Faustum Gallum* (non pervenuta)[9]; *Contra Fabianum* (restano 39 frammenti); *De ueritate praedestinationis et gratiae*; *Contra sermonem Fastidiosi Ariani*; *De fide ad Petrum*; *De incarnatione Filii Dei et uilium animalium auctore*.

Le opere di questo secondo gruppo – cui bisogna aggiungere otto *sermones*[10] e almeno quattordici *epistulae*[11] –, sono tramandate sotto il nome del *Sanctus/Beatus Fulgentius episcopus (et confessor) ecclesiae Ruspensis*[12].

Fulgentius è dunque l'unico termine comune alle *inscriptiones* di tutta la tradizione manoscritta delle opere sopra elencate[13]. In effetti, per secoli queste opere furono globalmente attribuite al ben noto Fulgenzio *episcopus ecclesiae Ruspensis*, mentre nessuno ravvisava la necessità di ipotizzare l'esi-

[7] Cfr. P. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence le Mythographe et le probleme des deux Fulgence*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 7 (1964), 98-100.

[8] Possiamo leggere le opere di impegno cristiano attribuite al Fulgenzio di Ruspe in CCL 91-91A (1968), edizione curata da J. Fraipont; ma ci sono edizioni di singole opere, come quella del *Psalmus abecedarius contra Vandalos Arrianos* curata da A. Isola, con introduzione, traduzione italiana e commento (Torino 1983).

[9] J.-L. Quantin (*Combat doctrinal et chasse à l'inédit au XVIIe siècle: Vignier, Quesnel et les sept livres contre Fauste de Fulgence de Ruspe*, «Revue des études augustiniennes» 44 [1998], 269-297) nega che sia mai esistito un manoscritto con frammenti di quest'opera fulgenziana, come ha sostenuto nel 1654 J. Vignier, all'interno della controversia giansenista.

[10] Molti altri *sermones* sono spuri: cfr. A. Isola, *I cristiani dell'Africa vandalica nei* sermones *del tempo (429-534)*, Milano 1990, 16-19.

[11] Sono più numerose le *epistulae* non pervenute: cfr. A. Isola, *In margine a una lettura dell'epistolario fulgenziano*, «Sacris erudiri» 37 (1997), 58-69.

[12] Può tornare utile ricordare che l'*inscriptio* alla *Vita Fulgentii* tradita nel cod. Paris. BN Lat 8500, s. XIV recita: *De uita et gestibus Fabii Fulgentii Planciadis uiri clarissimi.*

[13] Riassumo la frequenza dei *nomina* dell'autore, secondo le *inscriptiones* dei manoscritti:
- *Fulgentius* appare sempre;
- *Fabius* appare almeno tre volte;
- *Claudius* una volta: nome che apparteneva anche al padre del Fulgenzio di Ruspe;
- *Gordianus* una volta: nome che apparteneva anche al nonno del Fulgenzio di Ruspe;
- *Planciades* una volta: nome altrimenti sconosciuto.

stenza di un Fulgenzio complementare. E anche il Medioevo riconobbe solitamente nel solo vescovo di Ruspe l'autore di tutte le opere che la tradizione manoscritta tramanda con il nome *Fulgentius*. Basti ricordare Prudenzio di Troyes († 861), che scrive: *iste doctor et antistes* (scil. *Fulgentius*)…*nouerat Graecam…locutionem…; quem si Atticae linguae scientiam habuisse aut ignoras aut negas, lege libros illius, qui Mythologiarum seu Virgilianae continentiae inscribuntur, et inuenies ei maximam illius linguae affuisse peritiam* [14], dove l'autore attribuisce al *doctor et antistes* di Ruspe sia i *Mythologiarum libri* che l'*Expositio Vergilianae continentiae*; e Sigeberto di Gembloux († 1112), che parla del *Fulgentius Ruspensis episcopus in Graeca et Latina lingua clarus* come autore versatile dei *Mythologiarum libri* nonché di opere come l'*Ad Trasamundum*, l'*Ad Monimum* e altre opere ancora, di chiaro impegno dottrinale [15].

Le prime riserve sull'identificazione di un solo Fulgenzio quale autore dell'intero *corpus* pervenuto con questo nome si affacciano a partire dal XVII sec. [16], quando cominciò a sembrare inammissibile che un religioso fortemente impegnato sul piano etico e dottrinale, qual era stato il vescovo di Ruspe, avesse potuto scrivere frivolezze di antica memoria come quelle contenute nelle opere del primo gruppo, che oggi vanno sotto il nome di Fulgenzio il Mitografo [17]. Da allora, la questione fulgenziana ebbe un suo spazio nei repertori bibliografici, con alterna fortuna: in tempi ormai lontani riconobbero un solo Fulgenzio per esempio R. Klotz, R. Helm, F. Skutsch, O. Friebel; ipotizzarono invece l'esistenza di due Fulgenzi L. Lersch, M. Zink [18]. Più recentemente, ma ormai quaranta anni addietro, nello stesso torno di tempo si trovarono su versanti contrapposti P. Langlois [19] e G. Pennisi [20].

A favore di chi sostiene l'esistenza di due Fulgenzi gioca il fatto che i biografi non attribuiscono al vescovo di Ruspe opere di contenuto pro-

[14] *De praedestinatione contra J. Scotum* 18.

[15] *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* 28: cfr. A. Bisanti, *Un medaglione su Fulgenzio: Sigeberto di Gembloux,* De uiris illustribus *XXVIII*, «Studi dell'Istituto di filologia latina 'G. Monaco' dell'Università di Palermo» 14 (1995), 203-212. Tutto ciò va inquadrato all'interno della grande fortuna registrata da Fulgenzio nel Medioevo: cfr. M.L.W. Laistner, *Fulgentius in the carolingian age*, in M. L. W. Laistner, *The intellectual heritage of the early Middle Age*, Ithaca 1957 (= New York 1966), 202-215.

[16] Cfr. Langlois, *Les oeuvres de Fulgence* cit., 103.

[17] Simile contrapposizione di opere dal contenuto molto diverso troviamo (*ex. gr.*) anche in Boezio, Ennodio, Sidonio Apollinare, che notoriamente hanno alimentato varie discussioni.

[18] Cfr. M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian* 4/2, München 1920, 205.

[19] Langlois, *Les oeuvres de Fulgence* cit., 100-105.

[20] Pennisi, *Fulgenzio e la* Expositio cit., 11-61.

fano. È però un gravissimo errore caricare questo silenzio di troppi sospetti; e ciò per diversi motivi:

a) l'anonimo autore della *Vita Fulgentii* non ha mai preteso di fornire un elenco esaustivo della produzione letteraria di Fulgenzio. A riprova di questa affermazione, basta leggere ciò che egli scrive in uno dei capitoli finali della biografia: *multa iam reuersus de exilio condidit noua: decem libros Fabiani mentientis falsa gesta conuincens, de ueritate praedestinationis et gratiae libellos tres confecit, aliaque multa digessit, quae si quis scire uoluerit, in eius monasterio ueraciter scripta reperiet* [21]. Chiaramente, l'autore si riferisce qui non a tutta la produzione letteraria, ma solo a quella realizzata dal vescovo dopo il rientro definitivo a Ruspe dalla relegazione a Cagliari. Tant'è che a fronte della iterazione *multa…condidit noua …aliaque multa digessit*, egli non cita espressamente che due sole opere tra quelle scritte da Fulgenzio in quel periodo *Contra Fabianum* e *De ueritate praedestinationis et gratiae*, rinviando chi avesse voluto conoscere le altre agli 'scaffali' del monastero che lo stesso Fulgenzio aveva fatto costruire a Ruspe, subito dopo il suo rientro in Africa. Per altro, chi scorresse le pagine della *Vita Fulgentii* si renderebbe conto autopticamente che non mancano alla registrazione le sole opere di contenuto profano, ma pure scritti di sicuro interesse dottrinale come il *De fide ad Petrum seu de regula fidei*, il *Contra sermonem Fastidiosi Ariani*, il *Psalmus contra Vandalos Arrianos* e varie lettere, che per estensione, impegno e dottrina sono dei veri trattati [22];

b) diversamente da altri scrittori cristiani – ricordo Lattanzio Gerolamo Agostino – che hanno conservato nelle loro opere letterarie, senza eccessivo disagio, una quantità considerevole di presenze pagane [23], Fulgenzio ha bandito dai suoi scritti pervenuti di contenuto cristiano tutto il patrimonio memorizzato al tempo della sua formazione scolare impostata sugli *auctores* [24],

[21] *Vita Fulg.* 27 (p. 133). Erroneamente, Langlois (*Les oeuvres de Fulgence* cit., 101) riferisce *aliaque multa digessit, quae si quis scire uoluerit, in eius monasterio ueraciter scripta reperiet* non alle sole opere scritte da Fulgenzio dopo il rientro dall'esilio, come or ora abbiamo visto, ma a tutta la produzione letteraria del vescovo di Ruspe.

[22] Ricordo (e*x.gr.*) l'*epist.* 12 *De salute Aethiopis moribundi* e l'*epist*. 14 *De quinque quaestionibus*, indirizzate a Ferrando diacono di Cartagine.

[23] Rufin., *apol. c. Hier.* 2, 11 lamenta l'eccessiva familiarità di Gerolamo con quegli autori che formalmente ripudiava e che invece leggeva d'abitudine persino ai giovani di Betlemme.

[24] Verso la fine del IV sec. Arusiano Messio (*exempla elocutionum*: pp. 449-514 dell'ed. H. Keil, *GL* 7) mostra che ancora in quel tempo l'insegnamento del *grammaticus* riposava fondamentalmente su quella che Cassiodoro (*inst*. 1, 15, 7) ricorderà come *quadriga Messii*: Terenzio Cicerone Virgilio Sallustio. Il grammatico Sergio (*explanatio in artem Donati* 1, p. 486 H. Keil, *GL* 4) nel IV-V secolo affermava che *ars grammatica praecipue consistit in intellectu poetarum et in recte scribendi loquendiue ratione*.

fatte salve tre sole citazioni da Virgilio [25]. Una preclusione singolare e sconcertante, per nulla casuale, credo, ma perseguita invece da Fulgenzio con feroce vigilanza, dopo la conversione all'impegno religioso, per tagliare completamente ogni legame con il suo passato lasciando fuori dal monastero e dalla Chiesa persino i segni latenti di quel bagaglio culturale che improvvisamente gli appariva sin troppo ingombrante, con quelle sue trame inquinate di mitologia e immoralità: era giusto il dettato degli *Statuta ecclesiae antiqua*, che al can. 5 recitano espressamente: *episcopus gentilium libros non legat* [26];

c) l'autore della *Vita Fulgentii* ha seguito lungamente il suo *magister*: intanto perché dichiara di essere vissuto accanto a lui giorno e notte a Cagliari, durante la relegazione in Sardegna [27]; inoltre, perché i capitoli finali dell'opera tradiscono una sua presenza costante vicino a Fulgenzio anche negli ultimi tempi della sua vita, che descrive minutamente. Egli dunque conosceva profondamente il suo amico per lunga frequentazione, come ben dimostra la biografia [28], sicché giammai avrebbe potuto segnalare la produzione letteraria profana senza tradire lo spirito del suo eroe, che da quando ha lasciato il mondo secolare a favore dell'impegno monastico appare costantemente proteso alla ricerca di prove mortificazionali sempre più rigorose, per *crucifigere se cum uitiis et concupincentiis* [29]. Egli tace dunque delle opere fulgenziane di contenuto non cristiano, che avrebbero potuto scalfire l'immagine del santo; ma non riesce a nasconderne del tutto l'eco e i conseguenti vantaggi, come vedremo più avanti;

d) quanto infine alle biografie 'minori' di Fulgenzio, queste sono troppo compendiose per entrare compiutamente nel merito di una produ-

[25] Verg., *ecl*. 3,24 *ipse fatebatur, sed reddere posse negabat* in *ad Mon., prol* (CCL 91, 1, 25); *Aen*. 6,429 *abstulit atra dies et funere mersit acerbo* in *epist*. 2, 5 (ibidem, 198, 54); *Aen*. 1,416 s. *centumque Sabaeo / Thure calent arae* in *c. Fab*. Frg 34 (ibidem, 91A, 839, 124 s.).

[26] Degli *Statuta ecclesiae antiqua* sono incerti autore, datazione, provenienza. Oggi sembrano trovare credito le ipotesi di C. Munier: egli ritiene che nella forma odierna la collezione sia stata *confecta* in Gallia intorno al 475 e che ne sia stato *ordinator* Gennadio di Marsiglia (cfr. CCL 148, 163).

[27] *Vita Fulg., prol*.: *in illo paruissimo monasterio quod sibi apud Sardiniam pro Christi nomine relegatus effecerat…diebus ac noctibus ante eum positus uixi*. Il monastero dovrebbe essere quello costruito da Fulgenzio a Cagliari presso la basilica di S. Saturnino, sotto la quale recenti analisi stratigrafiche hanno rivelato tracce di precedenti strutture puniche (III sec. A.C.) e romane (III-IV sec.): cfr. L. Pani Ermini, *Ricerche nel complesso di S. Saturno a Cagliari*, «Rendiconti della Pontificia Accademia di archeologia» 55-56 (1982-1984), 111-128.

[28] Si vedano i capp. 6-7: *confessor Christi*, Fulgenzio non denuncia il prete ariano che lo ha percosso, per non perdere merito davanti a Dio; 8, 12, 28: sulla ricerca ostinata della perfezione, in piena umiltà; e 24: sull'ideale monastico.

[29] *Vita Fulg*. 12 (p. 65).

zione letteraria variegata e consistente: Isidoro di Siviglia ricorda un gruppo di opere cui aggiunge la lettera *De quinque quaestionibus*, indirizzata dal vescovo di Ruspe a Ferrando, diacono di Cartagine (lettera n. 14 della corrispondenza fulgenziana), che forse a motivo della lunghezza e dell'impegno dottrinale non senza ragioni presenta come *libellus* [30]. Dal canto suo, Vittore di Tonnuna scrive semplicemente: *Fulgentius Ruspensis ciuitatis episcopus in nostro dogmate claruit* [31].

Uno degli ultimi studi consistenti sul problema dei due Fulgenzi è dovuto a G. Pennisi [32], che una quarantina di anni addietro non solo difese con passione l'autonomia del Mitografo rispetto al vescovo di Ruspe, ma volle dare al primo anche dei contorni storici, credendo di averne individuato la figura nel *Fulgentius u.c. tribunus et notarius* del quale parla Q. Aurelio Memmio Simmaco nella sua *relatio* XXIII [33]: il Mitografo sarebbe insomma un africano che scrisse al tempo di Valentiniano I (364-375). Se avesse provato in modo convincente questa identificazione, essendo il Fulgenzio di Ruspe vissuto intorno agli anni 468-533 [34], G. Pennisi avrebbe dimostrato l'assoluta indipendenza del Mitografo rispetto al teologo cristiano anche sul piano cronologico, risolvendo così uno dei tanti problemi sospesi della filologia.

È certo che Fulgenzio il Mitografo ha utilizzato Marziano Capella [35]; se non altro perché nella *Expositio sermonum antiquorum* leggiamo: *Felix Capella in libro* De nuptiis Mercurii et Philologiae *ait: «placuit Mineruae pellere celibatum»* [36]. Ora, poiché la citazione del passo in argomento è esplicita e la relativa tradizione manoscritta univoca, il rapporto cronologico tra le

[30] Isid. Hisp., *uir. ill.* 27, 35-37: *scripsit multa. E quibus legimus de gratia Dei et libero arbitrio, libros responsionum septem…Legimus et eiusdem librum de sancta Trinitate ad Felicem directum notarium; librum quoque Regulae uerae fidei et alium de Sacramento incarnationis Domini nostri Iesu Christi. Exstant duo eiusdem libri de ueritate praedestinationis ad episcopos missi…Est et liber altercationis eius quo de fide cum Thrasamundo rege idem beatus Fulgentius disputauit. Ad Ferrandum quoque ecclesiae Carthaginensis diaconum, unum de interrogatis quaestionibus scripsit libellum.*

[31] Vict. Tonn., *chron. ad ann.* 497, 5 (la tradizione manoscritta del toponimo è assai variegata).

[32] Pennisi, *Fulgenzio e la* Expositio cit., 11-61.

[33] Symm., *rel.* 23, 6.

[34] Cfr. Y. Modéran, *La cronologie de la vie de saint Fulgente de Ruspe et ses incidences sur l'histoire de l'Afrique vandale*, «Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité» 105 (1993), 135-172.

[35] Africano di Cartagine, forse dell'inizio del V sec.

[36] Fulg., *serm. ant.* 45. J.G. Préaux (*Un nouveau mot latin: l'adjectif* nugulus, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 87 [1961], 228) riteneva Fulgenzio il Mitografo il 'premier disciple' di Marziano Capella.

due opere non può essere stravolto; pertanto, quando il presunto Mitografo ha composto l'*Expositio sermonum antiquorum*, cioè a dire – dice G. Pennisi – negli anni 364-373, Marziano Capella aveva già scritto il suo *De nuptiis Mercurii et Philologiae*. Nell'occasione, l'incerta cronologia di Marziano Capella, fluttuante tra il quarto e il quinto secolo, sembra dare una mano allo studioso, cui resta da mostrare che Marziano Capella scrive prima del 364-375. Per fare questo, egli capitalizza Mart. Cap. 6, 637 (p. 311 A. Dick): *caput gentium Roma, armis, uiris sacrisque, quamdiu uiguit, caeliferis laudibus conferenda*. Il rimpianto espresso da *quamdiu uiguit* per l'antico splendore di Roma sembra chiaro, ma non lo è altrettanto il riferimento storico, sul quale i critici sono invece divisi: essi vanno in prevalenza dal 330 circa, anno che segna il passaggio della sede imperiale da Roma a Costantinopoli, al 439, anno della conquista di Cartagine da parte dei Vandali, passando per il 410, anno del sacco di Roma, e il 429, quando i Vandali si riversano in Africa [37]. Secondo G. Pennisi, che è favorevole alla cronologia più alta, qui Marziano Capella dovrebbe alludere alla Roma pagana umiliata sia *armis* e *uiris*, in seguito al trasferimento della sede imperiale da Roma a Costantinopoli, sia *sacris*, dopo il cosiddetto editto di Milano del 313 con il quale Costantino mortificava il *pantheon* tradizionale a favore del cristianesimo. Lo studioso è preoccupato di rimuovere quello che gli sembra essere il maggiore ostacolo contro la datazione anticipata del presunto Fulgenzio Mitografo e pone il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* agli anni 330-337; come ha notato P. Langlois [38], però, gli argomenti a supporto di questa tesi appaiono più ingegnosi che probanti. Che anzi aggiungono motivi di perplessità in una controversia, che già di suo non avvertiva questa mancanza [39]. Senza dire che restano

[37] Per un riesame della questione si veda *Martianus Capella. Les noces de Philologie et de Mercure*, Tome VII. Livre VII. Texte établi et traduit par J.-Y. Guillaumin, Paris 2003, xi-xvi.

[38] Si veda la recensione al volume del Pennisi in «Revue belge de philologie et d'histoire» 46 (1968), 188 s.

[39] Pennisi, *Fulgenzio e la* Expositio cit., 48-52 sostiene che questo 'trapianto' cronologico troverebbe conferma, tra l'altro, nel commento di Servio, *ad georg*. 3, 391-393: *munere sic niueo lanae, si credere dignum est / Pan deus Arcadiae captam te, Luna, fefellit / In nemora alta uocans*, dove il grammatico, memore della prevalente interpretazione mistica dei *Mythologiarum libri* di Fulgenzio, a proposito di questo richiamo di Virgilio alla favola mitologica tramandata da Nicandro avrebbe usato la stessa interpretazione mistica scrivendo: *uolunt quamdam secretam esse rationem* (*secreta*, cioè arcana, misteriosa, mistica). Opportunamente, però, nella ricordata recensione al volume del Pennisi, P. Langlois notava che Servio «emploie ailleurs aussi le mot *mysticus* à propos de fables (par exemple *ad Aen*. IV, 136), et d'autres auteurs également (par exemple Augustin, *ciu. Dei* X,21); faudrait-il admettre qu'il s'agit toujours de Fulgence?» («Revue belge de philologie et d'histoire» 46 [1968], 189).

fuori dai pensieri di G. Pennisi una compiuta valutazione del tessuto linguistico, riconosciuto comune a tutte le opere – di contenuto profano e non – che la tradizione conserva sotto il nome di Fulgenzio [40], e le corrispondenze generali tra le cinque opere attribuite al Fulgenzio Mitografo da una parte, la *Historia persecutionis Africanae prouinciae* di Vittore di Vita e la poesia di Draconzio dall'altra, che portano all'Africa romana dell'ultimo quarto del V secolo [41].

Quale che sia l'approccio specifico, chiunque voglia entrare nel merito dei due Fulgenzi non può contare su prove adamantine, che non ci sono, ma si deve contentare di segnali convergenti, vigilando per altro che questi siano almeno ragionevoli, per non sfidare oltre misura la buona volontà del paziente lettore. Con questa piena consapevolezza, mi accingo ad avviare un discorso comunque nuovo, basato primariamente su alcune testimonianze dell'anonima *Vita Fulgentii*: una biografia di riconosciuto valore storico [42], che sembra offrire interessanti prospettive alla soluzione della ormai annosa *quaestio*. In particolare, per le considerazioni che seguiranno è bene riassumere subito le fasi principali della sofferta conversione di Fulgenzio all'impegno monastico, dalla crisi spirituale fino al suo ingresso nel monastero, e dare conto della reazione popolare all'evento, di segno contrapposto, perché vi troviamo le basi del mio ragionamento.

Secondo il biografo, dopo la morte prematura del padre, *cogente necessitate* Fulgenzio dovette occuparsi dei *negotia* familiari: benché *adulescens*, egli dimostrò in questo suo impegno tale oculatezza, da indurre ben presto le autorità *sublimiores* locali a nominarlo *procurator* [43]. Fulgenzio assunse dunque l'importante incarico, ma l'esercizio di questo potere imponeva *in exigendis pensionibus* forme di crudeltà non compatibili con l'*ingenita bonitas* del giovane, cui proprio in quel tempo *coepit saecularium negotiorum grauis apparere sarcina et displicere felicitas uana*. Poco a poco l'*amor uitae spiritalis* s'insinuò nell'animo di Fulgenzio e vi si adagiò stabilmente, sicché il giovane cominciò a visitare i vicini monasteri, per conoscerne compiutamente il *modus uiuendi*, e a ritirarsi *nescientibus omnibus* in sue proprietà ignote agli amici, dove in solitudine *tristis sedebat et ibi orabat, le-*

[40] È sempre valido il corposo studio specifico di O. Friebel, *Fulgentius, der Mythograph und Bischof. Mit Beiträgen zur Syntax des Spätlateins*, Paderborn 1911.

[41] *Supra*, 1.

[42] Leggeremo l'opera in *Ferrand, Diacre de Carthage. Vie de Saint Fulgence de Ruspe*. Texte établi et traduit par le P. G.-G. Lapeyre , Paris 1929.

[43] *Vita Fulg*. 1 (p. 15).

gebat, ieiunabat epularumque immoderatam copiam minuebat, ad balneas penitus non accedens, et, sub ipsa adhuc professione laici, plenus iam monachus conuersabatur [44]. È un momento cruciale nella maturazione spirituale di Fulgenzio, che sospinto anche dalle considerazioni di Agostino sul Salmo XXXVI [45] bussò infine alla porta del monastero fondato dal vescovo Fausto: allora sarai monaco – disse Fausto a Fulgenzio, che ben conosceva – quando avrai mutato l'*antiqua deliciarum tuarum consuetudo* [46]. Ma l'impatto durissimo con la realtà non ha scoraggiato Fulgenzio; che dimostrando anzi prontezza e agilità mentale, seppe trovare piglio e argomenti giusti per farsi aprire quella porta, che attraversò finalmente con intima gioia e fermissima convinzione.

La conversione di Fulgenzio all'impegno monastico destò grande scalpore tra quanti lo conoscevano, suscitando compiacimento e sconcerto, ottimismo e pessimismo: *postquam igitur supplicanti consensum praebuit sanctus Faustus episcopus*, scrive il biografo, *sonuit illico per affines et notos Fulgentium monachum factum. Gratulabantur boni, confundebantur mali. Quosdam faciebat uita eius transacta in deliciis desperare, quosdam singularis ingenii notissima scientia magnum aliquid suadebat de profectu eius uelociter sperare* [47]. La via che ho intrapreso passa attraverso questa fondamentale testimonianza: dopo che Fausto concesse a Fulgenzio l'ingresso nel monastero, scrive il biografo, i *boni* se ne rallegrarono, mentre i malvagi restarono confusi. La vita pregressa di Fulgenzio, notoriamente incline ai piaceri mondani, rendeva scettici quanti ritenevano che egli non sarebbe riu-scito a perseverare nella nuova esperienza; mentre la *notissima scientia* del suo ingegno induceva altri a sperare che questo abbandono del mondo avrebbe sortito presto qualcosa di grande. La *Vita Fulgentii* mette dunque immediatamente in vetrina la *scientia notissima* di Fulgenzio: una connotazione importantissima – di solida tradizione manoscritta –, nel nome della quale il giovane converso guadagna subito il centro della scena, ottenendo nel monastero deferenza e autorità in anticipo rispetto ai meriti a venire. Un esempio chiarissimo: Fulgenzio aveva terminato appena da poco *cuncta quae eum in conuersionis primordio uidebantur affligere*, quando una recrudescenza della persecuzione vandalica messa in atto contro i religiosi cattolici costrinse il vescovo Fausto a lasciare il proprio monastero, ripa-

[44] Ibidem, 2 (p. 17 s.).

[45] Dovrebbe trattarsi del terzo sermone, che Agostino dedica al Salmo 36 (cfr. M. Simonetti, *Note sulla* Vita Fulgentii, «Analecta Bollandiana» 100 [1982], 281 nota 11).

[46] *Vita Fulg*. 3 (p. 21).

[47] Ibidem, 3 (p. 23).

rando *per diuersas latebras*. La comunità subì un disorientamento. Per non rischiare di restare solo tra quelle mura, Fulgenzio si recò allora presso una vicina congregazione monastica guidata da Felice, suo amico *ab adulescentia*. Immediatamente, riconoscendo se stesso *impar…eius uirtutibus* Felice rimise la potestà di abbate nelle mani di Fulgenzio, che respinse d'acchito questo *priuilegium*; ma *post multa certamina pietatis* egli dovette cedere alle pressioni dei monaci e condivise infine con Felice la responsabilità della carica. Sicché, a partire da quel momento, *duo uiri sanctissimi* avrebbero governato quella comunità: Felice curava le necessità materiali e logistiche; Fulgenzio *docendis fratibus peculiarter uacabat* [48]. È importante notare subito che la *scientia notissima* nel nome della quale Fulgenzio viene considerato *superior* all'amico Felice non è assolutamente riconducibile né all'abilità mostrata dallo stesso Fulgenzio nella cura dei *negotia* familiari, per la quale bastava essere *beneuolus* verso gli amici, *mansuetus et seuerus* verso i *serui* [49]; né all'attività di *procurator*, che richiedeva *crudelitas in exigendis pensionibus* [50]; né infine a manifestazioni collegabili alla breve permanenza del giovane presso il monastero di Fausto, perché le uniche virtù che Fulgenzio mise in mostra nel *primordium conuersionis* furono di tipo esclusivamente mortificazionale. Se il mio ragionamento è corretto, questa *scientia notissima* dovrebbe avere invece diversa valenza.

Ciò premesso, torniamo senz'altro sul nostro percorso primario, che muove dalla ricordata *scientia notissima* di Fulgenzio: restando all'interno della *Vita Fulgentii*, noi dobbiamo individuare ora sia la specificità di questa *scientia*, cioè la sua intima consistenza al momento della conversione di Fulgenzio all'impegno monastico; sia le vie attraverso le quali essa era divenuta *notissima*, cioè universalmente riconosciuta quanto meno tra i *boni*. Il biografo sembra voler prendere le distanze da questi due punti; sul primo di essi però, vale a dire, sul tipo di sapere che dava corpo alla *scientia* fulgenziana, egli è di fatto meno ermetico di quanto forse avrebbe voluto e per comprendere questo è sufficiente tornare un po' indietro nella lettura della *Vita Fulgentii*.

Fulgenzio aveva potuto maturare una formazione culturale di alto profilo. In particolare, nella *Vita Fulgentii* leggiamo: *quem religiosa mater, moriente celeriter patre, Graecis litteris imbuendum primitus dedit; et quamdiu totum simul Homerum memoriter reddidisset, Menandri quoque multa percurreret,*

[48] Ibidem, 5 (p. 33).
[49] Ibidem, 1 (p. 13).
[50] Ibidem, 2 (p. 15).

nihil de Latinis permisit litteris edoceri…Litterarum proinde Graecarum percepta scientia, Latinis litteris…in domo edoctus, artis etiam grammaticae traditur auditorio: magnitudine ingenii cuncta sibi tradita memoriter et ueraciter retinens [51]. Dopo la morte prematura del padre, dice il biografo, la madre fece acquisire a Fulgenzio una conoscenza non comune delle lettere greche e latine, che la *magnitudo ingenii* gli consentiva di trattenere fedelmente a memoria. Ecco dunque la risposta alla prima domanda: al tempo della meditata conversione all'impegno monastico, la *scientia* per la quale Fulgenzio era universalmente conosciuto almeno tra i *boni* è dichiaratamente una *scientia litterarum Graecarum et Latinarum*, dove *scientia* designa la 'conoscenza', il patrimonio cognitivo delle letterature greca e latina, cui Fulgenzio era pervenuto attraverso studi severi e fecondi. Negli anni a seguire, Fulgenzio sarà costantemente proteso al recupero di una *scientia* radicalmente diversa, fondata sui testi sacri e sulla letteratura di impegno generalmente cristiano [52]; ma per ora, a sostanziare la sua *scientia* sono esclusivamente gli *auctores* pagani.

Ed eccomi al secondo interrogativo, cui devo rispondere prima di cominciare a trarre le debite conclusioni: se la *scientia* di Fulgenzio era talmente nota da lumeggiarne sin dai primi passi la sua esperienza nel monastero di Felice, per quali vie questa *scientia* medesima era divenuta *notissima*, essendo venuta alla conoscenza di un larghissimo numero di persone? Ebbene, se la domanda è corretta, la risposta è agevole: io credo che la *scientia* in oggetto abbia raggiunto dinamicamente un altissimo numero di persone, divenendo *notissima*, grazie ai canali di 'visibilità' che sono propri di una *scientia* dichiaratamente letteraria, cioè a dire, grazie alla pubblicazione di opere letterarie. Sennonché, il biografo non attribuisce a Fulgenzio nessuno scritto prima della sua elezione alla cattedra di Ruspe, intorno al 508; anzi, nessuno scritto prima della sua convocazione a Cartagine, dalla relegazione di Cagliari, per il noto dibattito dottrinale con il re Trasamondo [53]. Pertanto, se è vero che fino alla vigilia dell'impegno mona-

[51] Ibidem, 1 (p. 11 s.).

[52] Il biografo ricorda che a Siracusa, dove Fulgenzio ha interrotto un viaggio mai concluso alla volta dell'Egitto, il vescovo Eulalio *admiratur scientiam iuuenis* dopo avergli sentito riassumere con parole sue il contenuto delle *Institutiones* e delle *Collationes* di Giovanni Cassiano (*uita Fulg*. 8, p. 49); e che nel monastero *proximum littori Incensi*, dove successivamente il santo monaco riparerà per sottrarsi alla carica di abbate, Fulgenzio risplende *super ceteros scientia mirabili*, con riferimento questa volta al possesso delle *res diuinae* (ibidem, 12, p. 63).

[53] Risalgono a questa controversia le *Responsiones*, l'*Ad Trasamundum*, l'*Aduersus Pintam* (non pervenuto) e un *Commonitorium de Spiritu sancto ad Abragilam presbyterum*, cui sono dubbiosamente attribuiti alcuni frammenti pubblicati da J. Fraipont in CCL

stico la *scientia* di Fulgenzio traeva linfa esclusivamente dalle letterature greca e latina e se è vero che una *scientia* letteraria perviene al grande pubblico, magari ottenendo larghissimi consensi come quelli dei quali parla il biografo, generalmente attraverso la circolazione delle opere specifiche prodotte, a me sembra evidente che le opere letterarie cui Fulgenzio in quel tempo doveva il successo altro non erano che gli scritti di contenuto storico, mitologico e lessicale che al momento di entrare nel monastero il giovane Fulgenzio si era lasciato dietro le spalle con tutta la sua vita secolare – per altro, senza poterne cancellare l'eco favorevole – e che più d'uno ha voluto ascrivere a un fantomatico Fulgenzio il Mitografo: sono scritti cronologicamente e tematicamente agganciati all'ancòra fresca formazione scolastica dell'autore, che intendeva così proporsi all'attenzione di maestri, letterati e compagni di banco; scritti che obbedivano pertanto a istanze, suggestioni e contenuti collegabili alla letteratura greca e latina di tradizione profana e perciò molto lontani dalla produzione letteraria della maturità, che interverrà solo dopo alcuni decenni di specifico silenzio, durante i quali Fulgenzio ha impostato su valori polarmente diversi la selezione delle sue letture. Per altro, decantate le trame perverse, col tempo resteranno le forme e l'ombra lunga del successo giovanile. Per esempio a Cagliari, dove intorno al 508 il re dei Vandali Trasamondo aveva relegato per motivi di fede numerosi vescovi africani.

Nella nuova sede, i *confessores* africani gratificarono subito Fulgenzio di un ruolo prestigioso: *sexaginta quippe et amplius episcopos tunc catena ligabat exilii* [54], scrive il biografo, *quorum lingua et ingenium beatus Fulgentius fuit. Propterea, quandocumque rescribebant consulentibus, episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stilo* [55]. Ultimo dei tanti vescovi, quanto al tempo della consacrazione, Fulgenzio divenne insomma *lingua et ingenium* di tutta la comunità. A ben vedere, però, il senso di questa locuzione risulta meno ampio di quanto può sembrare. Ciò possiamo cogliere dalle modalità attraverso le quali Fulgenzio espletava il suo ruolo:

91 A, 869. Peraltro, prima di presentare le *Responsiones* al re Trasamondo, Fulgenzio ha voluto discuterne *diu* il contenuto *cum multis sapientibus iuris*: segnale di una certa insicurezza, in fatto di teologia.

[54] Ricordo che le cronache parlano anche di 120 (cfr. Vict. Tonn., *chron. ad ann.* 497, 4; Isid. Hisp., *hist. Vandal.* 81) e di 220 (cfr. Beda, *chron. ad ann.* 506; Sigeberto di Gembloux, *chron. ad ann.* 498); va però osservato che la comunità africana relegata in Sardegna contava per certo anche preti e monaci: basti leggere il *prologus* della *Vita Fulgentii.*

[55] *Vita Fulg.* 18 (p. 91). Il ruolo di Fulgenzio era pertanto analogo a quello che un tempo svolse il grande Aurelio di Cartagine: *sicut sanctae memoriae Aurelius, Carthagi-*

a) nelle discussioni interne alla comunità: quando i *confessores* trattavano *de rebus dubiis* ovvero *de communi utilitate*, Fulgenzio *ultimus quidem sedebat, uerumtamen ipsius sententiam primas uel omnes qui primatem sequebantur, audire et facere cupiebant…Post deliberationis autem longissimas moras, quidquid definitio communis inuenerat, eloquenter allegandum sensibus ceterorum beato Fulgentio dimittebatur* [56]. Insomma, quando i *confessores* discutevano di questioni dubbie o di comune utilità, essi tenevano in gran conto il parere di Fulgenzio; ma la relativa *definitio* maturava comunque dal dibattito generale (*communis*), mentre a Fulgenzio veniva affidata la sola cura di sistemare *eloquenter* il deliberato dell'assemblea;

b) nelle risposte a interlocutori che scrivevano dai paesi affacciati sul Mediterraneo: sono le cosiddette *epistulae* 'sinodali' [57], quelle che i medesimi *confessores* relegati a Cagliari preparavano *quandocumque transmarinis litteris de fide uel de diuersis quaestionibus interrogabantur.* In queste occasioni, *episcoporum cunctorum nomina dicebantur in titulo, sed solius beati Fulgentii sermo tenebatur in stilo* [58]. Fulgenzio era insomma chiamato a rispondere *pro omnibus ab omnibus,* ma neppure questa volta il suo mandato era illimitato, perché il suo compito era quello di formalizzare ciò che i vescovi africani avevano preventivamente discusso e approvato in assemblea. Sicché Fulgenzio era più la *lingua* che l'*ingenium*, della comunità di riferimento.

Né basta: è stato d'altro canto notato che proprio le opere giovanili del futuro monaco, abbate e vescovo conservano memoria di un forte disagio esistenziale dell'autore: un disagio che sembra il preludio alla crisi spirituale e al conseguente ritiro dal mondo presto a venire di Fulgenzio. In particolare, proprio G. Pennisi [59] – che pure ha difeso l'esistenza di due Fulgenti – ha meritoriamente evidenziato che la parte proemiale dei *Mythologiarum libri* lascia l'immagine di un autore oppresso dagli *aerumnosa calamitatum naufragia*, cui soggiacciono incessantemente le *publicae actiones* degli uomini; un autore stanco di inseguire la *nouerca fortuna* della terrena felicità, che sempre lascia *quiddam amarum* nei *negotia* quotidiani, e

nensis antistes ecclesiae, inter sua priuilegia meruit ut litteris Africano concilio dandis solus ipse scriberet, sic iste meruerat ut litteras ex illo concilio dirigendas solus ipse dictaret (ibidem).

[56] Ibidem, 17 (p. 89 s.).

[57] Restano soltanto la n. 15 e la n. 17 della corrispondenza fulgenziana; ma furono certamente di più: cfr. Isola, *In margine a una lettura* cit., 58-69.

[58] *Vita Fulg.* 18 (p. 91).

[59] Pennisi, *Fulgenzio e la* Expositio cit., 38 s.

invece fortemente proteso alla ricerca del *silentium* nella *quies agrestis*, lontano da ogni frastuono militare e civile [60]. Tutto ciò sembra trovare una sua precisa continuazione, il suo naturale sviluppo nell'avvio della *Vita Fulgentii*, che descrive la crisi spirituale crescente del giovane e infine le prove mortificazionali segrete, mediante le quali saggiava oculatamente la tenuta delle proprie forze in vista dell'impegno monastico verso il quale ormai era decisamente proiettato. Leggiamo:

> *segregatus frequenter a turbis in possesionibus propriis, nescientibus omnibus, parentibus et clientibus, quasi propter actionis laborem tristis sedebat et ibi orabat, legebat, ieiunabat, epularumque immoderatam copiam minuebat* [61].

Quanto all'innegabile scarto stilistico tra le opere di contenuto mitologico e quelle di contenuto rigorosamente cristiano, ciò non costituisce affatto un ostacolo al riconoscimento di un solo Fulgenzio come unico autore di questi scritti. Intanto perché tutte queste opere hanno come loro comune denominatore lo stesso tessuto linguistico [62]; inoltre, perché tra le prime espressioni letterarie e le seconde c'è un consistente lasso di tempo, durante il quale Fulgenzio ha potuto consolidare le nuove aspettative spirituali con letture di contenuto, finalità e forma diversi rispetto a quelle sulle quali ha maturato la sua formazione scolastica. Sicché, laddove prima aveva conformato il proprio registro stilistico a quello degli *auctores* che aveva studiato e scriveva *in primis* per lettori che erano espressione delle sue stesse convinzioni e aspirazioni letterarie, ora egli sa bene di scrivere per lettori di vario spessore culturale e di aspettative diverse, adeguando perciò le coordinate formali della sua pagina alle nuove necessità. Per altro, neppure i *sermones ad populum* rinnegano l'uso della retorica, benché in essi urga più che mai la preoccupazione di farsi comprendere da tutti. Semmai, ne commisurano la presenza al servizio della chiarezza e della comunicazione, giusto l'insegnamento agostiniano lasciato nel quarto libro del *De doctrina Christiana*, senza cedere alla tentazione di virtuosismi formali e di compiacimenti narcisistici.

Ovviamente, anche gli scritti fulgenziani più impegnati possono esprimere pagine di altissimo spessore stilistico. E questo rientra nella norma, perché non bisogna prendere sempre alla lettera gli scrittori cristiani che fanno professione di umiltà, si chiamino pure Gerolamo o Agostino. Nella fattispecie, basti leggere la sorprendente *laus regis* – scritta in un momento

[60] Fulg., *mythol.* 4, 7-6, 2.
[61] *Vita Fulg.* 2 (p. 18 s.).
[62] Cfr. Friebel, *Fulgentius, der Mythograph* cit., *passim*.

di effimera illusione che Trasamondo concedesse la libertà di espressione religiosa ai cattolici –, lasciata dal vescovo di Ruspe in *ad Tras.* 1, 2, 2. È una *laus* che ho esaminato in altra occasione e che qui trascrivo semplicemente in forma sticometrica, per evidenziarne la struttura linguistica:

hoc benigna mansuetudo tua procul dubio perspicit,
hoc ingenii studiique tui sagacitas recognoscit;
quam uere mirandam
quisquis nouit considerare pronuntiat,
non quod insolitum sit hominem scripturarum studiis insistere,
sed quod rarum hactenus habeatur
barbari regis animum numerosis regni curis iugiter occupatum
tam feruenti cognoscendae sapientiae delectatione flammari,
cum huiuscemodi semper infatigabiles nisus
non nisi uel otiosus quis habere soleat uel Romanus.
Per te, clementissime rex,
per te, inquam,
disciplinae studia moliuntur
iura barbaricae gentis inuadere,
quae sibi uelut uernacula proprietate
solet inscitiam uindicare[63].

[63] Cfr. A. Isola, *A proposito dell'*inscitia *dei Vandali secondo Fulg.*, ad Tras. 1, 2, 2 «Romanobarbarica» 13 (1994-95), 57-74.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 119-133

MARCELLO MARIN

Uno sguardo sui commenti al *De civitate Dei* agostiniano

1. *Cenni sulla diffusione e sull'influsso di* civ. *in epoca (alto)medievale*

Di un'opera così vasta e complessa come il *De civitate Dei* non sono mai mancati lettori attenti, fruitori interessati o parziali, abili adattatori, riduttori e curatori di *excerpta*, documentati commentatori: un percorso che si snoda lungo i secoli, sin da quando i primi libri presero a circolare, e che traccia, dai momenti iniziali che già segnano la fortuna del *magnum opus et arduum*, le linee di sviluppo che troviamo sufficientemente definite nei secoli che più direttamente interessano il nostro *Incontro*, dal XIII al XV [1]. La diffusione del *De civitate Dei* inizialmente (V-VII secolo) riguarda le regioni più profondamente latinizzate (Africa del Nord, Gallia meridionale, Spagna, Italia) e si misura prevalentemente in relazione all'uso che ne fecero alcuni autori (solo l'Italia documenta anche una presumibilmente originaria produzione manoscritta) [2]: in linea generale, sembra manifestarsi una certa difficoltà di recepire nei suoi tratti portanti un testo di notevole spessore teologico-speculativo.

Così, il periodo altomedievale rivela, generalmente, scarso interesse per i primi dieci libri, di argomentazione e confutazione antipagana, e ridotta comprensione del tema centrale dell'esposizione agostiniana, la storia dell'umanità concepita come una opposizione fra due società presentate come due città. Lo spostamento della visuale agostiniana attraverso

[1] Relazione tenuta al III Incontro internazionale della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino sulla fortuna dei Padri nel Medioevo e nell'Umanesimo, *Padri greci e latini a confronto (sec. XIII-XV)*, svolto presso la Certosa del Galluzzo (19-20 ottobre 2001). Degli Atti dell'Incontro è prevista la pubblicazione.

[2] A. J. Stoclet, *Le "De civitate Dei" de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d'après les caractères externes des manuscrits antérieurs à cette date et les catalogues contemporains*, in *Recherches Augustiniennes* 19, Paris 1984, 185-209 (186-187).

la lente deformante e semplificatrice di Orosio, l'attenzione crescente verso tematiche più concretamente ecclesiali (di contro alla lettura "spirituale" di Agostino) – che inducono all'identificazione della Chiesa con la *civitas Dei* e dello Stato con la *civitas terrena* e realizzano la fusione tra Chiesa e Stato, un Impero strettamente legato al cristianesimo –, lo specifico interesse per i temi escatologici che concludono *civ*., sono tutti fattori che favoriscono una selezione e un approccio decisamente orientato nella lettura e nell'approfondimento dello scritto agostiniano, addirittura prima che l'autore avesse potuto concluderlo.

Le prime utilizzazioni di *civ*. sono già direttamente impegnate sul versante teologico: la compilazione di Prospero di Aquitania (*Liber sententiarum*, ca. 430) testimonia interesse per la dottrina della grazia; gli *excerpta* di Eugippio, poco dopo il 500, rivelano il desiderio dell'abate di fornire ai suoi monaci letture per le loro meditazioni spirituali sulla corruzione del corpo, l'inefficacia del diavolo, la creazione, gli angeli, alcune tipologie bibliche, e in particolare il giudizio finale (più di due terzi degli estratti derivano dagli ultimi tre libri, XX-XXII, di carattere escatologico). Il richiamo al pensiero agostiniano attestato in *civ*., e alle riflessioni più specificamente teologiche, continua nei secoli: Beda (VIII secolo) ricorre frequentemente a *civ*., mostrando di aver colto – in modo più esatto di Isidoro, o di Rabano Mauro nel IX secolo – l'attitudine di Agostino in merito alla profezia e alla storia del popolo di Dio nell'Antico Testamento e, di conseguenza, la stessa teoria delle due città; ancora Beda, con il suo commentario all'*Apocalisse*, così come gli analoghi commenti di Ambrogio Autperto e di Beato di Liébana (tutti dell'VIII secolo), illustrano la popolarità di *civ*. fra gli autori che trattano di escatologia; infine, le considerazioni di Giovanni Scoto Eriugena (IX secolo) sulla libertà della volontà umana rivelano con evidenza l'influsso di *civ*. [3].

Ma altre due tendenze, rappresentative di un filone più latamente culturale, sono riconoscibili nei primi secoli di diffusione dell'opera agostiniana. Una è rappresentata dalle *Altercationes Christianae philosophiae contra erroneas et seductiles paganorum philosophorum versutias*, una anonima compilazione riconducibile in Italia e databile alla prima metà del VI secolo. Questa raccolta, che si configura come una disputa fra Agostino e i rappresentanti tipici del pensiero pagano (un Romanus, un Mathematicus, uno Stoicus, ma anche Scipione Varrone Cicerone Sallustio Platone Plotino Porfirio), utilizza in modo intenso e continuo i libri I-X e molti

[3] Per la relativa documentazione, J. N. Hillgarth, *L'influence de la "Cité de Dieu" de saint Augustin au Haut Moyen Age*, «Sacris Erudiri» 28 (1985), 5-34 (12-13, 20-22, 24).

tratti di altri libri: eliminando del tutto, o quasi, i libri che interessavano la maggioranza dei lettori contemporanei, l'autore fissa ogni sua attenzione proprio sulla polemica antipagana di Agostino, riorganizzando e integrando il suo modello, cambiando frequentemente l'ordine dell'originale, dando forma drammatica ai testi ripresi. La specifica selezione operata dall'anonimo e la stretta affinità tematica in tal modo realizzata indurrebbero ad ipotizzare una datazione ancora più vicina al modello agostiniano, verosimilmente il V secolo [4].

Una seconda tendenza, connessa alla trasmissione del sapere antico, si può individuare in Isidoro: essa è ancora illustrata da Lupo di Ferrières, amico dei classici per antonomasia nel corso del IX secolo. Per Isidoro († 636), l'opera di Agostino costituisce come un grande repertorio dal quale attingere importanti informazioni per la redazione della sua enciclopedia dell'antichità, le *Origines* (o *Etymologiae*). I testi agostiniani forniscono le definizioni della filosofia, delle sue divisioni, delle virtù cardinali, documentano i nomi dei filosofi e degli dei pagani, servono per l'aritmologia, la geografia e altre discipline della scienza profana; estratti dal contesto originario e modificati, spesso mutati di senso, questi testi rivelano solo in minima percentuale (due casi su trenta) la loro natura cristiana. Più fedele e meno strumentale il ricorso ad Agostino in altre opere: le *Quaestiones in Vetus Testamentum* riprendono l'interpretazione tipologica delle profezie, le *Sententiae* fondano su *civ*. la proposizione di una filosofia politica sui doveri del principe [5].

Sembra comporre una sintesi dei due filoni, teologico e culturale, Giuliano di Toledo, che con gli *Anticimena*, il *De comprobatione sextae aetatis* (686), il *Prognosticum futuri saeculi* (688) affronta problemi di notevole spessore scritturistico e dottrinale (l'apparente contraddizione fra passi vetero e neotestamentari, la cronologia delle età del mondo, i molteplici temi dell'escatologia cristiana) fondandosi su un massiccio ricorso alle *auctoritates* patristiche, e in particolare ad Agostino e a *civ*.; Giuliano ricerca sintesi e coerenza espositiva, aggiunte ad ampiezza e profondità di preparazione letteraria, di conoscenza – cioè – della Scrittura e delle opere dei Padri: "il pensiero e i riferimenti presenti nel mio scritto – egli dichiara nella lettera-prefazione al *Prognosticum*, indirizzata a Idalio, vescovo di Barcellona – non sono miei, ma degli antichi; e se in qualche

[4] Hillgarth, *L'influence* cit., 14-15. Con il titolo *Contra philosophos* l'opera è edita in CCL 58A (1975).

[5] Hillgarth, *L'influence* cit., 17-19, 24.

punto si è fatta sentire un po' la mia voce, con le mie parole ho scritto soltanto quello che ricordo di aver letto nei libri degli antichi". Il metodo di lavoro così dichiarato è ormai quello consueto delle opere medievali di compilazione [6].

Con il IX secolo e la cosiddetta rinascita (o riforma) carolingia la fortuna di *civ*. è documentata dalla fiorente tradizione manoscritta. L'opera è menzionata nei cataloghi delle principali biblioteche carolingie (St. Gall, Reichenau, Saint-Riquier, ecc.) e circa 35 manoscritti databili fine VIII / fine IX secolo a noi pervenuti ne attestano la presenza in tutte le regioni dell'Impero. Pochi risultano gli esemplari con note marginali contemporanee (ad esempio, Lione 606 e 607 e il manoscritto mozarabico 29 della Real Academia de la Historia di Madrid, copiato nel 977 su un modello del IX secolo) [7]. Continuamente trascritta attraverso i secoli, sino al punto da costituire il testo di Agostino più frequentemente copiato, l'opera conosce – a giudicare dal numero delle copie – una curiosa flessione nel XIII secolo rispetto al XII, cosa che induceva dom Wilmart [8] a supporre che, con la riforma religiosa di Gregorio VII, i discepoli e i contemporanei di san Bernardo, i monaci orientati ad una società ideale che sfociava nell'eternità, fossero più disposti ad ascoltare le lezioni del vescovo di Ippona che non i dottori e i loro allievi nelle scuole, nutriti di altre preoccupazioni intellettuali. *Civ*. recuperò il suo credito nel corso del XIV secolo, prima, probabilmente, grazie al sostegno dei commentari, successivamente per una forma, per così dire, di moda nelle alte sfere ecclesiastiche e civili [9].

Sul piano dei contenuti, a partire dal IX secolo, l'opera agostiniana manifesta specifico influsso, oltre che nell'ambito dell'esegesi biblica, anche in quello della filosofia politica per il tema dei doveri del principe e nella controversia sulla predestinazione [10]; la vasta risonanza di *civ*. in certi periodi del Medioevo è stata ancora evidenziata da una serie di studi, sui grandi temi del platonismo medievale [11] e dell'agostinismo politico e sto-

[6] P. Smiraglia, *Agostino e il "De civitate Dei" in Giuliano di Toledo*, in *Il "De civitate Dei". L'opera, le interpretazioni, l'influsso*, a cura di E. Cavalcanti, Roma 1996, 389-403.

[7] Hillgarth, *L'influence* cit., 22; Stoclet, *Le "De civitate Dei"* cit., 191ss.

[8] A. Wilmart, *La tradition des grands ouvrages de saint Augustin*, in *Miscellanea agostiniana*. Testi e studi pubblicati a cura dell'Ordine Eremitano di S. Agostino nel XV Centenario dalla morte del Santo Dottore, vol. II. *Studi agostiniani*, Roma 1931, 257-315 (279 nota 1).

[9] Ibidem, 279 nota 1.

[10] Hillgarth, *L'influence* cit., 23.

[11] T. Gregory, *Platonismo medievale. Studi e ricerche*, Roma 1958.

rico [12], come sulla questione dell'eternità del mondo nel contrasto fra dottrine "filosofiche" e dottrine creazioniste [13].

2. *Commentatori, glossatori, volgarizzatori*

Come spesso accade nel mondo dei nostri studi, una prima indagine su un testo scatena quasi immediatamente una improvvisa fioritura di analoghe iniziative. Parallelamente alla più ampia diffusione dei testimoni manoscritti, *civ*. conosce le prime versioni in lingua volgare, francesi, italiane, spagnole, e i commentari. Già Wilmart ne presentava le tappe essenziali [14]: tre ben note compilazioni in latino (prima metà del XIV secolo) che ebbero immediatamente successo, senza attendere il lancio pubblicitario della stampa, due realizzate da frati predicatori che insegnarono a Oxford, Nicolas Trevet e Thomas Waleys, la terza ad opera di un francescano di Provenza, François *de Mayronis*, de Meyronnes; la traduzione commentata che Raoul de Praelles scrisse in francese per Carlo V, dal 1371 al 1375, padrona del mercato fin verso la metà del XVI secolo; i nuovi commentari dell'umanista Vives (1522), che quasi immediatamente furono aggiunti al testo latino rivisto da Erasmo (1529). Nel frattempo, nell'arco di poco più di trent'anni (1376-1410), si concentrava un ragguardevole numero di manoscritti miniati [15]: e ciò ben si spiega con il successo che allora ottenne l'opera di Raoul de Praelles [16].

Riprendiamo dunque con ordine il filo di questa esposizione, integrando lo schema appena proposto e muovendo da una considerazione preliminare sull'ironia dei tempi, per effetto della quale l'Agostino dell'apologia *contra paganos*, lo scrittore cristiano che ricorreva ai classici profani per demolire gli avversari con le loro stesse armi, diviene il pivot [17] fi-

[12] H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris 1955[2]; T. E. Mommsen, *Orosius and Augustine*, nei suoi *Mediaeval and Renaissance Studies*, New York 1959, 325-348; H. I. Marrou, *Saint Augustin, Orose et l'augustinisme historique*, in *La storiografia altomedievale*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, 17 (10-16 aprile 1969), Spoleto 1970, 59-87.

[13] G. Cannizzo, *Eternità del mondo: su alcune letture medievali del "De civitate Dei"*, in *Il "De civitate Dei"* cit., 405-434.

[14] Wilmart, *La tradition* cit., 280-281.

[15] Su questo aspetto vedi A. de Laborde, *Les Manuscrits à peinture de la Cité de Dieu*, Paris 1909.

[16] Wilmart, *La tradition* cit., 281 nota 3.

[17] Il termine è del basket, l'immagine di C. J. Wittlin (*Traductions et commentaires médiévaux de la "Cité de Dieu" de saint Augustin*, «Travaux de linguistique et littérature» 16 [1978], 531-555 [532]).

losofico e letterario della riscoperta della cultura antica. Dobbiamo per altro osservare che, rispetto al buon livello dei letterati del XII secolo, il tardo XIII e l'incipiente XIV manifestano un ritorno al classicismo nutrito di intenti educativi e formativi, ma ben più povero di conoscenze e strumenti: di qui il ricorso a *civ*., un testo fondamentale per conoscere la storia e la mitologia antica, l'improvvisa fioritura di commentari così come la loro provenienza dall'ambito oxoniense. In effetti, i primi commentatori, Trevet Waleys Ridewall Baconthorpe, hanno studiato e operato a Oxford: i primi tre, accomunati da forti interessi letterari e gusto classicheggiante, probabilmente riflettono interessi per la storia, le istituzioni e i costumi dell'antichità ben radicati in Inghilterra [18].

2.1 Il domenicano inglese Nicolas Trevet (ca. 1258-1335), dal 1297 a Oxford dove fu anche priore, è noto per i suoi commenti in latino a numerosi libri biblici e ad autori classici (Tito Livio, Seneca, Boezio) e medievali (Conradus, autore del *De disciplina scholarium*) e per originali scritti storici (*Cronache*, in anglo-normanno, per gli anni 1135-1307, e una perduta storia universale, *Ab origine mundi ad Christum natum*). Le sue glosse a *civ*., certamente redatte all'inizio del XIV secolo e utilizzate dai commentatori successivi, svolgono un ruolo essenziale di sussidio, a livello di grammatica dizionario enciclopedia, e spiegano espressioni e costruzioni difficili, termini tecnici dell'antichità relativi a istituzioni e costumi scomparsi, allusioni a miti, ecc. Le sole questioni che Trevet non abbia trattato sono quelle di ordine filosofico e teologico: mostra invece una specializzazione filologica che iniziava ad imporsi da quest'epoca [19].

2.2 Alla sua attività si collega strettamente quella di Thomas Waleys (*Gallensis*). Completati nel 1318 gli studi presso il convento dei domenicani a Oxford, fu inviato a Bologna nel 1326 e di là alla corte pontificia ad Avignone nel 1331; per la posizione assunta contro papa Giovanni XXII in un sermone tenuto il 3 gennaio 1333 sulla *quaestio* se la visione beatifica

[18] W. A. Pantin, *The English Church in the Fourteenth Century*, Cambridge 1955, 141-149; B. Smalley, *John Ridewall's Commentary on "De civitate Dei"*, «Medium Aevum» 25 (1956), 140-153 (140-142).

[19] R. J. Dean, *Cultural relations in the Middle Ages: Nicholas Trevet and Nicholas of Prato*, «Studies in philology» 45 (1948), 541-564; B. Smalley, *English friars and Antiquity in the early Fourteenth Century*, Oxford 1960, 58-65; Wittlin, *Traductions* cit., 532-533; Th. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Roma 1980, 187-190 (189-190, n° 3136-3137).

sia possibile già prima del giudizio finale, fu processato e trattenuto in prigione per quasi diciannove mesi; muore nel 1349/1350 [20].

Autore di una *Ars praedicandi* e di commenti a numerosi libri dell'Antico Testamento, limitò le sue *Expositiones* a *civ*. I-X (precisamente, il commento si arresta a 10, 29), *quia in eis est maior obscuritas quam in sequentibus, propter historiarum et fabularum multitudinem paucis notam* [21]. Scrivendo verso il 1327-1332 a Bologna o ad Avignone (il 3 gennaio 1333 rappresenta un sicuro *terminus ad quem*), Waleys conosce, utilizza e corregge il commento del suo predecessore, che però non menziona per nome [22]. Anche il *magister Thomas Anglicus* tralascia tutto ciò che ha attinenza con la religione e tratta *civ*. come un'opera letteraria e una guida alla storia antica, attento ad ogni riferimento storico geografico mitologico: aiuta inizialmente il lettore fornendogli un'analisi strutturale del testo in capitoli e paragrafi e parafrasando le idee di base, poi completa Agostino con innumerevoli citazioni tratte da un centinaio di opere di circa sessanta autori, da Fulgenzio, Eutropio, Macrobio, Valerio Massimo, Paolo Diacono alle ampie compilazioni medievali. I soggiorni a Bologna e ad Avignone, frequentata da umanisti dell'intera Europa, hanno accentuato in Waleys l'interesse per l'antichità e la passione per i classici: cita le più recenti, emozionanti scoperte (il *Breviarium* di Rufio Festo, le *Metamorfosi* di Apuleio, la quarta decade di Tito Livio) e si dedica con passione ai problemi di critica testuale, collazionando una trentina di manoscritti per la corretta costituzione del testo. Ma il successo delle sue *Expositiones* sarà principalmente dovuto al carattere enciclopedico di questa sovrabbondante collezione: migliaia di *exempla* su personaggi dell'antichità ridiventati celebri e innumerevoli citazioni di autori antichi [23].

2.3 I commenti dei due domenicani hanno goduto di una diffusione notevole. Nella maggior parte dei manoscritti, il commentario di Trevet sui libri XI-XXII è stato unito come complemento a quello di Waleys sui primi dieci, e così affiancati sono stati pubblicati più volte, fino ad essere percepiti l'uno come il completamento dell'altro: già nella seconda edizione di *civ*., che apparve a Strasburgo nel 1468 presso Johannes Mente-

[20] B. Smalley, *Thomas Waleys O. P.*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 24 (1954), 50-107 (50-57); Ead., *English friars* cit., 75-108; Kaeppeli, *Scriptores Ordinis* cit., vol. IV, Roma 1993, 401-408 (404-405, n° 3891); R. Sharpe, *A handlist of the Latin writers of Great Britain and Ireland before 1540*, Turnhout 1997, 685 n° 1848.

[21] Wittlin, *Traductions* cit., 534.

[22] Smalley, *Thomas Waleys O. P.* cit., 88-96.

[23] Smalley, *Thomas Waleys O. P.* cit., 86-107; Wittlin, *Traductions* cit., 534-535.

lin, il testo di Agostino è accompagnato da entrambi i commenti [24]; Vives, nella prefazione al suo commento, si fa portavoce della tesi secondo cui Trevet e Waleys avessero lavorato insieme nella stesura di un unico commentario [25].

Solo alcuni manoscritti contengono le due opere complete: uno di questi, il codice XIV-28-c degli Archivi Generali dell'Ordine domenicano a Roma, proveniente da Pisa e scritto intorno al 1400, contiene anche un commento anonimo (*Tractatus additionum*) che si richiama a Nicolas Trevet e ne contesta l'esposizione. Di questo opuscolo polemico, caratterizzato anch'esso da forte interesse nei confronti della mitologia pagana e degli avvenimenti della storia romana menzionati da Agostino, contraddistinto dalla ripetuta dichiarazione dell'intenzione di ritornare più ampiamente sul soggetto in un'altra opera, si era proposta l'attribuzione al francescano John Ridewall, autore a sua volta di un commentario a *civ*. (1333 ca.) che conosce quello di Trevet e manifesta nei suoi confronti un atteggiamento critico, mentre rivela non poche convergenze con l'autore anonimo [26]. Ma successive indagini [27] hanno potuto verificare che le glosse sono pervenute, oltre che anonime in un secondo manoscritto, anche in tre edizioni di *civ*. (1505, 1515, 1520) che riportano le *additiones* insieme ai commenti di Waleys e Trevet e le attribuiscono esplicitamente al domenicano Jacopo Passavanti, priore di Santa Maria Novella (ca. 1303-1357): l'attribuzione al predicatore fiorentino è stata discussa e sostenuta sulla base della familiarità con *civ*. dimostrata dal Passavanti nel *Sermonario* e nello *Specchio di vera penitenza* (l'opera più nota del predicatore domenicano) e sul fondamento del raffronto tra alcuni passi paralleli delle tre opere [28].

2.4 Ritorniamo ai commentatori di area britannica. Del già menzionato John Ridewall, cinquantaquattresimo Rettore dell'Ordine dei Francescani

[24] G. Bardy, *Introduction générale à "La Cité de Dieu"* (Bibliothèque Augustinienne, 33), Paris 1959, 137-138.

[25] Così scrive nella sezione della *Praefatio* al suo commentario intitolata *De veteribus interpretibus huius operis*: *Primum Thomas Valois arbitratus credo ingens esse opus, et unius viribus maius, non omnia solus est obire ausus, sed socium sibi sumpsit, ac velut succedaneum sodalem suum Nicolaum Trivet, tam similem sibi, quam ovum ovo: cui ipse lampada, quod aiunt, traderet fessus: nescio quo volumine: nam et si legi, non tamen annotavi* (Lugduni 1563, 17).

[26] Th. Kaeppeli, *Une critique du commentaire de Nicolas Trevet sur le "De civitate Dei"*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 29 (1959), 200-205.

[27] Th. Kaeppeli, *Opere latine attribuite a Jacopo Passavanti, II. Tractatus additionum in expositione quam fecit mag. Nicolaus Treveth super lib. Augustini De civ. Dei*, «Archivum Fratrum Praedicatorum» 32 (1962), 145-179 (155-157).

[28] Ibidem, 157-162.

a Oxford intorno al 1330, a Basilea nel 1340, sono a noi pervenuti due mss. che commentano *civ*. I-III e VI-VII (Oxford, Corpus Christi College, 186-187, sec. XV in.): probabilmente un terzo ms., con il commento ai libri IV-V, è andato perduto. Molto ampio, forse addirittura prolisso per il gusto dei contemporanei, il commento non risulta citato o utilizzato: a sua volta, invece, ricorre a Trevet per i primi tre libri, anche con rispettose ma ferme critiche, e mostra di conoscere Waleys per il sesto e il settimo. Il parziale ricorso a Waleys, evidentemente ignoto all'inizio della redazione, rende molto verosimile una datazione attorno al 1333; e se il commento a *civ*. rappresenta, come sembrerebbe, l'ultima opera di Ridewall, esso pare delineare una evoluzione simile a quella dello stesso Waleys, verso «a purer form of scholarship» [29]. Più ampio e completo di Trevet, meno erudito di Waleys ma più interessato ad Agostino, Ridewall testimonia con i suoi predecessori una significativa ripresa degli studi classici che trova punto di partenza e ragion d'essere nel commento a *civ*. [30].

Segue invece un orientamento rigorosamente teologico il quarto commentatore britannico, il frate carmelitano John Baconthorpe (morto probabilmente nel 1348), autore di un commento ai primi cinque libri, conservato in autografo alla Bibliothèque Nationale di Parigi, lat. 9540, ff. 76r-216v. Baconthorpe può aver conosciuto l'opera di Trevet, perché il suo commento è sicuramente posteriore al 10 novembre 1324 (data della bolla *Quia quorundam*, ricordata nel testo), ma rivela un intendimento del tutto diverso in quanto mira ad evidenziare i principali sviluppi argomentativi di Agostino, la critica del paganesimo e la difesa della fede cristiana, senza alcuna concessione ad analisi e approfondimenti delle fonti classiche e della storia antica [31]. Le specifiche finalità del suo commentario, così come la sua interpretazione dell'opera agostiniana, sono ben delineate in queste parole iniziali:

> *Intentio Augustini (in) libri(s) X De civitate Dei est defendere fidem Christi contra cultores falsorum deorum per argumenta sumpta a suis poesibus et gestis. Effectus eius in XII sequentibus est introducere bibliam ad astruendum fidem christianam per argumenta sumpta a lege et prophetis. Hec patent in prologo et librorum processu. Modus meus procedendi est reducere confusionem littere in cer-*

[29] Smalley, *John Ridewall's* cit., 143-146.

[30] Smalley, *John Ridewall's* cit., 153; Ead., *English friars* cit., 109-132; Sharpe, *A handlist* cit., 301 n° 856.

[31] Smalley, *John Ridewall's* cit., 140; Ead., *John Baconthorpe's Postill on St. Matthew*, «Mediaeval and Renaissance studies» 4 (1958), 91-145 (112-113); R. Sharpe, *A handlist* cit., 208 n° 574.

tas conclusiones et littere obscuritatem in claram formam intelligendi, litteram et sensum eiusdem per omnia sequendo (f. 76r)[32].

Ridotto ad un breve sommario dell'argomento, il commento rifiuta citazioni poetiche e ricorso ai classici, rivelando tale diversità rispetto a quelli dei due domenicani da far pensare ad una deliberata opposizione. D'altra parte, che Baconthorpe, per contrapporsi ai classicisti, abbia composto il proprio commentario come dimostrazione di metodo corretto è altamente significativo e sta a dimostrare l'importanza di *civ*. nello scenario contemporaneo[33].

2.5 In area francese abbiamo già ricordato il francescano François *de Mayronis*, de Meyronnes († verso il 1327-1328), dottore in teologia presso l'Università di Parigi: appassionato studioso delle opere di Agostino, è autore delle *Veritates theologicae seu compendium librorum sancti Augustini De Civitate Dei*, una collezione di *Flores* accompagnata da osservazioni a carattere prevalentemente morale e teologico[34].

Cinquant'anni dopo, si segnala l'attività di Raoul de Presles (Praelles). In servizio presso Carlo V, compose fra il 1371 e il 1375 una traduzione di *civ*. accompagnata da un esteso commento, ispirato al criterio di spiegare ogni singola parte del testo, attingendo comunque ampiamente ai commenti di Trevet e Waleys, che vengono sostanzialmente tradotti con qualche lieve incremento. Esaurita la "traduzione" di Waleys, all'inizio dell'XI libro annuncia che, poiché ormai il lettore dovrebbe essere adeguatamente preparato per studiare da solo l'opera, egli procederà con maggiore rapidità, senza fermarsi a commentare ogni minimo dettaglio. Sotto il suo nome la revisione delle *Expositiones* di Waleys si diffonderà in francese in una sessantina di manoscritti spesso di gran lusso – alcuni dei quali si limitano ai primi dieci libri – e in due antiche edizioni (Abbeville 1486, Paris 1531), poco maneggevoli e molto rare, l'una e l'altra addirittura più rare dei manoscritti[35].

F. Chatillon[36] ha richiamato l'attenzione su quest'opera, lamentando che, malgrado i suoi pregi, essa risulti totalmente ignorata dai latinisti e

[32] Smalley, *John Baconthorpe's* cit., 113.

[33] Smalley, *John Baconthorpe's* cit., 113; Ead., *John Ridewall's* cit., 140.

[34] É. d'Alençon, s. v. *Meyronnes (François de)*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique* 10/2, Paris 1929, 1634-1645 (1639-1640); B. Roth, *Franz von Mayronis und der Augustinismus seiner Zeit*, «Franziskanische Studien» 22 (1935), 44-75.

[35] Wittlin, *Traductions* cit., 535-536.

[36] *Le premier traducteur et commentateur de la "Cité de Dieu": Raoul de Presles*, «Revue des études latines» 35 (1957), 71-73 (séance du 7 décembre 1957, communication).

non considerata dagli agostinisti. A suo parere, Raoul merita considerazione come traduttore, commentatore, editore: la traduzione è significativa per la storia della lingua francese per i procedimenti di rilatinizzazione del vocabolario e della sintassi; il commento raccoglie tutto ciò che si poteva dire su ogni frase e ogni parola, fornendoci ogni informazione sullo stato della cultura storica, filosofica e letteraria del suo tempo [37]; l'edizione, fondata su una trentina di manoscritti [38], può apportare preziose varianti, recuperabili con una retroversione: la stessa struttura dell'opera, la divisione in capitoli, la disposizione dei titoli, non corrispondono a quelle delle nostre edizioni. A questa considerazione altamente positiva si oppone Wittlin, che lo segnala come esempio di una «traduction 'en chaîne'» (dal latino al francese, al catalano, allo spagnolo), inserendolo nella filiera Trevet-Waleys … [39].

2.6 Una versione catalana dell'opera di Raoul è attestata per il 1383, in seguito all'invio (1382) di una copia della traduzione commentata di *civ*. da parte del duca Jean de Berry, fratello di Carlo V, alla nipote Yolande de Bar, seconda moglie del futuro re di Aragona, Giovanni I. La traduzione anonima, estremamente letterale, sembra provenire da un *milieu* clericale lontano dall'umanesimo nascente: l'autore, traducendo fedelmente il prologo di Raoul, si propone come traduttore e commentatore del testo originale latino [40].

2.7 Il 27 aprile 1434 un altrimenti sconosciuto Gómez García del Castillo, di Valladolid, termina il secondo volume della sua traduzione della *Ciutat de Déu* catalana, realizzata su ordine della regina Maria, figlia di Ferdinando I di Aragona e prima moglie di Giovanni II di Castiglia (Agostino non era certamente ignoto nella Spagna medievale, ma lo si leggeva

[37] Chatillon riconosceva che Raoul aveva saccheggiato i commentari dei domenicani Waleys e Trevet (*Le premier traducteur* cit., 72); un po' ingenerosamente, invece, Wittlin lo accusa di non aver nemmeno sospettato che il commento di Raoul non è altro che una traduzione "ampliata" di quello di Waleys (*Traductions* cit., 536 nota 18). Per S. Shahar (*Traduction et commentaire de la "Cité de Dieu" par un penseur politique sous Charles V*, «L'information historique» 39 [1977], 46-51) il commento di Raoul, finalizzato ad uno scopo di propaganda politica a favore della corona, forza in più punti il testo agostiniano e, sugli aspetti più significativi, si sottrae costantemente ad un confronto tra questo e le proprie teorie.

[38] Ma anche questa indicazione dipende, evidentemente, dalla sua fonte! Abbiamo già incontrato la stessa dichiarazione in Waleys (sopra, p. 125). Vedi anche Wittlin, *Traductions* cit., 536.

[39] *Traductions* cit., 531-532.

[40] Wittlin, *Traductions* cit., 537-538.

soprattutto in ambito ecclesiastico, e in latino). La traduzione ricalca la versione catalana, derivata dalla versione francese, senza controllarla, e anzi aggiungendovi errori [41].

2.8 Abbandoniamo questa catena di traduzioni e risaliamo un po' indietro nel tempo, per riprendere in esame l'area italiana e il nome di Passavanti. Del periodo medievale possediamo una sola traduzione in italiano di *civ*. [42]: non ha trovato conferma il riferimento di Cherubelli [43] ad una seconda versione trecentesca, attribuita ad Agostino della Scarperia. Il volgarizzamento fu redatto molto probabilmente a Firenze tra la seconda metà del XIV e gli inizi del XV secolo, trasmesso da una trentina di codici del XV secolo, di cui il più antico è datato 1413, dato alle stampe già alla fine dello stesso secolo, riproposto a Venezia nel 1742 con a fronte il testo latino, infine riedito più volte nel corso dell'Ottocento.

Controversa la questione della sua attribuzione: nessuno dei codici reca il nome del volgarizzatore, ma la versione è tradizionalmente attribuita al domenicano Jacopo Passavanti, come già supponeva Jacopo Corbinelli, il noto erudito cinquecentesco, possessore del codice con la versione di *civ*. oggi conservato a Stoccolma (Biblioteca Reale, A. 222) [44]. Tale attribuzione è stata respinta dalla Hasenohr a causa dell'assenza di riferimenti in tutta la tradizione manoscritta del volgarizzamento, delle divergenze di traduzione del testo agostiniano tra lo *Specchio di vera penitenza* (come già detto, l'opera più nota del predicatore domenicano) e l'anonima versione in volgare, del giudizio espresso da Passavanti nella medesima opera sull'impossibilità di rendere nelle traduzioni lo spessore spirituale dei testi scritturistici e patristici [45].

A partire dal Seicento la traduzione è spesso collegata anche al nome del senese Niccolò Piccolomini. Anche questa attribuzione, avanzata per la prima volta da Isidoro Ugurgieri, risulta poco fondata, per l'assenza nel volgarizzamento di tratti linguistici propriamente senesi e soprattutto per la mancanza di fonti documentarie sull'attività letteraria e anzi sulla

[41] Wittlin, *Traductions* cit., 538-539.

[42] G. Hasenohr, *Les traductions romanes du "De civitate Dei". I. La traduction italienne*, «Revue d'histoire des textes» 5 (1975), 169-238 (174).

[43] P. Cherubelli, *Le edizioni volgari delle opere di s. Agostino nella Rinascita*, Firenze 1940, xv-xvi.

[44] Hasenohr, *Les traductions* cit., 234-235. 210-212; P. D'Achille, *Le traduzioni italiane del "De civitate Dei" e loro significato storico*, in *Il "De civitate Dei"* cit., 469-499 (471-472).

[45] Hasenohr, *Les traductions* cit., 234-237.

stessa esistenza di un Niccolò Piccolomini nel secolo XIV, ed è per questo respinta già nell'edizione veneziana del 1742 [46].

Se la Hasenohr, sulla base degli elementi interni al testo, non si spingeva che a tracciare un identikit dell'autore (un religioso, come tutti i traduttori di testi patristici del Tre e Quattrocento, presumibilmente eremitano, toscano, forse fiorentino) [47], D'Achille giunge a considerare il nome di Agostino della Scarperia (1320 ca. - fine secolo XIV), eremitano fiorentino, autore del volgarizzamento di *Sermones* pseudoagostiniani, come «quello meno improbabile», richiamando l'attenzione sulle significative coincidenze tra le vicende editoriali della sua traduzione dei *Sermones* e quelle dell'anonima versione [48].

2.9 Possiamo chiudere con uno sguardo all'epoca umanistica, che presenta l'incompiuto e inedito commento di Bernard André (1496-1510) e l'edizione munita di voluminoso commentario di Juan Luis Vives, redatta fra il 1521 e il 1522 su sollecitazione di Erasmo.

L'agostiniano Bernard André (ca. 1450-1522), tutore del principe Arthur, figlio maggiore del re d'Inghilterra Enrico VII, compone tra il 1496 e il 1510, con frequenti interruzioni e riprese, un commento a *civ*. XI-XIX e, lasciando incompiuto il diciannovesimo libro, inizia anche una *expositio* sui primi dieci libri; a lui viene inoltre attribuito un commento all'ottavo libro, pervenuto anonimo [49]. L'ampio commento, realizzato in uno strano miscuglio di forme (poemi dedicatori, cronache, estratti di opere perdute, cenni autobiografici), affronta numerose questioni, di filologia, critica testuale, cronologia biblica e classica, e rivela svariati interessi, sulla canonicità dei libri scritturistici, sull'eresia e le sue origini, sull'astronomia e le altre arti liberali: pur attento al tema teologico che costituisce il fulcro di *civ*., focalizza in primo luogo, alla maniera dei predecessori medievali, le caratteristiche storiche e letterarie dell'opera [50]. Il prolungato impegno di

[46] G. F(olliet), *Bulletin augustinien pour 1976*, n° 37 (presentazione del contributo della Hasenohr), «Revue des études augustiniennes» 23 (1977), 353; D'Achille, *Le traduzioni* cit., 473.

[47] Hasenohr, *Les traductions* cit., 237-238.

[48] D'Achille, *Le traduzioni* cit., 473-474.

[49] Sharpe, *A handlist* cit., 77-78 n° 161; D. R. Carlson, *The writings of Bernard André (c. 1450 – c. 1522)*, «Renaissance studies» 12 (1998), 229-250; D. Hobbins, *Arsenal ms 360 as a witness to the career and writings of Bernard André*, «Humanistica Lovaniensia» 50 (2001), 161-198.

[50] Hobbins, *Arsenal ms 360* cit., 163-165: l'A. segnala che il medesimo approccio al testo agostiniano si può riscontrare in John Burton, primo dedicatario del commento di André (vedi p. 179), lettore e correttore del ms. (vedi pp. 194-195), commentatore a sua volta almeno del libro undecimo, e nelle perdute *lectures* di Thomas More, tenute nel 1501.

André non ha incontrato l'ampio e colto pubblico che l'autore sperava: il suo commento, in elogio del quale scrisse un breve componimento poetico anche Erasmo (forse in vista di una futura pubblicazione), non è mai menzionato dallo stesso Erasmo né da Vives ed è completamente trascurato dalla successiva generazione di umanisti [51].

Quanto a Vives, la *praefatio* al commento, che illustra anche le vicende storiche e psicologiche della redazione, rivendica meriti specifici in primo luogo per la restituzione del testo autentico in numerosi passi incerti: Vives dichiara di aver collazionato più manoscritti e sottolinea l'assoluta libertà con la quale gli amanuensi hanno modificato le parole, cui ha dovuto contrapporre un duro lavoro di collazione e un frequente ricorso alla congettura [52]. Tale modo di procedere, e insieme l'entusiasmo e l'ammirazione per i metodi degli umanisti, il rigore e l'ampiezza della ricerca, il distacco dalla tradizione ecclesiastica, l'attenzione ai problemi sociali e nazionali del suo tempo, dimostrano efficacemente quali fossero i rapporti di Vives con la filologia umanistica e quanto profondo fosse il suo senso critico [53].

Sono poi evidenziati i quattro obiettivi fondamentali che l'autore si propone nel commento:

> *Narrandae fuerunt fabulae et historiae: describendae regiones et urbes, tum consulendi Platonici pene omnes, et reliquae philosophorum nationes, et theologica tractanda, in quibus parcior quam in profanis aliquot de causis fui* [54].

Coerentemente a questo progetto, il commento offre documentate informazioni sui temi antiquari (storia mitologia geografia), minuziose analisi delle teorie degli antichi filosofi, osservazioni linguistiche e chiarimenti teologici, con una straordinaria documentazione tratta dagli autori profani greci e latini, dalla Sacra Scrittura, dalle testimonianze cristiane. Le caratteristiche del suo lavoro, contro cui si appuntavano le critiche dei domenicani che lo giudicavano inutile in quanto preceduto dai commentari dei confratelli, ben solidi ed eruditi, sono difese con vigore nella già

[51] Hobbins, *Arsenal ms 360* cit., 165-166.

[52] Ed. cit., *praef.*, 8-9. È questo lo specifico contributo dell'ed. Vives secondo Ch. Coppens, *Une collaboration inconnue entre Caroline Guillard et Hugues de La Porte en 1544: le De civitate Dei d'Augustin édité par Juan Luis Vives*, «Gutenberg-Jahrbuch» 63 (1988), 126-140 (135).

[53] F. Watson, *J. L. Vives and St. Augustine's 'Civitas Dei'*, «The Church quarterly review» 76 (1913), 127-151 (142-151); Coppens, *Une collaboration* cit., 135; J. Ijsewijn, *Vives and Humanistic philology*, in A. Mestre (coord.), *Ioannis Lodovici Vivis Valentini Opera Omnia, I. Volumen introductorio*, Valencia 1992, 77-111 (95-101).

[54] *Praef.* cit., 9.

ricordata sezione della *praefatio* intitolata *De veteribus interpretibus huius operis*: e la polemica difesa assume facilmente le forme di una sferzante offensiva nei confronti dei suoi predecessori.

A parere di Schindler [55], Vives per la prima volta contrappone un esauriente commento umanistico a quelli tradizionali del Medioevo, rivolgendo la sua attenzione all'Agostino 'umanista' più che 'teologo' [56]: anche per questi motivi uno studio rinnovato della sua edizione sarebbe di grande utilità per illustrare più compiutamente, con la storia delle edizioni, la cerchia dell'umanesimo europeo [57].

[55] A. Schindler, *Il "De civitate Dei" nelle biblioteche e nel pensiero dei Riformatori, soprattutto di Lutero e di Zwingli*, in *Il "De civitate Dei"* cit., 435-446 (446).

[56] Sulla considerazione degli umanisti per Agostino vedi P. O. Kristeller, *Augustine and the early Renaissance*, «The review of religion» 8 (1944), 341-351, anche nei suoi *Studies in the Renaissance thought and letters*, Roma 1956, 355-372; J. Monfasani, *Renaissance Humanism*, in *Augustine through the Ages*, ed. A. D. Fitzgerald and others, Grand Rapids, Mich. 1999, 713-716.

[57] Una tesi sul commento di Vives ha discusso per il Dottorato di ricerca leccese in «Scienze storiche e filologiche della cristianità antica e altomedievale» Maria Pia Pizzo, che ringrazio per la verifica e il riscontro della vasta bibliografia.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 135-148

ANTONIO V. NAZZARO

Natura e ambiente nei Padri della Chiesa latina*

1. *Introduzione*

Uno dei più drammatici problemi con i quali dobbiamo oggi misurarci è quello del rapporto fra sviluppo ed ecosistema, che implica fra l'altro la necessità di un'oculata salvaguardia degli equilibri ambientali, di una razionale e lungimirante gestione delle risorse, dell'imbrigliamento di quelle attività di rapina ecologica che dall'inizio della rivoluzione industriale hanno marcato lo sviluppo dell'Occidente avanzato. Problemi questi, che in varia misura coinvolgono qualsiasi cultura umana, dalle più complesse alle più arretrate; è noto che anche comunità primitive e tecnologie rudimentali possono provocare nell'ambiente modificazioni irreversibili.

Anche nel mondo antico, pagano e cristiano, il tema del 'rapporto uomo/ambiente' è al centro della riflessione di filosofi e poeti e della predicazione di vescovi.

Per questa conversazione ho, dunque, scelto un tema attuale; attuale è un fatto o un problema antico non solo quando mostri marcate analogie con il presente, ma anche e soprattutto quando rientri nella classe dei fattori di lunga durata, cioè di quelle categorie mentali o valori che si sono formati o chiariti in tempi più o meno lontani e non hanno esaurito la loro carica vitale e le loro persistenti influenze. In tal caso conoscerne la genesi e lo svolgimento costituisce un contributo alla comprensione di fatti o problemi del nostro tempo.

* Intervento presentato il 9 aprile 2003 presso il Palazzo della Provincia di Foggia nell'ambito del terzo ciclo di "Incontri e seminari di Letteratura cristiana antica" promossi dalla cattedra di Letteratura Cristiana Antica dell'Università degli Studi di Foggia in collaborazione con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Paolo II".

La nuova visione del mondo e della vita, instaurata dal Cristianesimo, operò un cambiamento profondo anche nel modo di sentire la natura, che, creata dal nulla, reca in sé così vivo il riflesso di Dio, che la sua contemplazione è gradino per salire alla contemplazione del Creatore.

L'incoraggiamento di Gesù al fiducioso abbandono nelle braccia della divina Provvidenza, che nutre gli uccelli dell'aria e riveste con magnificenza regale i gigli del campo (Mt 6, 26-29), aveva fatto risuonare un accento nuovo e sconosciuto al mondo classico, introducendo il concetto di una paternità piena d'amore, che si abbassa fino al più umile essere per imprimere in lui la sua orma benefica.

E l'uomo, ultimogenito del creato, ma divinizzato dalla grazia, sa di essere una sorta di ponte tra il mondo naturale e il mondo soprannaturale. Situato nel punto intermedio della piramide del creato, al cui sommo vertice è Dio e alla cui base è il mondo inorganico, l'uomo appartiene, in quanto corpo, al mondo naturale, e, in quanto anima, a quello soprannaturale. E con le creature del mondo naturale l'uomo riconosce in sé un'intima e misteriosa fraternità. Natura e uomo non sono più estranei: fra di loro viene a stabilirsi un legame, che, in un ulteriore sviluppo del sentimento della natura, permetterà a Francesco d'Assisi di chiamare con il nome di fratelli sia i miti abitatori dell'aria, che il feroce lupo di Gubbio, gli uni e l'altro creature di Dio.

I Padri della Chiesa approfondiscono e arricchiscono il sentimento cristiano della natura, diffondendolo tra i fedeli attraverso la predicazione. La natura si offre loro come un maestoso libro di meditazione, in cui essi trovano conferma alle verità del dogma, incitamento alla pratica delle virtù, esempio di abbandono fiducioso alla Provvidenza.

A un saggio che gli chiedeva come riuscisse a fare a meno del conforto dei libri l'eremita Antonio rispose: «Il mio libro, o filosofo, è la natura, e mi è possibile, quando lo voglio, leggere in essa la parola di Dio» [1].

All'affermarsi di questa nuova visione, e direi cultura, della natura contribuiscono in maniera determinante gli scritti dei Padri della Chiesa antica, e in particolare quelli che hanno a oggetto la spiegazione del racconto genesiaco della creazione.

Alla fugace e superficiale rassegna dei tanti Padri della Chiesa latina che hanno affinato e arricchito il sentimento cristiano della natura e hanno difeso l'ambiente con una sensibilità che oggi chiamiamo ecologica ho preferito offrirvi la trattazione, un poco più approfondita, di un solo scrittore.

[1] Cfr. Socr., *hist. eccl.* 4, 23, 44 (GCS N. F. 1, 253).

E questi è Ambrogio, vescovo di Milano (340-97), che nell'*Exameron* – sulla scorta dell'omonima opera greca di Basilio Magno e della letteratura scientifica pagana – ha elaborato la prima completa e sintetica visione cristiana della natura.

Per comodità espositiva analizzerò il rapporto che il vescovo di Milano ha con i tre mondi della natura: l'inorganico, il vegetale, e l'animale.

2. *Il mondo inorganico*

Nel mondo classico, eccezion fatta per Lucrezio e i neoplatonici, la materia priva di vita organica fu sostanzialmente ininfluente sulla vita morale dell'uomo, offrì al massimo agli scrittori lo spunto per similitudini e comparazioni. Diverso è naturalmente l'atteggiamento dei cristiani, e di Ambrogio, per i quali la natura inorganica è creatura di Dio ed emblema della sua maestà.

In questa sede mi occuperò del mare, rifacendomi al mio saggio *Simbologia e poesia dell'acqua e del mare in Ambrogio di Milano* (Napoli 1977).

2.1. *Il mare*

Il mare, il cui simbolismo generale ricorda quello dell'acqua, ha sempre giocato un ruolo di fondamentale importanza nella vita materiale e spirituale dei popoli. Luogo di nascita e di trasformazioni, il mare è l'immagine più immediata della vita e della morte. Fonte di sostentamento per i popoli rivieraschi e mezzo insostituibile di comunicazione, il mare non ha mai cessato di ammaliare gli uomini con lo spettacolo della sua ineguagliabile bellezza e di turbarli con il fascino del suo insondabile mistero.

Nel corso dei secoli il mare è stato sentito e cantato dagli uomini, in modi diversi, ma sempre con grande intensità: dal primitivo, che arretra sgomento di religioso tremore dinanzi alla sua furia, all'antico orientale, che ne sfida con intrepido spirito mercantile i mille pericoli; dal poeta classico (greco e romano), che con accenti sempre nuovi ne canta rapito la divina bellezza, ma ne teme le insidie (ricordo, tra tutti, Lucr. 2, 559 *subdola cum ridet placidi pellacia ponti*, «quando insidiosa ti sorride la lusinga d'un mare tranquillo»), all'antico cristiano, che, pur trepido e timoroso, a esso guarda come a creatura di Dio; dal cinico, che in esso vede l'emblema della vanità umana, al mistico, che nella sua immensità vede ri-

flessa l'infinita potenza del Creatore; dall'uomo medievale, che nel mare popolato di mostri vede le innumeri insidie dell'umana navigazione e a esso si abbandona con fede ingenua (penso a quei monaci che fin dal VI secolo si portavano al largo alla ricerca di eremi transmarini, e poi, ritirati remi e timone, si lasciavano portare alla deriva, approdando – quando approdavano – alle terre che Dio destinava loro), all'uomo moderno, che vincendo l'istintivo timore e i rischi del mare, guadagna all'umana conoscenza terre nuove.

Da ricordare è altresì la presenza del mare negli scrittori moderni (penso alla presenza costante del mare anglo-normanno, capriccioso e antitetico, epico e apocalittico, nell'opera di Victor Hugo) e nei poeti, che in esso vedono ora l'immensità spaziale e temporale (Leopardi), ora lo specchio dell'uomo («La mer est ton miroir», dirà Baudelaire[2] all'uomo libero, che gode nel contemplare la sua anima nell'infinito svolgersi dell'onda e nel tuffarsi in seno alla sua immagine), ora il simbolo del perpetuo divenire e dell'abisso della coscienza (penso a Paul Valéry del *Cimitière marin*). I poeti contemporanei – nella scia della psicanalisi di Jung – legano il mare all'archetipo materno e scorgono in esso il simbolo dell'incoscio e ne cantano l'irriducibile ambivalenza amico/nemico (si leggano le nove composizioni di *Mediterraneo* di Eugenio Montale).

Ma torniamo al nostro tema, e ad Ambrogio, non senza la necessaria avvertenza che la concezione ambrosiana del mare è mutuata dalla Bibbia, nella quale il mare è un elemento ambivalente: in quanto creatura di Dio, è *elementum innocens*; in quanto sede del demoniaco è, viceversa, infido e cattivo. I mostri che nella Scrittura appaiono sotto sembianze diverse (draghi, coccodrilli, cetacei) e vari nomi (Raab, Leviatan, Behemoth etc.) sono aspetti diversi di un'unica e terrificante bestia marina (vi rimando alla lettura dell'Apocalisse), che, da una parte, incarna il demoniaco dell'universo e, dall'altra, simboleggia le potenze marinare ostili a Israele e le tirannidi di Babilonia e di Egitto.

2.2. *Contro la mercatura e la navigazione*

Il mare offre al Vescovo ampia materia per paragoni, metafore e immagini, che contribuiscono a ravvivare la predicazione e a diffonderne l'elevato contenuto spirituale. Queste immagini, che dovevano certamente sollecitare la fantasia di un pubblico continentale quale era ap-

[2] Cfr. *Les fleurs du Mal* 14 (*L'homme et la Mer*).

punto quello di Milano, profondano le radici in un tipo di sensibilità e cultura in pari misura alimentate e affinate dalla Scrittura e dai classici latini.

L'elogio del mare come *elementum innocens* e la condanna dell'insaziabile avidità dei mercanti che violano il mare si combinano assai efficacemente in una pagina retoricamente mossa del *De Helia et ieiunio* (19, 70-72).

Partendo da Is 23, 2s. Ambrogio afferma che responsabile dei pericoli e delle sciagure cui vanno incontro quanti, spinti da una condotta di vita irrequieta e dall'avidità di ricchezza, si danno alla navigazione non è il mare, ma l'avidità di ricchezza, che è alla base del triste fenomeno della pirateria. Il mare, infatti, non è stato creato per essere navigato dall'uomo, ma per accrescere la bellezza del creato, delimitare i confini della terra, ed evitare le peregrinazioni dell'uomo; il fatto che il mare è sconvolto dalle tempeste dovrebbe scoraggiare l'uomo dall'affrontarne la navigazione: non è dunque il mare, in sé innocente, ma l'uomo la causa dei suoi mali (*Elementum innocens nihil deliquit, temeritas humana sibi est ipsa discrimini*). Chi non affronta la navigazione, non conosce naufragi [3]. E a commento di Salmo 8, 7-9 così prosegue: ai pesci e non agli uomini è concesso di percorrere il sentiero del mare, che all'uomo è stato dato come fonte di cibo e non di pericolo; e l'uomo si serva di esso per trarne alimento e non per il commercio (*ad mercatum*). Il Vescovo rivolge, quindi, al mercante una serie di incalzanti *interrogationes*: perché trasformi in occasione di pericolo ciò che è invece fonte di piacere? Perché frughi le profondità di un elemento così lontano da te? Perché turbi (*inquietas*) i più profondi segreti del mondo? Perché sei sempre così impaziente di solcare e arare i flutti? Perché sfidi le acque innocue e le procelle che non ti farebbero altrimenti alcun male? La risposta a queste domande è da ricercarsi nella deprecata insaziabile avidità dei mercanti. A questo punto del processo interviene direttamente il mare affaticato, che rimprovera al mercante di essere più inquieto dei suoi flutti e lo esorta ad arrossire per il pudore, dato che non si lascia scoraggiare dal pericolo. I venti, che lo flagellano, sono più verecondi delle cupidigie del mercante: quelli di tanto in tanto si placano, queste non hanno mai tregua. E l'onda, risparmiata dal vento, è ininterrottamente affaticata dal remo.

La pagina termina con la ripresa del motivo iniziale della vanità dei sacrifici dei mercanti, che nell'acqua seminano e nell'acqua raccolgono i loro frutti, desunto da Isaia 23, 2s.

[3] Cfr. Ambr., *Hel.* 19, 70 (SAEMO 6, 110)

In questa svalutazione del commercio marino, più che della Bibbia, Ambrogio risente l'influenza della tradizione classica, che considerava la navigazione pericolosa, immorale ed empia. I temi della pericolosità del mare, dell'immoralità del commercio marino e dell'empietà della navigazione, che è nata dall'insensato orgoglio dell'uomo e dalla sua irreligiosa audacia, si ritrovano sviluppati e continuamente variati nella poesia latina, soprattutto in Orazio e Tibullo [4].

E l'esempio del *mercator* era caro tanto agli Stoici, che riprovavano la passione del guadagno (contraria all'*apàtheia*) quanto agli Epicurei, che condannavano ogni attività pericolosa e smodata (contraria all'*ataraxia*).

Ciò detto, mi corre subito l'obbligo di una precisazione che dissolva eventuali equivoci e renda giustizia al senso pratico e all'intelligenza politica dell'ex-governatore romano. Ambrogio, pur impegnato come pastore a fronteggiare la funesta piaga dell'avidità umana e dell'usura, non assume mai atteggiamenti di preconcetta ostilità né contro i *negotiatores corporati* che assicuravano nell'*Italia annonaria* il necessario collegamento fra la vita rustica, la produzione agraria e il mercato urbano, né tantomeno contro i benemeriti *negotiatores* trasmarini, che assicuravano a Roma il rifornimento di derrate alimentari dall'Egitto e dalla Spagna, talora anche in tempo di *mare clausum*.

Infatti, in *Exameron* 3, 5, 22, Ambrogio, dopo aver celebrato la stupenda bellezza del mare, non manca di sottolinearne l'insostituibile funzione naturale e sociale.

Il mare è un bene, perché sostenta la terra con il succo vitale a essa necessario, somministrandoglielo come attraverso delle vene (*terras necessario suffulcit umore, quibus per venas quasdam occulte sucum quendam haut inutilem subministrat*: con l'impiego di questi termini il vescovo umanizza il fenomeno fisico delle acque sotterranee). Segue l'*enumeratio* attraverso concise *sententiae* dei pregi del mare.

Il mare è come il ricettacolo dei fiumi; la fonte delle piogge; il luogo di scarico delle alluvioni (una sorta - diremmo noi - di valvola di sicurezza contro i pericoli delle alluvioni); lo strumento dei trasporti commerciali (l'*invectio commeatuum* è l'importazione dei beni di prima necessità); è un utile mezzo di comunicazione e una valida barriera contro i pericoli della guerra e le invasioni dei barbari; rappresenta un aiuto nelle necessità, un rifugio nei pericoli, un'attrattiva nello svago (la moda della villeggiatura marina e della navigazione per diporto si va diffondendo nel mondo romano almeno dal I sec. a. C.); dà salute agli ammalati (le cure marine

[4] Cfr. E. De Saint-Denis, *Le rôle de la mer dans la poésie latine*, Paris 1935, 279ss.

erano raccomandate da Celio Aureliano in particolare per l'asma e le malattie bronchiali)[5]; ricongiunge le persone lontane; è una scorciatoia per i lunghi viaggi; è un'evasione per chi è stanco, incrementa con il commercio le rendite e grazie a questo e alla pesca allevia i disagi della carestia.

2.3. *Contro le ingiurie all'ambiente*

Vediamo ora come il vescovo di Milano reagisce in *exam.* 5, 10, 27 contro le irreparabili ingiurie, che l'ingordigia umana perpetra ai danni dell'equilibrio ecologico. La terra, egli dice, non basta più agli uomini, se è vero che s'interrano anche i mari. Nel nesso ossimorico *sternuntur et maria* si segnala un cortocircuito metaforico causato dal confliggere di due immagini di provenienza diversa: l'immagine del mare che si calma, con conseguente appianarsi della sua superficie (cfr. Plin., *nat.* 2, 47, 4: *sternitur mare*) e l'immagine del lastricare, ricoprire, cioè, la via con uno strato di pietre (cfr. Liv. 10, 23, 12: *sternere semitam saxo*).

E per converso, si scava la terra, per formare delle isole e avere così la soddisfazione di possedere i flutti. Gli uomini si arrogano spazi di mare a titolo di proprietà e avanzano pretese sui pesci loro spettanti a titolo di servitù, come se fossero schiavi. Si spartiscono, potenti, persino gli elementi della natura. Alcuni allevano in mare le ostriche, altri allevano i pesci tenendoli chiusi nei vivai. Insomma, al lusso di questi insaziabili ricchi non basta nemmeno il mare, se è vero che si preoccupano di costruire lungo di esso insenature atte all'allevamento di pesci prelibati, perché non abbiano a soffrirne i loro banchetti. Agli avidi ricchi sempre pronti a togliere qualcosa ai loro confinanti il vescovo oppone l'*interrogatio* di Isaia 5, 8: «Forse che resterete soli ad abitare sulla terra?».

Mi piace qui ricordare il caso di inquinamento compiuto dall'uomo a motivo della *luxuria* (cioè dell'amore del lusso), riferito tre secoli prima da Seneca: per avere la neve anche d'estate la si faceva ghiacciare com-

[5] Nell'*Octavius* di Minucio Felice, che si apre con la passeggiata dei tre amici sulla spiaggia di Ostia (2,4-3,4), il narratore si ripromette dai bagni di mare un beneficio per la salute. Segue la squisita descrizione del paesaggio marino. L'estate sta declinando, il clima è già quasi autunnale e la temperatura moderata. Sta sorgendo un giorno sereno e luminoso; i tre escono dall'abitato e raggiungono la spiaggia, dove godono il soffio della brezza marina e la sensazione voluttuosa del piede che affonda nella sabbia, al limite del gioco delle onde. Grande è il piacere di contemplare la *lenis unda*, espressione dell'eterna irrequietezza del mare, che forma i suoi disegni eternamente vari ai piedi degli amici che passeggiano. Una passeggiata sul lido di Ostia come cornice di un dialogo è anche in Gellio, *N. A.* 18, 1, 2-3.

primendola e la si conservava in locali particolarmente freddi anche d'estate, avvolta dalla paglia. Questa funzionava da isolamento termico, ma sporcava i panetti di neve e ne alterava il gusto.

Il rammarico per lo scempio delle bellezze naturali e lo sdegno per un'indebita lottizzazione da parte di pochi di un patrimonio, che è di tutti, danno nuova vita e nuovi accenti a una *querelle* vivamente sentita nel mondo romano, già dal I sec. a.C.

La condanna dell'aggressione alla natura, attraverso l'interramento del mare, ha un significativo precedente in Orazio, che in *Carm.* 2, 18, 18- 22 stigmatizza la mania dei ricconi che si fanno costruire ville su scogliere artificiali, gettate sul mare, al di là della spiaggia. Rivolgendosi a uno di costoro, così lo apostrofa: «tu con un piede nella fossa appalti marmi da tagliare e, dimentico del sepolcro, costruisci palazzi e ti affanni a ingrandire la spiaggia del mare che rumoreggia a Baia, come se non avessi nulla in terraferma». L'espressione *submouere litora* indica l'innaturale spostamento del litorale. E altrove il Venosino fustiga la moda di costruire sul mare: «I pesci sentono restringersi le distese marine a causa dei macigni gettati in alto mare per costruirvi sopra. Verso questo luogo, determinato dai massi, l'appaltatore con i suoi uomini rovescia senza interruzione il pietrame minuto per empire lo spazio tra i grossi macigni. E insieme con lui il padrone viene impaziente ad affrettare i lavori, egli che ha in uggia la terra» [6].

Il punto di vista dell'epicureo Orazio è condiviso da Seneca seguace del precetto stoico che impone di vivere in accordo con la natura, che per lui non è mai matrigna, ma sempre e solo madre. Nella natura non c'è nulla che possa rendere l'uomo infelice: è il *publicus error* (il traviamento generale) che ci allontana dalla natura ed è la *sapientia* che ci fa ritornare a essa (*epist.* 94, 68).

3. *Il mondo vegetale*

Il mondo vegetale occupa un posto importante nella letteratura e nell'arte di tutti i tempi, che lo sfruttano per parallelismi e similitudini di ogni sorta. Mentre, però, la letteratura pagana non va oltre legami e similitudini esteriori, che riavvicinano l'uomo ai fiori, ai frutti, alle piante at-

[6] Sulla presenza oraziana nel vescovo di Milano rimando a M. Marin, *La presenza di Orazio nei Padri latini: Ambrogio, Girolamo, Agostino. Note introduttive*, in R. Uglione (ed.), *Atti del Convegno Nazionale di Studi su Orazio*, Torino 1993, 259-63 e alla mia voce *Ambrogio* in *Enciclopedia Oraziana* 3, Roma 1998, 6-7.

traverso elementi privi di contenuto morale specificamente umano, la Bibbia adopera immagini e paragoni per rappresentare la vita morale dell'uomo.

Nel Siracide (24, 17-23) la sapienza, lodandosi, si paragona a un cedro sul Libano, a un cipresso sui monti dell'Ermon, a una palma in Engaddi, alle piante di rose in Gerico, a un olivo maestoso nella pianura, a un platano, al cinnamomo, al balsamo, alla mirra, al galbano, all'onice, allo storace, all'incenso, al terebinto e alla vite, a tutto ciò, insomma, che la natura produce di più bello e di più famoso. La Bibbia, quindi, piegando le immagini vegetali a rappresentare la vita morale, trasferisce la similitudine dall'àmbito fisico a quello intimo dell'uomo.

Nella scia della Scrittura e di Basilio, Ambrogio attinge dal mondo vegetale materia per confronti con la vita morale dell' uomo ed esempi da proporre ai suoi fedeli [7].

3.1. *La vite*

Dall' «erbario» cristiano, che è lecito ricostruire dalle opere ambrosiane, trascelgo la vite, di cui il vescovo descrive – nella scia delle antiche fonti botaniche – la coltura e le relative applicazioni simbologiche.

Nella quinta omelia esameronale (relativa alla creazione genesiaca della natura vegetale) Ambrogio dedica un interessante capitolo alla vite e alle virtù dei fedeli, tenendo presente, per l'applicazione ecclesiologica, la corrispondente omelia basiliana (*Hex.* 5, 6, 6ss.) e, per l'aspetto agricolo-botanico, il cap. 15 del *De senectute* ciceroniano.

Dopo aver ricordato che l'uomo condivide con i fiori un'esistenza caduca e con le viti la letizia, il vescovo si sofferma sull'origine e lo sviluppo della vite e sull'esempio che essa fornisce alla vita dell'uomo. Nulla è più gradevole del profumo della vite in fiore, se è vero che il succo spremuto dal suo fiore produce un genere di bevanda, che è a un tempo deliziosa e salubre. È uno spettacolo meraviglioso vedere che dal vinacciòlo di un acino la vite prorompe fino alla sommità di un albero e lo riscalda con il suo amplesso, lo lega e lo circonda per così dire con le braccia muscolose, lo riveste dei suoi pampini e lo incorona con i serti dei suoi grappoli. E la vite è immagine della nostra vita, sia quando affonda

[7] Il lettore potrà integrare questo e il successivo paragrafo con la consultazione del mio contributo *La natura in Ambrogio di Milano*, in R. Uglione (ed.), *Atti del Convegno Nazionale di Studi. L'uomo antico e la Natura (Torino 28-30 aprile 1997)*, Torino 1998, 323-55.

nel terreno la viva radice, sia quando, essendo per natura flessibile e caduca, afferra tutto ciò che riesce ad afferrare con i suoi viticci quasi fossero braccia e con il loro aiuto si tiene ritta e sale in alto. L'intertesto ciceroniano qui parafrasato contribuisce non poco a intensificare l'umanizzazione della vite operata da Ambrogio.

Il vescovo sottolinea, quindi, la *similitudo* tra la vite e il popolo dei fedeli, che è piantato per così dire sulla radice della fede ed è tenuto a freno dalla propaggine dell'umiltà.

La vite, quando le è stato vangato intorno il terreno, viene legata e tenuta dritta, affinché non si pieghi verso terra. Alcuni tralci si tagliano, altri si fanno ramificare; si ritagliano quelli superflui per troppo rigoglio, si lasciano invece crescere quelli che l'esperto agricoltore ha giudicato fruttuosi. Dal registro letterale il vescovo attraverso un'*interrogatio* passa quasi impercettibilmente a quello spirituale-ecclesiologico: le file dei pali d'appoggio e la bellezza della pergola insegnano con verità e chiarezza come nella Chiesa debba essere conservata l'uguaglianza, sicché nessuno, se ricco e ragguardevole, si senta superiore, e nessuno, se povero e di oscuri natali, si abbatta o si disperi.

Nel prosieguo dell'omelia, il vescovo si sofferma sull'origine e lo sviluppo della vite, che il Signore ha dato all'uomo come regola per la sua vita.

In questa pagina si avverte operante la presenza di Cicerone, che è amplificato da Ambrogio, per il quale la vite, riscaldata dal tepore primaverile, dapprima si mette a gemmare e poi fa spuntare il frutto dagli stessi nodi dei tralci, dai quali nascendo il grappolo prende forma. L'uva, ingrossandosi a poco a poco, conserva l'asprezza del frutto ancora immaturo e non può diventare dolce, se non quando è matura e cotta dal sole. Il concetto ciceroniano che l'uva trova nei pampini il mezzo per avere un po' di tepore e per tener lontani gli eccessivi ardori del sole è recepito da Ambrogio, che rimarca la funzione di difesa che i verdeggianti pampini svolgono nei confronti della vigna contro il freddo e ogni altra ingiuria atmosferica. Di ascendenza ciceroniana sono anche il gradevole spettacolo della vigna, adorna di pendule ghirlande e il piluccare dei grappoli rilucenti d'un colore dorato o cupamente violaceo.

La maturità dell'uva, dipinta qui con i colori delle pietre preziose, è immagine della maturità spirituale dell'uomo, che, protetto dall'ombra della grazia divina come l'uva dai pampini, non teme né il freddo brivido della morte, né il calore dell'ingiustizia.

Questa pagina trasmette al lettore una somma di gratificanti emozioni: emozioni di ordine estetico, nascenti dall'amorosa contemplazione e frui-

zione degli elementi per così dire paesaggistici della natura ed emozioni di ordine religioso, nascenti dalla spiritualizzazione degli stessi elementi, che rinviano a realtà altre e più alte.

4. *Il mondo animale*

Nel mondo classico a differenza delle piante, che solo la delicata sensibilità di Virgilio sottomette a un efficace processo di umanizzazione, gli animali sono dotati di una loro vitalità spirituale. Le favole trasportano nell'animale i vizi e le virtù dell'uomo, e l'animale diventa quindi una persona sotto la quale si nasconde l'uomo con le sue passioni.

Nella Bibbia l'animale, creatura di Dio, reca nel suo istinto come una traccia della divinità e condivide la sorte terrena dell'uomo.

In Qoèlet 3, 19-21 si dice: «La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste, muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere». Con l'uomo l'animale partecipa alla redenzione e alla «libertà» dello stato glorioso, come è detto in Rom 8, 19-22: «L'attesa spasmodica delle cose create sta infatti in aspettativa della manifestazione dei figli di Dio. Le cose create infatti furono sottoposte alla caducità, non di loro volontà, ma a causa di colui che ve le sottopose, nella speranza che la stessa creazione sarà liberata dalla schiavitù della corruzione, per ottenere la libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo infatti che tutta la creazione geme e soffre unitamente le doglie del parto fino al momento presente» [8].

Nella scia della Scrittura e di Basilio si muove Ambrogio anche nell'approccio al mondo degli animali.

L'*Exameron*, e, in particolare, le due omelie (la 7ª e l'8ª) predicate il venerdì santo e dedicate rispettivamente ai pesci e agli uccelli, nonché la prima parte dell'ultima omelia, dedicata agli altri animali, pur ricalcando le corrispondenti omelie basiliane, attesta la simpatia e l'affetto di Ambrogio verso gli animali, dai cui comportamenti (scientificamente accertati o leggendarî) ricava appropriati insegnamenti morali per i fedeli.

[8] Per la presenza e la considerazione degli animali nella Scrittura vd. P. Stefani (cur.), *Gli animali e la Bibbia. I nostri minori fratelli*, Roma 1994. Il volume raccoglie gli Atti del Convegno di Spoleto del 1993, organizzato da Biblia-Associazione laica di cultura biblica e dal WWF. Cfr. inoltre M. P. Ciccarese, *Animali simbolici. Alle origini del bestiario cristiano 1 (Agnello-Gufo)* [Biblioteca Patristica 39], Bologna 2002.

Dalle nozze della murena e della vipera trae la materia per un' interessante trattazione dei doveri coniugali e per una calda esortazione al reciproco rispetto tra i coniugi [9]; dall'astuzia dei pesci (il polipo e il granchio) trae lo spunto per mettere in guardia i fedeli dalla tentazione di raggirare gli innocenti [10]; la misteriosa preveggenza del riccio marino gli offre l'occasione per parlare della Provvidenza, cui le creature debbono affidarsi [11]. Non mancano, naturalmente, *ekphraseis* di delicata bellezza relative alla vita e alle migrazioni dei pesci; né mancano applicazioni mistiche, e *in primis*, il simbolismo dei pesci nel Vangelo [12]. Per l'alcione che depone le uova sull'orlo del mare in pieno inverno, Dio concede all'oceano quattordici giorni di bonaccia (i c. d. *dies alcyonii*): nei primi sette l'alcione cova e negli altri sette alleva. Vi è un rapporto diretto tra la fiducia del vivente e la liberalità divina: l'alcione non ripone i teneri nati in nascondigli o al coperto, ma li affida al nudo e gelido suolo, fiducioso del calore divino. Gli uomini, invece, comportandosi in maniera iperprotettiva nei riguardi dei figli, non mostrano di aver fiducia nella Provvidenza [13]. E passando alle caratteristiche somatiche, alle voci, e ai costumi degli uccelli, il vescovo si sofferma, prima, sul governo repubblicano delle gru [14] e, poi, su quello monarchico delle api [15]. La rondine, che pur povera di risorse costruisce il suo nido, è portata a esempio dei poveri, che spesso si dimostrano infingardi [16]. Le cicogne offrono un mirabile esempio di pietà filiale [17], la tortora di pudicizia vedovile [18], gli avvoltoi di verginità feconda, con conseguente applicazione al parto della Vergine [19]. Segue la rassegna degli uccelli notturni e, nella successiva omelia, degli altri animali con i loro caratteri e relativi simbolismi (in genere codificati nelle leggendarie tradizioni confluite nel *Phisiologus*): l'asino pigro, la volpe fraudolenta, l'astuta pernice, il superbo leone, il leopardo screziato, la for-

[9] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 7, 18-20 (SAEMO 1, 258-64).

[10] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 8, 21-23 (SAEMO 1, 264-68).

[11] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 9, 24-25 (SAEMO 1, 268ss;)

[12] Su questo argomento rimando a Nazzaro, *Simbologia e poesia* cit., 103-32.

[13] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 13, 42 (SAEMO 1, 292ss.).

[14] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 15, 50-52 (SAEMO 1, 300-302). Su questo e sul successivo *excursus* delle api, analizzati in funzione delle preferenze ambrosiane in materia di costituzioni e forme di governo, rimando al mio contributo *Chiesa e Stato nel pensiero di Ambrogio di Milano*, in M. G. Vacchina (ed.), *Oltre lo "Stato": da Aristotele ai postmoderni*, Congresso Nazionale A. I. C. C. (Saint-Vincent 27/28 aprile 1996), Aosta 1998, 109-111.

[15] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 21, 66-72 (SAEMO 1, 318-24). Questa pagina è fortemente segnata dalla presenza di Virgilio.

[16] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 17, 57 (SAEMO 1, 308-10).

[17] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 16, 53-55 (SAEMO 1, 304-06).

[18] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 19, 62-63 (SAEMO 1, 314-16).

[19] Cfr. Ambr., *exam.* 5, 20, 64-65 (SAEMO 1, 316-18).

mica operosa, il cane vigile e riconoscente (con il ricordo del cane d'Antiochia che tanta fortuna ha avuto nelle letterature di tutti i tempi!), l'orsa, il serpente, la testuggine e così via.

4.1. *L'orsa*

Dell'orsa Basilio ricorda la natura pigra e l'astuzia, nonché la conformazione fisica che la rende idonea a sopportare il gelo di una caverna. Con la cura spontanea e naturale che ha della propria vita questa bestia irragionevole ci insegna a vigilare su noi stessi e a provvedere alla salvezza della nostra anima. Quando è piena di profondissime ferite, l'orsa si cura da sé, adoperandosi con ogni arte a chiudere le ferite con quella pianta secca per natura che è il verbasco [20].

Ambrogio utilizza le informazioni di Basilio, relative all'astuzia dell'orsa, che integra con la tradizione, secondo la quale essa partorisce cuccioli informi che modella con la lingua.

Tale tradizione è diffusa nell'antichità classica. Mi limito a ricordare Ovidio (*met.* 15, 379-81), per il quale l'orsacchiotto appena partorito è solo un pezzo di carne viva a cui la madre, leccandolo, plasma le membra. Plinio (*nat.* 8, 54, 126) c'informa che l'orsa dopo trenta giorni di gravidanza dà alla luce cinque orsacchiotti, poco più grandi di un topo, senza occhi, senza peli, solo con delle unghie sporgenti; sono, insomma, una *candida informisque caro*, che riceve forma dalla lingua della madre. Aulo Gellio (17, 10, 2-3) riferisce che Favorino soleva raccontare che Virgilio si sarebbe vantato con gli amici di produrre versi *more atque ritu ursino.* Il Mantovano, rivedendoli e limandoli, si comportava con i rozzi parti della sua fantasia, proprio come l'orsa con gli orsacchiotti senza forma e figura che modellava con la lingua. Questa tradizione ritorna nel sonetto *De l'orsa* del «Bestiario moralizzato» (XIII sec.) [21], nel quale l'orsa è immagine della Chiesa, che rifà l'uomo attraverso il sacramento del battesimo [22].

[20] Cfr. Basil., *Hom. in hex.* 9, 3, 4-5 (ed. M. Naldini, Milano 1990, 278).

[21] Cfr. *Bestiario moralizzato* XVIII, in L. Morini, *Bestiari Medievali*, Torino 1996, 502: «Tanto fa l'orsa el parto divisato/k'a nulla creatura resimillia;/vedendolo cusì dissemegliato, /mantenente a la bocca lo ripiglia,/tanto lo mena enfin ke l'à formato./Amico, ne l'exemplo t'asutiglia:/ki [nasce] con original peccato/di lunga è da la forma mille miglia;/la eclesia è la madre ke riface/lo suo filiolo co lo sacramento/del[o] santo batismo virtüoso,/ove s'afina kome auro in fornace/e piglia forma e resimigliamento/de lo suo dolçe padre pretïoso».

[22] Nell'*Ovidio moralizzato* l'orsa è, invece, immagine dei santi che con le preghiere convertono gli uomini alla vera fede (Cfr. Morini, *Bestiari Medievali* cit., 531s.).

5. *Conclusione*

La sensibilità ecologica di Ambrogio e le raffinate immagini attraverso le quali si esprime e si effonde il suo amore per la Natura, creata da Dio, si alimentano alle doviziose fonti orientali della Scrittura (Cantico dei Cantici, Salmi e Parabole evangeliche, soprattutto), dell'esegesi giudaico-alessandrina (Filone) e cristiana (Basilio), e alle fonti non meno importanti sul piano formale della letteratura scientifica classica (massime, Plinio) e della letteratura latina (Virgilio, ma anche Cicerone, Orazio, Sallustio e Ovidio)[23]. Da questo immenso e composito serbatoio di *nature-imagery* il vescovo-scrittore attinge in gran copia frammenti di forme, colori, suoni, nozioni scientifiche, favole animalistiche e li inserisce con gusto talora manieristico nel mosaico omiletico, che offre per insegnamento ed edificazione spirituale a una comunità ecclesiale altrettanto varia e composita.

L'interesse di Ambrogio per il mondo della natura è – come s'è visto – attivato essenzialmente dalla possibilità di utili applicazioni spirituali, finalizzate all'instancabile attività omiletica. Di qui il frequente ricorso, nell'*Exameron* e negli altri scritti esegetici, a nozioni botaniche e zoologiche, che sono spesso uno strano miscuglio di realtà e fantasia, qualche volta l'esito dell'educazione scolastica o della lettura di compilazioni scientifiche (la *Naturalis historia* di Plinio o l'*Historia animalium* di Aristotele), e raramente anche il frutto di personali esperienze e osservazioni[24].

Questo è il dato di fatto da cui non può (e non deve) prescindere chi voglia ambiziosamente misurare la preparazione scientifico-naturalistica di Ambrogio e il contributo che i suoi scritti recano a una ricostruzione seria e fondata del quadro delle scienze naturali nel IV secolo.

Chi voglia, viceversa, solo misurare la sensibilità ecologica di Ambrogio e il contributo che i suoi scritti recano alla diffusione di una nuova cultura ed educazione alla Natura, non deve fare altro che abbandonarsi alla *suauitas sermonis* e al godibile fluire delle immagini, di varia natura e provenienza, che tramano la sua pagina.

[23] T. Springer (*Nature-imagery in the Works of St. Ambrose,* Washington 1931, 141) ci informa che un terzo degli epiteti ambrosiani della natura sono reminiscenze classiche, da Virgilio e da Ovidio, molti altri sono scritturistici.

[24] In *exam.* 5, 12, 39 (SAEMO 1, 290) a proposito della trattazione degli uccelli di campagna Ambrogio dichiara che userà termini alla sua portata e nozioni apprese dai contadini (*scientia quam nos rusticani docuerunt*).

Auctores Nostri, 1.2004, 149-168

PIETRO RESSA

I cristiani e i due significati dell'allegoria antica*

1. *Introduzione: la nozione antica di allegoria*

Qualsiasi trattazione relativa all'allegoria antica, sia pagana che cristiana, deve tenere conto di un particolare fondamentale, vale a dire la definizione stessa dell'allegoria nel mondo greco e latino. Già in epoca molto antica, infatti, la nozione di allegoria assunse una duplice accezione, venendo adoperata indifferentemente per indicare due processi in realtà fortemente distinti e risalenti a due sfere opposte, la produzione linguistica da un lato e l'interpretazione dall'altro [1]. Il concetto di allegoria era usato infatti nella stessa maniera per definire sia un testo composto in forma allegorica, contenente cioè dei significati nascosti sottesi al livello letterale, sia l'atto interpretativo attraverso il quale questi stessi significati venivano portati alla luce [2].

* Questo studio costituisce l'ampliamento e la rielaborazione di un argomento svolto all'interno della tesi da me discussa presso l'Università degli studi di Lecce per il conseguimento del titolo di dottore di ricerca in 'Scienze storiche e filologiche della cristianità antica e altomedievale', dal titolo *Arnobio di Sicca critico e teorico dell'allegoria*.

[1] L'esistenza di questa fondamentale ambivalenza di significato è sottolineata da J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976², 78. 487-490; Id., *Terminologie exégétique dans les milieux du paganisme grec et du judaïsme hellénistique*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*, Atti del primo seminario di antichità cristiane, Bari, 25 ottobre 1984 (Quaderni di «Vetera Christianorum» 20), Bari 1987, 9-24 (18-20); cfr. anche C. Meier, *Überlegungen zur gegenwärtigen Stand der Allegorie-Forschung. Mit besonderer Berücksichtigung der Mischformen*, «Frühmittelalterliche Studien» 10 (1976), 1-69 (41-53); C. Blönningen, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorese und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (Europäische Hochschulschriften, Reihe 15: Klassische Sprachen und Literaturen 59), Frankfurt a. Main 1992, 14-19.

[2] Oggi, invece, secondo una distinzione che ha origine principalmente in area teutonica, si tende ad usare il termine 'allegoria' in riferimento alla sfera espressiva, definendo invece l'atto interpretativo 'allegoresi'; cfr. Meier, *Überlegungen zur gegenwärtigen Stand* cit., 8-9; M. Simonetti, *Ancora su allegoria e termini affini in alcuni scrittori greci*, «Annali di storia dell'esegesi» 8/2 (1991), 363-384 (365).

Pertanto, si parlava di allegoria facendo riferimento sia alla sfera dell'emissione del messaggio, fosse questo puramente letterario come nell'ambito dell'esegesi omerica, o divino, come nella mantica, sia a quella della sua ricezione da parte degli interpreti [3].

Questo duplice significato è sostanzialmente il risultato di un'operazione di estensione, attraverso la quale la nozione di allegoria propria della tradizione retorico-grammaticale come tropo che consiste nel dire una cosa per indicarne un'altra venne adoperata per designare la pratica di interpretare i miti omerici con l'intento di scoprire sotto la lettera del testo significati più profondi di carattere fisico o morale, la quale si impose in ambito filosofico fin dai presocratici [4].

La sovrapposizione di due significati differenti per questo stesso termine [5] attraversa in generale l'intera produzione letteraria antica, anche se

[3] J. Whitman, *Allegory. The dynamics of an ancient and medieval technique*, Cambridge, Mass. 1987, 1-11, distingue a questo proposito la composizione allegorica dall'interpretazione allegorica. Quest'ultima consiste, secondo l'analisi teorica di M. Irvine, *Interpretation and the semiotics of allegory in Clement of Alexandria, Origen, and Augustine*, «Semiotica» 63/1-2 (1987), 33-71 (33-35. 57-60. 66-67), fondamentalmente in un'operazione di riscrittura del testo sottoposto ad interpretazione, che viene in sostanza de-allegorizzato, cioè riprodotto in una sorta di grado zero, in cui i significati sottesi vengono esplicitati. W. den Boer, *Some striking similarities in pagan and Christian allegorical interpretation*, in *Studi filologici e storici in onore di V. De Falco*, Napoli 1971, 465-473 (469-473), pensa invece che l'interpretazione allegorica dei pagani e dei cristiani sia il risultato di un processo di «associative thinking», che stabilisce una connessione tra il testo sottoposto ad interpretazione ed un elemento da esso richiamato.

[4] A parte, infatti, le sottili tracce di interpretazioni allegoriche reperibili già all'interno della stessa narrazione dell'*Iliade*, come quelle individuate nelle parole di Patroclo (*Il.* 16, 28-35) da G.W. Most, *Die früheste erhaltene griechische Dichterallegorese*, «Rheinisches Museum» 136 (1993), 209-212, dalle frammentarie testimonianze successive sembra che l'interpretazione allegorica dei miti omerici risalga almeno alla seconda metà del VI secolo a. C. con Teagene di Regio, dopo il quale dovette distinguersi, seguendo in questo le indicazioni del suo maestro Anassagora, Metrodoro di Lampsaco nella seconda metà del V secolo; cfr. J. Tate, *On the history of allegorism*, «Classical quarterly» 28 (1934), 105-114; Pépin, *Mythe et allégorie* cit., 95-101; P. Giannantonio, *L'allegoria in Grecia e a Roma*, «Vichiana» 5 (1968), 3-40; H. Dörrie, *Zur Methodik antiker Exegese*, «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft» 65 (1974), 121-138.

[5] Dal punto di vista lessicale, è importante sottolineare che, mentre il procedimento era noto già in età così antica, in realtà il termine allhgoria, con il quale lo stesso metodo interpretativo venne poi comunemente indicato, fu usato solo a partire dal I secolo a. C., come risulta dalle testimonianze di Philodem., *rhet.* (1, 164. 174. 181 Sudhaus), Dion. Hal., *Pomp.* 2, 1; *Demost.* 5, 6; Cic., *Att.* 2, 20, 3; *orat.* 27, 94, e verosimilmente, accettando la datazione più attendibile del trattato, Demetr., *eloc.* 99-102. Precedentemente, secondo la fondamentale testimonianza di Plut., *aud. poet.* 4, 19E (taij palai men uponoiaij allhgoriaij de nun legomenaij), si adoperava per indicare l'allegoria il termine uponoia, la cui fortuna in ambito esegetico non cessò del tutto anche dopo che allhgoria cominciò decisamente ad imporsi; cfr. Pépin, *Mythe et allégorie* cit., 85-92; *Terminologie exégétique* cit., 15-18; F. Montanari, *Hyponoia e allegoria: piccole considerazioni preliminari*, in *Studi offerti ad Anna Maria Quartiroli e Domenico Magnino*, Pavia 1987, 11-19; Whit-

si è fatta, com'è logico, particolarmente sentire tra gli scrittori più specificamente dediti alla pratica dell'interpretazione dei testi [6].

In questo campo, uno spazio di assoluta rilevanza spetta proprio agli autori cristiani, chiamati a confrontarsi continuamente con l'interpretazione del testo sacro, non solo all'interno di opere dedicate specificamente all'esegesi dei libri delle Scritture, ma anche nella presentazione delle proprie argomentazioni di carattere dottrinale, teologico o polemico [7].

Alla luce della massiccia presenza di allusioni all'allegoria negli scritti del cristianesimo antico, risulta di particolare interesse analizzare la frequenza e le modalità del ricorso ai suoi due fondamentali significati, per una migliore comprensione delle strategie esegetiche messe in atto da ciascun autore [8]. Questo studio si inserisce all'interno di questa linea di ricerca, offrendo una panoramica generale a proposito dell'utilizzo delle due accezioni dell'allegoria nel cristianesimo antico attraverso l'analisi delle attestazioni dei termini relativi a questa sfera semantica nelle opere di un campione significativo di autori delle origini cristiane, sia greci che latini [9].

man, *Allegory* cit., 262-268; Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 373-375; Blönningen, *Der griechische Ursprung* cit., 11-14; N. Marini, *Demetrio,* De Eloc. *99-102: l'allegoria come linguaggio di potere*, «Prometheus» 24 (1998), pp. 127-140.

[6] La tradizione retorica, invece, nella quale l'allegoria aveva trovato la sua prima origine, continuò a inserirla fra i tropi, considerati forme espressive proprie dei poeti e degli scrittori in genere; ciò non toglie che almeno in un caso, come indicato da Pépin, *Terminologie exégétique* cit., 19, un retore abbia mostrato la consapevolezza del riuso degli stessi tropi in ambito esegetico. All'inizio infatti del suo *De tropis* (ed. L. Spengel, *Rhetores Graeci* 3, Leipzig 1856 [rist. Frankfurt a. Main 1966], 191), Trifone riporta che i tropi da lui appena elencati vengono anche chiamati poetici da una parte perché adoperati prevalentemente dai poeti, dall'altra perché usati anche dai grammatikoi per interpretare quanto espresso dai poeti in forma propria o figurata (echgoumenoi ta kuriwj h tropikwj toij poihtaij eirhmena). Dello stesso passo, importante per delineare la storia della definizione dei tropi e delle figure nell'ambito della retorica antica, si occupa anche I. Torzi, Ratio et usus. *Dibattiti antichi sulla dottrina delle figure* (Biblioteca di «Aevum Antiquum» 13), Milano 2000, 6-7.

[7] A questo proposito, M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'uso del linguaggio esegetico in età patristica*, «Cassiodorus» 5 (1999), 69-82; Id., *L'origine dell'esegesi cristiana in Occidente*, «Vetera Christianorum» 40/1 (2003), 117-131 (118-119), ha opportunamente proposto le definizioni di 'esegesi diretta' a proposito delle opere sistematicamente dedicate all'esegesi delle Scritture e di 'esegesi indiretta' in relazione alle interpretazioni di passi biblici reperibili all'interno di opere cristiane aventi finalità diverse da quelle specificamente esegetiche.

[8] La necessità della distinzione dei due significati dell'allegoria negli autori cristiani è stata recentemente ribadita da M. Marin, *Per una riscoperta dell'*Ars Rhetorica *antica*, «Rudiae» 11 (1999), 177-184 (183-184).

[9] Nell'ambito degli studi sulla letteratura cristiana antica, accenni alla questione da noi affrontata si trovano unicamente in Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 365-366, che

2.1. *Filone, Clemente e Origene*

Iniziamo la nostra rassegna dagli autori alessandrini, riservando preliminarmente un ruolo di primo piano a Filone, per l'importanza che la sua applicazione dell'allegoria alle Scritture giudaiche ha avuto nella formazione della stessa pratica esegetica cristiana. Nell'ambito delle circa quarantacinque attestazioni di allhgoria e termini affini negli scritti di Filone, netta è la prevalenza dell'accezione di allegoria interpretativa[10], la cui applicazione viene considerata fondamentale per l'interprete delle Scritture giudaiche[11], specialmente in relazione a quei passi che esprimono un significato apparentemente impossibile[12]. Per quanto riguarda i pochi riferimenti di Filone al primo significato di allhgoria, sono particolarmente importanti due passi che esprimono considerazioni di carattere generale a proposito dell'interpretazione delle Scritture. Il primo di essi è costituito dal capitolo iniziale del *De decalogo*, nel quale Filone, presentando la propria intenzione di affrontare una descrizione attenta e precisa delle leggi scritte di Mosè, esprime la volontà di non trascurare anche le eventuali allegorie in esse presenti, a causa della ricerca del significato delle cose abituata ad esaminare le cose invisibili più di quelle manifeste[13].

ha presentato una prima ricognizione relativa all'uso dei significati dell'allegoria in Clemente Alessandrino, Filone e Origene.

[10] Cfr. Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 365 nota 9.

[11] Va citato in questo contesto un importante passo del *De opificio mundi* (§ 157 [ed. R. Arnaldez, OPA 1, Paris 1961, 246]), nel quale Filone afferma che il racconto biblico del peccato di Adamo ed Eva istigato dal serpente non contiene invenzioni favolose, come quelle amate dai poeti e dai sofisti, ma indicazioni di figure che esortano all'interpretazione allegorica, secondo le spiegazioni attraverso i significati sottintesi (deigmata tupwn ep' allhgorian parakalounta kata taj di' uponoiwn apodoseij).

[12] In *poster. Cain.* 7 (ed. R. Arnaldez, OPA 6, Paris 1972, 48), infatti, il ricorso alla strada dell'interpretazione allegorica di Gen 4, 16, in cui si parla del viso di Dio, viene fondato in base alla constatazione che nessuna di quelle affermazioni scritturistiche è usata in senso proprio (loipon an eih logis amenouj oti twn protaqentwn ouden kuriologeitai thn di' allhgoriaj odon fusikoij ‹filhn› andrasi); l'importanza fondamentale dell'allegoria per la corretta interpretazione dei passi biblici è espressa anche in *plant.* 36 (ed. J. Pouilloux, OPA 10, Paris 1963, 38: iteon oun ep' allhgorian thn oratikoij filhn andrasi); *leg. alleg.* 3, 4 (ed. C. Mondésert, OPA 2, Paris 1962, 170: ei de mh allhgorhseie tij, adunaton paradecasqai to prokeimenon). Il ricorso all'interpretazione allegorica di figure ed eventi biblici è menzionato in numerosi altri passi, tra cui *praem. poen. exsecr.* 65 (ed. A. Beckaert, OPA 27, Paris 1961, 74); *leg. alleg.* 3, 60. 236. 238 (OPA 2, 204. 306); *spec. leg.* 1, 269. 287. 327; 2, 29. 147 (ed. S. Daniel, OPA 24, Paris 1975, 170. 182. 206. 252. 320); *poster. Cain.* 51 (OPA 6, 72); *decal.* 101 (ed. V. Nikiprowetzky, OPA 23, Paris 1965, 94); *vit. cont.* 28 (edd. F. Daumas - P. Miquel, OPA 29, Paris 1963, 96); *somn.* 1, 102; 2, 8. 31. 142. 207 (ed. P. Savinel, OPA 19, Paris 1962, 66. 136. 146. 186. 208).

[13] Cfr. Phil., *decal.* 1 (OPA 23, 38): mhde, ei tij upofainoito tropoj allhgoriaj, touton pareij eneka thj proj dianoian filomaqouj episthmhj, v pro twn emfanwn eqoj ta afanh zhtein. L'espressione tropoj allhgoriaj, che richiama la definizione stessa dell'allego-

Il secondo passo sul quale ci soffermiamo è tratto dal *De vita contemplativa* e si caratterizza per la chiarezza con la quale Filone stabilisce che le interpretazioni (ai echghseij) delle Scritture sacre avvengono attraverso i significati sottintesi espressi nelle allegorie (di' uponoiwn en allhgoriaij) [14]. Le altre attestazioni della prima accezione di allegoria espressiva sono costituite da annotazioni relative alla presenza di elementi che esprimono significati allegorici all'interno di alcuni passi delle Scritture [15].

Ben diverso rispetto a Filone è l'uso del concetto di allegoria in Clemente Alessandrino [16]. Il significato di allegoria espressiva, infatti, riguarda la quasi totalità delle circa settanta attestazioni dei termini relativi all'allegoria negli scritti di Clemente. In particolare, Clemente riconosce con sicurezza la presenza di allegorie nelle Scritture [17], rintracciandone l'origine nel fatto che tutti coloro che si sono occupati della sfera del di-

ria come tropo proposta in ambito retorico, viene ripresa spesso dagli autori cristiani, come mostrano Didimo il cieco (*in Zach.* 1, 172 [SC 83, 284]; 3, 92 [SC 84, 664]; *in psalm.* 22, 1-2, 57, 5 [ed. M. Gronewald, PTA 4, Bonn 1968, 2]; *in Gen.* 12, 14-16, 228, 13 [SC 244, 186]), Eusebio di Cesarea (*praep. evang.* 11, 36, 2 [SC 292, 220]; *dem. evang.* 6, 18, 17 [GCS 23, 277]; *theol. eccl.* 3, 3, 32 [GCS Euseb. 4, 151]; *in Is.* 1, 1; 1, 64, 11, 15 [GCS Euseb. 9, 3. 90]; *in psalm.* 90 [PG 23, 1156A]) e Giovanni Crisostomo (*in Is.* 5, 3, 5, 7 [SC 304, 222-224]).

[14] Cfr. *vit. cont.* 78 (OPA 29, 138): ai de echghseij twn ierwn grammatwn ginontai di' uponoiwn en allhgoriaij.

[15] Così, in *leg. alleg.* 2, 5 (OPA 2, 106), Filone afferma che le parole di Gen 2, 18, in cui Dio motiva la creazione degli animali con la necessità di offrire un aiuto all'uomo, esprimono un significato allegorico sul piano naturale (alla kai tauta fusikwj allhgorei); cfr. P. Graffigna, *Fusikwj allhgorein. Osservazioni lessicali sulla teoria allegorica filoniana*, «Koinonia» 20 (1996), 107-113; poco più avanti (*leg. alleg.* 2, 10 [OPA 2, 110]), Filone sostiene che in Gen 2, 19, a proposito della creazione degli animali del campo e del cielo, la Scrittura ha chiamato allegoricamente 'campo' e 'cielo' l'intelletto (ouranon de kai agron sunwnumwj keklhken allhgorwn ton noun). In *ebriet.* 99 (ed. J. Gorez, OPA 11-12, Paris 1962, 64), la stessa annotazione riguarda Ex 32, 17-19, un passo nel quale, secondo Filone, la Scrittura ha chiamato allegoricamente 'accampamento' (stratopedon) la vita del corpo. In Gen 28, 11, inoltre, secondo l'interpretazione filoniana (*somn.* 1, 73 [OPA 19, 54]), il sole viene assimilato al padre di tutte le cose.

[16] Cfr. Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 365 nota 8.

[17] Ad esempio, polemizzando contro gli eretici, Clemente li accusa di scegliere in maniera arbitraria, ricucendole poi insieme malamente, alcune pericopi profetiche espresse in forma allegorica, per prenderle poi secondo il loro significato normale (*str.* 3, 4, 38, 1 [GCS 52, 213]: analegontai de kai outoi ek tinwn profhtikwn perikopwn leceij apanqisamenoi kai sugkattusantej kakwj kat' allhgorian eirhmenaj ec euqeiaj labontej). In *str.* 5, 1, 10, 3 (GCS 52, 332), approfondendo il tema del furto dei Greci, Clemente afferma che i filosofi greci soltanto dopo la diffusione delle profezie scritturistiche elaborarono le proprie concezioni, in alcuni casi vere, quando per congettura intuivano la verità, in altri sbagliate, quando non comprendevano il senso nascosto dell'allegoria profetica (to epikekrummenon thj profhtikhj allhgoriaj mh sunientwn).

vino, sia Greci che barbari, nascosero i principi delle cose e tramandarono la verità attraverso enigmi, simboli, allegorie, metafore e altri procedimenti retorici simili a questi [18]. Inoltre, Clemente evidenzia sistematicamente la presenza nelle Scritture di espressioni allegoriche che fanno riferimento alle più diverse realtà [19]. Molto rare le attestazioni del secondo significato dell'allegoria, che riguardano in maniera pressoché esclusiva interpretazioni filosofiche pagane [20].

Nel caso delle opere di Origene [21], nelle quali è possibile reperire quasi un centinaio di attestazioni dei termini relativi all'allegoria, com'è ovvio attendersi dal caposcuola dell'allegoresi cristiana, il significato di allegoria interpretativa prevale su quello di allegoria espressiva. In particolare, Origene sottolinea più volte non solo la liceità, ma anche la superiorità dell'interpretazione allegorica applicata alle Scritture, rispetto all'allegoresi dei miti pagani [22]. Altre attestazioni della nozione di allegoria inter-

[18] Cfr. Clem. Alex., *str.* 5, 4, 21, 4 (GCS 52, 340): pantej oun, wj epoj eipein, oi qeologhsantej barbaroi te kai Ellhnej taj men arxaj twn pragmatwn apekruyanto, thn de alhqeian ainigmasi kai sumboloij allhgoriaij te au kai metaforaij toioutoij tisi tropoij paradedwkasin.

[19] In *paed.* 1, 5, 14, 2 (GCS 12, 98), ad esempio, Clemente esprime il parere che la Scrittura ha l'abitudine di indicare allegoricamente gli uomini con i nomi di animali, come avviene in Am 6, 4, in cui si parla di vitelli lattanti. In *str.* 1, 5, 30, 4 (GCS 52, 20), inoltre, si afferma che nelle Scritture l'Egitto indica allegoricamente il mondo. Altre espressioni allegoriche nelle Scritture riguardano la menzione della vite in riferimento al Signore di Jo 15, 1 (*str.* 1, 9, 43, 2 [GCS 52, 29]), il sacrificio di Giacobbe (Ex 22), che allude alla salvezza futura (*str.* 2, 5, 20, 2 [GCS 52, 123]), e l'albero della vita di cui parla Mosè in Gen 2, 9; 3, 22 (*str.* 5, 11, 72, 2 [GCS 52, 374]). In *str.* 5, 14, 100, 4 (GCS 52, 393), infine, Clemente sostiene che, parallelamente alla definizione stoica della natura come fuoco artefice, anche nella Scrittura il fuoco e la luce intendono allegoricamente Dio e il Logos.

[20] In *str.* 5, 8, 50, 1 (GCS 52, 360), infatti, Clemente riporta l'identificazione allegorica dei cani di Persefone con i pianeti e del pianto di Crono con il mare proposta dai pitagorici; dagli stessi pitagorici (*str.* 6, 16, 140, 1 [GCS 52, 503]) l'Alessandrino ricava anche l'interpretazione del numero sette.

[21] Cfr. Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 365-366 nota 10.

[22] Questo dato emerge soprattutto all'interno del *Contro Celso*, nel quale il maestro alessandrino, spinto dalle osservazioni del filosofo pagano, è costretto a tornare più volte sull'argomento della differenza tra l'allegoresi cristiana e quella pagana. In particolare, secondo l'opinione di Origene (*c. Cels.* 4, 42 [SC 136, 294]), i pagani ricorrono alle allegorie per tentare di rendere rispettabili le loro storie mitiche (semnopoiousin autaj taij allhgoriaij), rifugiandosi dunque nell'interpretazione allegorica come unico mezzo per giustificare le oscenità in esse contenute (3, 23; 4, 48 [SC 136, 54. 308]). Considerate queste caratteristiche proprie dei racconti pagani, Celso non ha alcun motivo per sostenere che la Scrittura non sia in grado di ricevere interpretazioni allegoriche (4, 49 [SC 136, 308]) o che gli allegoristi cristiani forzino il significato delle Scritture (4, 87 [SC 136, 402]). Cfr. M. Simonetti, *L'allegoria in Celso, Filone e Origene*, in *Tradizione e innovazione nella cultura greca da Omero all'età ellenistica. Scritti in onore di Bruno Gentili* 3, Roma 1993, 1129-1141.

pretativa in Origene riguardano la discussione di particolari aspetti dell'allegoresi delle Scritture [23]. A proposito dei riferimenti origeniani all'allegoria come forma espressiva, l'Alessandrino riporta spesso la formula paolina a tina estin allhgoroumena di Gal 4, 24 [24], evidenziando inoltre la presenza delle allegorie tra i metodi di espressione propri dei profeti biblici [25].

2.2. *Didimo il cieco ed Eusebio di Cesarea*

Anche negli scritti di Didimo il cieco, che contengono più di cento attestazioni di allhgoria e termini affini [26], entrambe le accezioni sono ampiamente attestate, con una marcata preferenza per l'allegoria espressiva.

In particolare, Didimo adopera frequentemente, per indicare la presenza di espressioni figurate all'interno della Scrittura, l'avverbio allhgorikwj [27] e le locuzioni kata allhgorian [28] e allhgoriaj

[23] Ad esempio, all'interno di un frammento del commento al Salmo 50 conservato in *philoc.* 1, 29 (SC 302, 212), Origene riflette sulla questione della completezza dell'esegesi, partendo dal riconoscimento di avere proposto un'interpretazione allegorica solo parziale (to ek merouj men istorian allhgorhsai) delle vicende del re ittita Uria (2 Reg 11, 3-27). Nel *Commento a Matteo* (15, 3 [GCS 40, 356]), inoltre, Origene ricorda l'avversione di Marcione nei confronti dell'interpretazione allegorica della Scrittura.

[24] Cfr. Orig., *c. Cels.* 2, 3; 4, 44 (SC 132, 286; 136, 298); *in Matth.* 10, 14; 17, 34 (GCS 40, 17. 695). In *princ.* 4, 2, 6 (SC 268, 322) l'espressione paolina viene interpretata come un rimprovero diretto verso quanti non credono alla presenza di allegorie nelle Scritture (osoi mh allhgoriaj einai en toij gegrammenoij nomizousi). La formula paolina è infine adoperata dall'Alessandrino a proposito delle vicende di Abramo, per spiegare che tutto ciò che è stato scritto su di lui contiene allegorie (*in Ioh.* 20, 10, 74 [GCS 10, 339]: ola ta peri autou gegrammena, a tina estin allhgoroumena).

[25] In *c. Cels.* 1, 50 (SC 132, 212), infatti, Origene afferma che molti profeti fecero predizioni di vario tipo relative a Cristo, alcuni attraverso gli enigmi, altri attraverso l'allegoria o un altro tropo retorico (oi men di' ainigmatwn, oi de di' allhgoriaj h all% trop%). Più avanti nello stesso scritto (7, 10 [SC 150, 36. 37]), l'Alessandrino sostiene che gli stessi profeti espressero senza nessun nascondimento, seguendo il volere di Dio, quei concetti che potevano essere facilmente intesi ed erano maggiormente utili agli ascoltatori, mentre pronunciarono attraverso enigmi, allegorie, discorsi oscuri, parabole e proverbi le dottrine più misteriose ed esoteriche, che comportavano una contemplazione superiore alle capacità della massa.

[26] Osservazioni sul lessico allegorico di Didimo si leggono in J. Tigcheler, *Didyme l'Aveugle et l'exégèse allégorique* (Graecitas Christianorum Primaeva 6), Nijmegen 1977, 118-130.

[27] Cfr. Did. Alex., *in Zach.* 1, 289 (SC 83, 344); 2, 21. 29. 159; 3, 90. 94 (SC 84, 436. 440. 496. 664. 666); 4, 273 (SC 85, 944); *in psalm.* 43, 21, 324, 4 (ed. M. Gronewald, PTA 12, Bonn 1970, 172).

[28] L'espressione kata allhgorian viene infatti adoperata dall'Alessandrino per indicare sia il passaggio dal significato letterale a quello allegorico (*in Zach.* 2, 212 [SC

trop%[29]. È inoltre frequente nell'Alessandrino il riferimento alle leggi dell'allegoria, che giustifica la presenza di significati allegorici nelle Scritture[30].

A proposito dell'allegoria interpretativa, Didimo, oltre a sottolinearne la necessità per la corretta spiegazione di alcuni passi[31], menziona anche

84, 526]: proj tv istori#, kat' allhgorian), sia la presenza nelle Scritture di particolari che introducono un significato allegorico, come a proposito di Is 54, 1, in cui, secondo Didimo, la legge è chiamata allegoricamente 'uomo' (*in Zach.* 3, 110 [SC 84, 676]); cfr. ancora *in Zach.* 1, 393 (SC 83, 400); 2, 83. 205. 226; 3, 33 (SC 84, 468. 522. 532. 630); 4, 29. 164. 259 (SC 85, 814. 884. 938); *in Gen.* 1, 14-19, 40, 14. 41, 4 (SC 233, 106); *in psalm.* 26, 6, 105, 15 (ed. M. Gronewald, PTA 4, Bonn 1968, 212); 32, 16, 180, 13-14 (ed. M. Gronewald, PTA 8, Bonn 1969, 178); 43, 18, 321, 7 (PTA 12, 162).

[29] Questa espressione è infatti adoperata due volte da Didimo nel *Commento a Zaccaria*, a proposito di Israele, chiamato attraverso l'allegoria 'vigna' da Isaia (1, 172 [SC 83, 28]: peri tou 'Israhl, allhgoriaj trop% ampelwnoj kaloumenou), e in riferimento agli idolatri e ai politeisti, chiamati allegoricamente 'Tirii' (3, 92 [SC 84, 664]: allhgoriaj trop[%] Turioi onomazontai). Sempre in relazione all'allegoria espressiva, l'Alessandrino conosce anche le espressioni allhgorik% trop% (*in psalm.* 22, 1-2, 57, 5 (PTA 4, 2) e kata ton allhgoriaj tropon (*in Gen.* 12, 14-16, 228, 13-14 [SC 244, 186]).

[30] In particolare, un importante passo del *Commento a Giobbe* evidenzia la necessità di ricorrere all'osservazione kata nomouj allhgoriaj, dal momento che la lettera non esprime un significato ragionevole e adatto alla santità (*in Iob* 40, 8, 56, 14 [ed. A. Henrichs, PTA 1, Bonn 1968, 172]); la stessa espressione ritorna anche nel *Commento alla Genesi* (1, 20-23, 45, 4 [SC 233, 118]), a proposito dei grandi cetacei, che si identificano, secondo le leggi dell'allegoria, con le potenze malvagie. L'espressione prediletta pare, però, essere nom% allhgoriaj, attestata per ben quattro volte negli scritti dell'Alessandrino (*in Gen.* 1, 6, 21, 18-19; 1, 20-23, 44, 13 [SC 233, 64. 116]; 16, 1-2, 235, 1 [SC 244, 200]; *in Zach.* 2, 15 [SC 84, 434]). Riferimenti all'esistenza di leggi dell'allegoria sono del tutto assenti nelle opere di Origene, del cui metodo esegetico Didimo fu fedele seguace, per cui è ipotizzabile un influsso diretto su questo punto di Filone su Didimo (cfr. Simonetti, *Ancora su allegoria* cit., 368 nota 19). Di leggi e regole dell'allegoria parla, infatti, per primo nel mondo greco Filone, che accosta ad allhgoria i termini paraggelmata (*somn.* 2, 8 [OPA 19, 136]), kanonej (*spec. leg.* 1, 287 [OPA 24, 182]) e nomoi (*Abr.* 68 [ed. J. Gorez, OPA 20, Paris 1966, 52]), con il probabile intento di rifarsi ad una tradizione interpretativa di stampo allegorico propria evidentemente della cultura giudaica. Successivamente, accenni alle leggi dell'allegoria si ritrovano in Eusebio di Cesarea (*in Is.* 2, 50, 60, 13 [GCS Euseb. 9, 376]; *in psalm.* 8. 65. 73 [PG 23, 125D. 648D-649A. 864B]; *dem. evang.* 2, 3, 89; 4, 15, 54 [GCS 23, 77. 181]), Basilio di Cesarea (*hom. hexaem.* 9, 1, 2 [ed. M. Naldini, Milano 1990, 270]) e Teodoreto di Cirro (*expl. cant. cantic.*, *praef.* [PG 81, 40A]; *in Ezech.* 31 [PG 81, 1124A]). Testimoni della diffusione di questa importante concezione nel mondo latino sono poi Arnobio di Sicca (*nat.* 5, 37, 4 [ed. C. Marchesi, Torino 1953², 296]) e Gerolamo (*in Ion.* 1, 3b [SC 323, 184]; *in Am.* 2, 4-5 [CCL 76, 277]; *in Nah.* 3, 8-12 [CCL 76A, 565]; *hebr. quaest. in Gen.* 26, 33 [CCL 72, 34]); cfr. J. Pépin, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie à Dante. Études historiques*, Paris 1987, 187-190; R. Hahn, *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Diss., Tübingen 1967, 174.

[31] Cfr. Did. Alex., *in psalm.* 35, 7, 236, 30 (ed. M. Gronewald, PTA 6, Bonn 1969, 40), che sottolinea la necessità di interpretare allegoricamente gli animali di cui si parla nel passo affrontato. Nel *Commento alla Genesi*, a proposito dell'episodio dell'espulsione dell'uomo dal Paradiso, Didimo interpreta allegoricamente l'ordine dei tre protagonisti, identificando il serpente con il piacere, la donna con la sensazione e l'uomo con l'intelletto (*in Gen.* 3, 13, 95, 19-22 [SC 233, 222]).

le critiche degli avversari di questo metodo esegetico [32], dimostrando inoltre di conoscere le interpretazioni allegoriche di Filone [33].

Anche le opere di Eusebio di Cesarea sono caratterizzate dal frequente uso del concetto di allegoria, spesso a proposito dei miti pagani [34], oltre che, naturalmente, delle Scritture. In particolare, all'interno della sua pratica esegetica [35] si nota la prevalenza della prima accezione dell'allegoria come forma espressiva, propria, ad esempio, di alcuni passi profetici [36], ma reperibile di frequente all'interno delle Scritture in riferimento ai più svariati elementi [37]. Per quanto riguarda l'uso eusebiano della seconda accezione, esso risalta soprattutto in quei passi nei quali il vescovo di Cesarea mostra piena padronanza della distinzione tra il significato letterale di un elemento scritturistico e quello superiore, da ricavare tramite l'applicazione dell'interpretazione allegorica [38].

[32] Infatti, nel *Commento ai Salmi* (38, 12, 279, 10-11 [PTA 6, 248]), Didimo informa dell'esistenza sia tra i Greci che tra gli stessi cristiani di fazioni che definiscono le allegorie sciocchezze (mwriai) e invenzioni (anaplasmata).

[33] Cfr. Did. Alex., *in Gen.* 4, 1-2, 119, 3 (SC 233, 278): osa men oun Filwn eij touto allhgorwn eipen; D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio d'insieme* (Platonismo e filosofia patristica. Studi e testi 14), trad. it., Milano 1999, 208-214.

[34] Nella *Preparazione evangelica*, in particolare, Eusebio fa spesso riferimento all'interpretazione allegorica dei miti pagani, polemizzando contro di essa in prima persona (2, *praef.* 2 [SC 228, 36]; 10, 1, 3 [SC 369, 350]) o riportando le critiche contro questa pratica di Filone di Biblo (1, 9, 25-26 [SC 206, 180-182]). Nello stesso tempo, Eusebio riporta interpretazioni allegoriche pagane, come quelle di Proserpina (3, 13, 13 [SC 228, 240]) e dei miti egiziani nel *De Iside* di Plutarco (3, 3, 11; 6, 2 [SC 228, 160. 176]). Un aspetto particolare del rapporto di Eusebio con l'allegoria pagana è rappresentato da *praep. evang.* 12, 11, 1 (SC 307, 68-70), in cui il vescovo di Cesarea sostiene che Platone nel *Simposio* (203b) ricavò, rivestendolo di allegorie, il racconto della nascita di Eros dall'episodio scritturistico dell'espulsione dell'uomo dal Paradiso.

[35] Sull'esegesi di Eusebio cfr. C. Curti, *L'esegesi di Eusebio di Cesarea: caratteri e sviluppo*, in *Le trasformazioni della cultura nell'età tardo antica* 1, Atti del Convegno tenuto a Catania, 27 sett.-2 ott. 1982, Roma 1985, 459-478 (= *Eusebiana I.* Commentarii in Psalmos [Saggi e testi classici, cristiani e medievali 1], Catania 1989², 195-213); *La terminologia esegetica nei* Commentarii in Psalmos *di Eusebio di Cesarea*, in *La terminologia esegetica nell'antichità* cit., 79-99 (= *Eusebiana I* cit., 217-235).

[36] È il caso di Is 54, 11-12, un passo nel quale, secondo Eusebio, il profeta allude di nascosto in forma di allegoria (en trop% allhgoriaj ainittetai) al fatto che Gerusalemme è composta di pietre preziose (*praep. evang.* 11, 36, 2 [SC 292, 220]). Lo stesso profeta (5, 7) definisce allegoricamente il popolo di Israele 'vigna' (*in psalm.* 16 [PG 23, 172D]) e in un altro punto (11, 6-8) tramite l'allegoria chiama bestie feroci e rettili i popoli (*in psalm.* 78 [PG 23, 765A]).

[37] È quanto accade, secondo il vescovo di Cesarea, a proposito della definizione allegorica delle Chiese come 'torchi' di Ps 8, 1 (*in psalm.* 8 [PG 23, 125D]); in un altro passo dei *Commentarii in Psalmos* (75, 2 [PG 23, 648D-649A]) Eusebio sostiene poi che il corpo, in quanto strumento legato all'anima, abitualmente viene definito salterio per le leggi dell'allegoria.

[38] A proposito, infatti, di Dt 32, 13, in cui si parla di succhiare il miele e l'olio pro-

2.3. *I Cappadoci e Giovanni Crisostomo*

A differenza degli autori fin qui considerati, l'ultimo gruppo di scrittori greci che andiamo ad esaminare si caratterizza per la sostanziale sporadicità delle attestazioni della nozione di allegoria. Il dibattito attorno alla figura di Origene si concentrò infatti ben presto anche sulla pratica esegetica che egli aveva promulgato tra i cristiani, generando divisioni, prese di posizione e, più in generale, molta cautela e circospezione nelle trattazioni su questo argomento.

Non meraviglia dunque scoprire nelle opere di Basilio di Cesarea soltanto tre ricorrenze del termine allhgoria, la prima delle quali, contenuta nel *Contro Eunomio*, riguarda il significato di metodo espressivo [39], mentre le altre due, presenti all'interno delle *Omelie sull'Esamerone*, svolgono una critica contro l'interpretazione allegorica delle Scritture [40].

Una situazione del tutto analoga si coglie negli scritti di Gregorio di Nazianzo, il quale ugualmente adopera soltanto tre volte il sostantivo allhgoria, facendo riferimento in una sua lettera alla necessità di esprimersi chiaramente, senza forme espressive come l'allegoria che esprimono significati nascosti [41], e attaccando, nel corso della polemica con l'imperatore Giuliano, le fantasiose interpretazioni allegoriche dei miti pagani [42].

venienti dalle rocce e dalla pietra di silice, Eusebio afferma che queste cose non avvennero realmente come risultano dalla nuda lettera, ma si intendono soltanto allegoricamente nel pensiero (*in psalm.* 80 [PG 23, 981B]: aper proj men yilhn thn lecin oux ufhsthken, allhgorikwj de kata monhn thn dianoian ecakouetai). In *dem. evang.* 7, 3, 35 (GCS 23, 343), inoltre, il vescovo di Cesarea spiega che, così come nelle Scritture le espressioni relative al mondo delle piante si possono interpretare unicamente attraverso il ricorso alla spiegazione allegorica (ou dunaton eterwj tauta h dia monhj allhgorikhj apodosewj ermhneuein), lo stesso vale anche per quelle riguardanti i nomi degli animali.

[39] Basilio, infatti, a testimonianza di un suo giovanile interessamento nei confronti dell'allegoria, evidenzia la necessità per i teologi di considerare che nelle Scritture alcune affermazioni a proposito dell'essenza di Dio siano state espresse attraverso allegorie e tropologie (*c. Eunom.* 1, 14 [PG 29, 544C]).

[40] Cfr. Basil., *hom. hexaem.* 3, 9, 1; 9, 1, 2 (ed. Naldini, 98. 270); per la posizione di Basilio nei confronti dell'allegoria che si evince dall'analisi di questi passi cfr. M. Girardi, *Basilio di Cesarea interprete della Scrittura. Lessico, principi ermeneutici, prassi* (Quaderni di «Vetera Christianorum» 26), Bari 1998, 23-25; Id., *L'esegesi esamerale di Basilio di Cesarea e Gregorio di Nissa: l'alessandrinismo cappadoce al crocevia*, in *Origene e l'alessandrinismo cappadoce (III-IV secolo)*, Atti del V Convegno del Gruppo Italiano di ricerca su «Origene e la tradizione alessandrina» (Bari, 20-22 settembre 2000), a cura di M. Girardi e M. Marin (Quaderni di «Vetera Christianorum» 28), Bari 2002, 75-113 (84-100).

[41] Cfr. Greg. Naz., *epist.* 116, 2 (ed. P. Gallay, CUFr, Paris 1967, 10).

[42] Cfr. Greg. Naz., *or.* 4, *c. Iul.* 115. 119 (SC 309, 276. 284); cfr. K. Demoen, *Pagan and biblical exempla in Gregory Nazianzen. A study in rhetoric and hermeneutics* (Corpus Christianorum. Lingua Patrum 2), Turnhoult 1996, 265-267.

Le attestazioni rinvenibili nelle opere di Gregorio di Nissa, invece, riguardano tutte l'allegoria interpretativa, la cui liceità, sottolinea più volte il Nisseno, è stata garantita da Paolo stesso [43].

L'ultimo autore greco che qui affrontiamo è Giovanni Crisostomo, nei cui numerosi scritti si riscontrano soltanto sporadiche ricorrenze del sostantivo allhgoria, prevalentemente con il primo significato di metodo espressivo. Sono importanti in particolare quei passi nei quali, in coincidenza con la citazione del detto paolino di Gal 4, 24, il Crisostomo definisce il significato dell'allegoria espressiva, distinguendola dal tupoj [44]. Il vescovo di Costantinopoli riporta inoltre il parere di alcuni esegeti, che ritengono che singoli particolari scritturistici esprimano allegorie, come la tunica tessuta dalla parte superiore indossata da Gesù durante la crocifissione di cui si parla in Jo 19, 23 [45]. Per quanto riguarda il secondo significato di allegoria interpretativa, Crisostomo depreca l'allegoresi delle divinità pagane [46], sottolineando come, al contrario, applicando l'interpreta-

[43] Nel *Contro Eunomio* (2, 85 [ed. W. Jaeger, GNO 1, Leiden 1960, 251]), infatti, Gregorio ricorda come Paolo abbia insegnato ad interpretare allegoricamente il significato del racconto biblico, rimanendo naturalmente intatta la verità del racconto stesso (allhgorikwj ton noun thj istoriaj katanohsai, menoushj dhladh kai thj istorikhj alhqeiaj). Nel prologo alle *Omelie sul Cantico dei Cantici* (ed. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden 1960, 5-6) il Nisseno evidenzia l'inutilità di una rigida distinzione tra i nomi dell'interpretazione superiore delle Scritture (qewria di' anagwghj, allhgoria o tropologia) sulla scorta dello stesso Paolo, che fece riferimento ora all'allhgoria (Gal 4, 24) ora al tupoj (1 Cor 10, 11); l'interpretazione del personaggio di Agar proposta da Paolo (Gal 4, 22) è ricordata da Gregorio anche nel sermone *In diem luminum* (ed. E. Gebhardt, GNO 9, Leiden 1967, 230), scritto nel quale il Nisseno propone anche una propria esegesi allegorica a proposito delle figure di Labano e di Giacobbe (Gen 30, 37-32, 1), accostate rispettivamente al diavolo e a Cristo (GNO 9, 232: allhgorhqhtw de o Laban eij ton diabolon kai o ¡Iakwb eij ton Xriston). Un'ultima attestazione riguarda infine la necessità di offrire risposte a questioni sulle Scritture senza trasformare nessun elemento del testo eij tropikhn allhgorian (*in hexaemer*. [PG 44, 121D]).

[44] Commentando infatti il passo paolino (*in Gal.* 4, 3 [PG 61, 662]), il vescovo di Costantinopoli opportunamente sottolinea come in quel passo l'apostolo avrebbe dovuto parlare non di allhgoria, ma di tupoj, aggiungendo anche una corretta definizione dell'espressione allegorica (h men istoria auth ou touto monon paradhloi, oper fainetai, alla kai alla anagoreuei: dio kai allhgoria keklhtai); la necessità di distinguere allhgoria e tupoj è sottolineata da Crisostomo anche in *in Tit.* 2, *hom.* 3, 4 (PG 62, 681), a proposito di passi del Levitico che fanno riferimento all'impurità del peccato. Un ultimo accostamento tra allhgoria e tupoj si trova nelle *Omelie sugli Atti* (19, 5 [PG 60, 156]), all'interno di un elenco comprendente anche profhteia, dihghmata, parabolh e sumbolon.

[45] Cfr. Ioh. Chrys., *in Ioh. hom.* 85, 1 (PG 59, 461): secondo l'opinione riportata da Crisostomo, questo particolare indicava allegoricamente che colui che veniva crocifisso non era semplicemente un uomo, ma aveva avuto essenza divina.

[46] Cfr. Ioh. Chrys., *exp. in psalm.* 4, 11 (PG 55, 57), a proposito di Zeus identificato con l'essenza vivente e con l'etere.

zione allegorica ai libri sacri, si segue l'intento profondo delle stesse Scritture [47].

3.1. *Tertulliano e Arnobio*

Dando ora uno sguardo agli scrittori del cristianesimo latino, consideriamo inizialmente Tertulliano, che assume in questo campo rilevanza fondamentale, avendo introdotto per primo nella lingua latina importanti termini riguardanti la sfera dell'allegoria precedentemente non attestati, come l'aggettivo *allegoricus* [48] e l'avverbio derivato *allegorice* [49]. L'uso tertullianeo del concetto di allegoria propende marcatamente verso il primo significato di allegoria espressiva. Ciò appare chiaramente da quei passi nei quali il Cartaginese accosta *allegoria* ad altre forme di espressione di significati profondi di cui si servono le Scritture, come *aenigma* e *parabola* [50], così come da quelli in cui ricorre l'espressione *allegoricae scriptu-*

[47] Cfr. Ioh. Chrys., *in Is.* 5, 3, 5, 7 (SC 304, 222-224): alla dei autv tv dianoi# thj Grafhj epomenouj, outw t% thj allhgoriaj kexrhsqai trop%.

[48] Cfr. Tert., *nat.* 2, 12, 2 (CCL 1, 62); *adv. Marc.* 3, 14, 5. 7; 17, 2; 24, 2 (SC 399, 132. 134. 152. 202); 5, 4, 8; 7, 11 (ed. C. Moreschini, Testi e documenti per lo studio dell'antichità 35, Milano 1971, 344. 361); *resurr.* 19, 1; 20, 9; 26, 1; 29, 1 (CCL 2, 944. 946. 954. 957); *adv. Val.* 1, 3 (SC 280, 78); *pud.* 8, 11 (SC 394, 186).

[49] Adoperato, infatti, dal Cartaginese nell'*Adversus Marcionem* (3, 5, 4 [SC 399, 74]; 4, 20, 4 [SC 456, 252]) e nel *De resurrectione mortuorum* (27, 4; 31, 1 [CCL 2, 956. 960]), l'avverbio *allegorice* è attestato negli scritti di un ampio numero di autori cristiani latini, comprendente, ad esempio, Arnobio di Sicca (*nat.* 5, 36, 4 [ed. Marchesi, 295]), Cromazio di Aquileia (*serm.* 30, 2 [CCL 9, 137]), Agostino (*conf.* 13, 24, 37 [CCL 27, 263]; *Gen. ad litt.* 4, 28 [CSEL 28/1, 126]; *quaest. hept.* 24 [CCL 33, 192]; *de serm. dom.* 2, 15, 52 [CCL 35, 142]; *in Gal.* 40 [CSEL 84, 109]; *in psalm.* 10, 1. 3 [CCL 38, 74. 76]; *serm.* 32, 6 [NBA 29, 580]; *civ.* 17, 3 [CCL 48, 554]) e Gerolamo (*in Is.* 5, 22, 6; 10, 34, 8-17 [CCL 73, 212. 423]; *in Abd., prol.* [CCL 76, 349]; *in Abac.* 2, 3, 5 [CCL 76, 627]; *in Soph.* 1, 10 [CCL 76, 667]; *in Gal.* 2, 4, 24 [PL 26, 416]; *in psalm.* 78 [CCL 78, 348]; *epist.* 140, 13 [CSEL 56/1, 283]). Meno fortuna incontrò l'altro neologismo a proposito dell'allegoria coniato da Tertulliano, vale a dire il verbo *allegorizare* (*adv. Marc.* 4, 17, 12 [SC 456, 224]; *resurr.* 27, 1; 30, 2 [CCL 2, 956. 959]). Esso, infatti, è attestato in seguito soltanto in alcuni passi di Agostino (*divers. quaest.* 65 [CCL 44A, 147]; *haer.* 43 [CCL 46, 310]), nella traduzione geronimiana delle *Omelie su Geremia* di Origene (*Orig. hom. Ier.* 2, 1; 3, 4 [GCS 33, 292. 314]) e nel cosiddetto *Praedestinatus* (1, 70 [CCL 25B, 43]), scritto recentemente attribuito ad Arnobio il giovane.

[50] È quanto accade in *adv. Marc.* 3, 5, 3 (SC 399, 72), in cui la seconda *species* del linguaggio profetico secondo Tertulliano è definita come quella *qua pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas*. Lo stesso accostamento di *allegoria* a *aenigma* e *parabola* si ritrova anche in *scorp.* 11, 4 (ed. G. Azzali Bernardelli, Biblioteca Patristica 14, Firenze 1990, 138-140); le allegorie sono poi accostate agli *aenigmata* e alle *figurae* in *adv. Marc.* 5, 6, 1. 5 (ed. Moreschini, 353. 354) e unicamente alle *parabolae* in *adv. Prax.* 13, 4 (ed. G. Scarpat, Corona Patrum 12, Torino 1985, 174). La ricorrenza e il significato di questi termini lungo tutta l'opera tertullianea sono stati studiati da

rae [51]. Per contro, sono pochi i casi in cui Tertulliano fa riferimento all'allegoria come metodo di interpretazione, mettendola in relazione sia con le Scritture [52] sia con la mitologia pagana [53].

Anche l'apologeta africano Arnobio di Sicca fornisce interessanti indicazioni a proposito dell'uso dei due significati dell'allegoria nel cristianesimo latino. Una lunga sezione del suo *Adversus Nationes* (5, 32-45), infatti, è specificamente dedicata alla trattazione della questione dell'allegoria dei miti pagani, che viene dal retore africano affrontata con grande ricchezza di argomentazioni [54]. Dalle venti attestazioni dei termini relativi all'allegoria nell'opera arnobiana emerge, come nel caso del suo connazionale Tertulliano, una netta prevalenza dell'allegoria espressiva, come mostrano quei passi nei quali Arnobio parla esplicitamente di scritti composti *allegorico genere* [55] o *allegorico more* [56]. Inoltre, l'apologeta denomina *allegoriae* i significati nascosti di un testo [57], rimproverando nello stesso tempo le sciocche pretese dei pagani di poterle spiegare con certezza [58]. Il significato di allegoria interpretativa è invece adoperato da Arnobio soprattutto per evidenziare le lacune e le incongruenze dell'allegoresi pagana del mito, risalenti all'oscurità dei racconti stessi da cui si pretende di ricavare precisi insegnamenti [59].

T.P. O'Malley, *Tertullian and the Bible. Language – imagery – exegesis* (Latinitas Christianorum Primaeva 21), Utrecht 1967, 141-166; si vedano anche P. Siniscalco, *Appunti sulla terminologia esegetica di Tertulliano*, in *La terminologia esegetica nell'antichità* cit., 103-122; M. Marin, *Agostino e l'interpretazione antica di Gal 4, 24. Nota sulla fortuna di* allegoria *in ambito latino*, «Vetera Christianorum» 24 (1987), 5-21 (6-8).

[51] Cfr. Tert., *resurr.* 26, 1; 29, 1 (CCL 2, 954. 957); interessante anche la locuzione *allegorica forma prophetici eloquii* di *resurr.* 20, 9 (CCL 2, 946).

[52] In particolare, in *adv. Marc.* 3, 24, 2 (SC 399, 202), si parla dell'*allegorica interpretatio* che trasferisce a Gesù e alla Chiesa quanto viene detto nelle Scritture sulla restituzione della Giudea.

[53] Infatti, in *nat.* 2, 12, 17 (CCL 1, 61-62), il Cartaginese introduce con queste parole l'interpretazione allegorica del nome di Saturno: *eleganter quidam sibi videntur physiologice per allegoricam ‹argu›mentationem de Saturno interpretari tempus esse*.

[54] Cfr. W. Kroll, *Arnobiusstudien*, «Rheinisches Museum» 72 (1917), 62-112 (80-82); Pépin, *Mythe et allégorie* cit., 393-445; F. Mora, *Arnobio e i culti di mistero. Analisi storico-religiosa del V libro dell'*Adversus Nationes, Roma 1994, 185-195; C. Moreschini, *Varia Christiana*, in C. Moreschini - M. Marin (edd.), *Africa cristiana. Storia, religione, letteratura* (Letteratura cristiana antica. Studi), Brescia 2002, 51-73 (68-73).

[55] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 33, 4 (ed. Marchesi, 291): *allegorico genere vel scripta haec esse*; la stessa espressione si ritrova anche in *nat.* 5, 38, 1. 2 (ed. Marchesi, 297).

[56] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 44, 1 (ed. Marchesi, 303): *fabulas has vultis more esse allegorico scriptas*.

[57] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 36, 1; 44, 3 (ed. Marchesi, 295. 303).

[58] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 34, 1; 42, 2 (ed. Marchesi, 292. 301).

[59] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 34, 3; 35, 5 (ed. Marchesi, 293. 294).

3.2 *Ambrogio e Agostino*

Fra i Padri latini del IV-V secolo, Ambrogio fa un uso piuttosto moderato del termine *allegoria* [60], prevalentemente con il significato di mezzo espressivo di cui si serve la Scrittura, il cui fondamento è stato stabilito da Paolo in Gal 4, 24 [61]. Per contro, sono pochi i casi nei quali il vescovo di Milano fa riferimento all'altro significato di tecnica interpretativa che ricerca i significati più profondi di un testo [62].

Gli scritti agostiniani, nei quali *allegoria* e derivati ricorrono per più di cento volte, sembrano confermare i dati ricavati da Tertulliano, Arnobio e Ambrogio: netta è infatti la prevalenza della prima accezione dell'allegoria come forma espressiva, anche senza contare le pur numerose allusioni al detto paolino di Gal 4, 24 [63]. Questa prevalenza si inserisce all'interno del progetto agostiniano di costruire una dottrina retorica di carattere universale, che riprende le concezioni pagane amalgamandole con il patrimonio concettuale delle Scritture [64]. Per quanto riguarda specificamente l'allegoria, questo disegno si concretizza in primo luogo con la ripresa della definizione dell'allegoria come tropo propria della tradizione retorico-grammaticale la-

[60] Cfr. L.F. Pizzolato, *La dottrina esegetica di Sant'Ambrogio* (Studia Patristica Mediolanensia 9), Milano 1978, 240-241.

[61] La formula paolina *quae sunt per allegoriam dicta* di Gal 4, 24 è citata dal vescovo di Milano in *Abr.* 1, 4, 28 (SAEMO 2/2, 64); *apol. Dav.* 3, 11 (SC 239, 86); *in Luc.* 3, 28 (SAEMO 11, 268); cfr. B. Clausi, *Letture antiche e medievali di Gal 4, 24*, «Annali di storia dell'esegesi» 8/2 (1991), 385-404 (389). La nozione di allegoria espressiva è inoltre presente anche nella definizione stessa dell'allegoria (*allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur*) di *Abr.* 1, 4, 28 (SAEMO 2/2, 64), che ricalca quella propria della tradizione retorico-grammaticale, e in *epist.* 4, 14, 2 (CSEL 82, 108), in cui si contempla la possibilità che la Scrittura esprima un'allegoria (*scriptura, cum allegoriam dicit*).

[62] Si veda soprattutto *in Luc.* 7, 172 (SAEMO 12, 222), in cui l'espressione *per allegoriam* caratterizza l'esegesi di coloro che si rifiutano di vedere, come Ambrogio, nell'albero del fico di cui parlano spesso i Vangeli il simbolo della sinagoga, preferendo considerarlo l'immagine della malvagità (*nonnulli tamen ficum istam per allegoriam non synagogae, sed malitiae et improbitatis figuram putant*); due passi del *De Noe* poi (15, 52. 54 [CSEL 32/1, 449. 451]) oppongono chiaramente i significati apparenti di un testo a quelli evidenziati dall'interpretazione allegorica, sviluppando una contrapposizione dell'*allegoria* rispettivamente con il *simplex intellectus* e con la *scripti evidens explanatio*.

[63] Cfr. Aug., *util. cred.* 3, 8 (CSEL 25/1, 12); *enarr. in psalm.* 33, s. 1, 3 (CCL 38, 275); *serm.* 2, 7; 33, 1 (NBA 29, 20. 604); 152, 7 (NBA 31/2, 480); *civ.* 15, 2 (CCL 48, 455); *c. epist. Pelag.* 3, 4, 12 (CSEL 60, 499); *gest. Pelag.* 5, 14 (CSEL 42, 65); *quaest. hept.* 1, 70 (CCL 33, 27); Marin, *Agostino e l'interpretazione* cit., 13-21.

[64] Cfr. M. Marin, *Ricerche sull'esegesi agostiniana della parabola delle dieci vergini (Mt 25, 1-13)* [Quaderni di «Vetera Christianorum» 16], Bari 1981, 12-13. 55-64.

[65] Va notato, infatti, che, secondo una tradizione propria esclusivamente della cultura latina, l'insegnamento grammaticale includeva anche l'argomento delle figure retoriche; cfr. L. Holtz, *Grammairiens et rhéteurs romains en concurrence pour l'enseignement*

tina [65] e successivamente con l'evidenziazione della sua applicazione all'interno delle Scritture stesse [66].

Così, nel *De doctrina christiana*, lo scritto contenente le riflessioni più mature di Agostino sul tema della costruzione della nuova eloquenza cristiana, il vescovo di Ippona tratta della questione dei *tropi*, segnalando la loro origine in ambito grammaticale e soprattutto l'importanza del loro riconoscimento per una migliore comprensione dei testi sacri. Questo perché la Scrittura contiene al suo interno molti esempi di tropi, di alcuni dei quali si legge anche il nome [67].

Anche senza questa connotazione tecnica, risalente alle concezioni retoriche che Agostino vuole proporre a modello dell'eloquenza cristiana, l'accezione di allegoria come strumento espressivo ricorre altre volte negli scritti dell'Ipponate e più frequentemente dell'altro significato di metodo interpretativo [68]. Quest'ultimo è rappresentato all'interno dell'opera agostiniana in primo luogo in quei passi nei quali Agostino effettua una distinzione tra i metodi di esposizione delle Scritture, annoverando tra di essi appunto l'allegoria. È quanto accade nel *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, in cui si parla dei quattro metodi di esposizione della legge raccomandati da alcuni *scripturarum tractatores* [69].

des figures de rhétorique, in R. Chevalier (éd.), *Colloque sur la rhétorique. Calliope I* («Caesarodunum» 14 bis), Paris 1979, 207-220.

[66] Cfr. M. Marin, Allegoria *in Agostino*, in *La terminologia esegetica nell'antichità* cit., 135-161 (149-153).

[67] Cfr. Aug., *doctr. christ.* 3, 29, 40 (ed. M. Simonetti, Milano 1994, 220): *istorum autem troporum non solum exempla sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis libris leguntur, sicut allegoria aenigma parabola*. Nel *De trinitate* Agostino, a proposito di 1 Cor 13, 12, riprende l'argomento dei *locutionum modi*, indicando l'origine greca del termine *tropus* e riflettendo sulla difficoltà di tradurre termini tecnici greci in latino. In questo contesto, ritorna la menzione dell'allegoria tra i tropi, alla quale si aggiunge la definizione dell'*aenigma* come una sua *species* (*trin.* 15, 9, 15 [CCL 50A, 481]: *huius autem tropi, id est allegoriae, plures sunt species in quibus est etiam quod dicitur aenigma*). Cfr. M. Marin, *Retorica ed esegesi in Sant'Agostino. Note introduttive*, «Vetera Christianorum» 24 (1987), 253-268 (256-258); Irvine, *Interpretation and the semiotics of allegory* cit., 56-57; A. Quacquarelli, *Saggi patristici. Retorica ed esegesi biblica* (Quaderni di «Vetera Christianorum» 5), Bari 1971, 172-174; Id., *Retorica patristica e sue istituzioni interdisciplinari*, Roma 1995, 20-23.

[68] All'interno dell'ampia casistica, si segnala la convinzione agostiniana che le parole delle Scritture esprimano, oltre al loro significato proprio, anche delle *allegoricae significationes*, che costituiscono il necessario punto di partenza per la loro interpretazione più profonda (*retract.* 2, 24, 1 [CCL 57, 109]; *epist.* 55, 11, 21 [CSEL 34/2, 192]; *Gen. ad litt.* 1, 1; 9, 14 [CSEL 28/1, 4. 284]; *quaest. hept.* 1, 70. 76 [CCL 33, 27. 30]; *civ.* 15, 27; 17, 3 [CCL 48, 495. 554]). L'aggettivo *allegoricus* si accompagna anche a sostantivi come *locutio* (*Gen. ad litt.* 8, 2 [CSEL 28/1, 233]; *serm.* 4, 23 [NBA 29, 56]; *bapt.* 3, 15, 20 [CSEL 51, 212]), *narratio* (*Gen. ad litt.* 11, 31 [CSEL 28/1, 364]; *c. Faust.* 22, 95 [CSEL 25/1, 701]), *sermo* (*Gen. ad litt.* 10, 25 [CSEL 28/1, 329]) e *lectio* (*serm.* 4, 23 [NBA 29, 56]).

[69] Cfr. Aug., *Gen. ad litt. imperf.* 2 (CSEL 28/1, 461): *quattuor modi a quibusdam scrip-*

In generale, però, le attestazioni del concetto di allegoria con il significato tecnico di interpretazione profonda del testo sono piuttosto sporadiche [70] e questo fatto può probabilmente essere spiegato ipotizzando un atteggiamento molto cauto da parte di Agostino nell'uso di un vocabolo che in questa specifica accezione richiamava immediatamente alla mente le polemiche e le divisioni generatesi in ambito esegetico in Oriente [71].

3.3. *Gerolamo*

Anche Gerolamo [72], come Agostino, menziona esplicitamente l'appartenenza dell'allegoria all'ambito retorico-grammaticale, indicandone l'insegnamento nelle scuole insieme agli altri tropi [73].

A differenza, però, degli altri autori latini fin qui considerati, Gerolamo adopera più frequentemente il significato di allegoria interpretativa, che infatti prevale in più della metà delle circa settanta ricorrenze di *allegoria* e termini affini nelle sue opere. In particolare, in molti passi Gerolamo mostra di conoscere le interpretazioni allegoriche di altri autori [74]. Il

turarum tractatoribus traduntur legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam; M. Marin, *Il «De Genesi ad litteram imperfectus liber»*, in *«De Genesi contra Manicheos», «De Genesi ad litteram imperfectus liber»* (Lectio Augustini 8), Palermo 1992, 117-151 (123-127).

[70] Fra i non molti esempi, troviamo *enarr. in psalm.* 77, 26 (CCL 39, 1086), in cui si dice che le punizioni degli Egiziani di cui si parla nel passo commentato *allegorica interpretatione exponi possunt*; in *op. monach.* 19, 22 (CSEL 41/2, 567) ricorre l'espressione *allegorice interpretari* a proposito di Act 18, 4. Il sostantivo *allegoria* è talvolta accompagnato in questa accezione dalla preposizione *per*, come avviene in *quaest. evang.* 2, 38 (CCL 44B, 87), in cui il procedimento dell'interpretazione allegorica è designato con l'espressione *per allegoriam accipere*.

[71] Cfr. M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Studia Ephemeridis «Augustinianum» 23), Roma 1985, 340-341 nota 404.

[72] In generale, sull'esegesi di Gerolamo nelle sue varie fasi, si vedano A. Penna, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo* (Scripta Pontificii Instituti Biblici 102), Roma 1950; Simonetti, *Lettera e/o allegoria* cit., 321-337; P. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme d'après son «Commentaire sur Isaïe»*, Paris 1985; J. Gribomont, *La terminologie exégétique de S. Jérôme*, in *La terminologia esegetica nell'antichità* cit., 123-134.

[73] Cfr. Hier., *in Gal.* 2, 4, 24 (PL 26, 416A-B): *allegoria proprie de arte grammatica est, et quo a metaphora, vel caeteris tropis differat, in scholis parvuli discimus*; Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme* cit., 218-221; Clausi, *Letture antiche e medievali* cit., 392-394.

[74] Basti pensare agli insistiti riferimenti all'*allegoricus interpres* del *Commento a Geremia*, che va identificato senza dubbio in Origene, accusato addirittura di delirare (5, 2, 16; 52, 2; 61, 5; cfr. 46, 4 [CCL 74, 236. 265. 273. 262]); in 5, 27, 6; 31, 5 (CCL 74, 246. 249) si parla genericamente di *allegorici interpretes*; cfr. Jay, *L'exégèse de Saint Jérôme* cit., 226. Nel prologo al *Commento a Zaccaria* (CCL 76A, 748) Gerolamo menziona i trattati esegetici sul profeta di Origene, Ippolito e Didimo, informando che *tota eorum echghsij allegorica fuit*.

ricorso all'interpretazione allegorica di un determinato passo è inoltre accompagnato spesso dalle espressioni *iuxta allegoriam*[75] e dall'avverbio *allegorice* seguito dal verbo *interpretari*[76].

Per quanto riguarda l'utilizzo geronimiano di *allegoria* nel suo primo significato, si segnalano soprattutto quei casi in cui, nella sua pratica esegetica, lo Stridonense evidenzia la presenza di questa modalità espressiva nelle Scritture[77].

4. *Analisi dei risultati*

Dando uno sguardo ai dati da noi raccolti, si ravvisa negli scrittori cristiani una generale tendenza verso l'uso indifferenziato del concetto di allegoria, i cui due distinti significati originari vengono liberamente chiamati in causa e adoperati in piena conformità alle proprie esigenze argomentative.

Pur all'interno di una situazione così variegata, che segnala differenze anche marcate negli usi dei vari autori e impedisce sistematiche distinzioni per epoche o zone geografiche, una significativa convergenza si può notare all'interno del mondo latino. Mentre, infatti, negli scrittori greci considerati si passa tra i due estremi opposti della prevalenza netta dell'una o dell'altra accezione dell'allegoria, più marcata appare la preferenza per l'allegoria espressiva negli scrittori latini. Essa, infatti, domina, naturalmente con sfumature e gradi diversi, in tutti gli autori considerati, fuorché nell'opera di Gerolamo. Questa eccezione del resto trova piena giustificazione se si considerano gli stretti rapporti intercorsi tra lo Stridonense e l'esegesi orientale, la sua ampia conoscenza degli scritti origeniani e la frequentazione di maestri come Didimo il cieco, Apollinare di Laodicea e Gregorio di Nazianzo.

[75] In *comm. in psalm.* 103 (CCL 72, 228), ad esempio, si parla di *intellectus iuxta allegoriam*; per altre attestazioni della stessa espressione cfr. *in Os.* 2, 6, 1-3 (CCL 76, 65); *in Am.* 2, 4, 4-6 (CCL 76, 262); *in Zach.* 1, 6, 1-8 (CCL 76A, 794); *in Eph.* 3, 5, 33 (PL 26, 570C-D).

[76] Cfr. Hier., *in Is.* 5, 22, 6; 10, 34, 8-17 (CCL 73, 212. 423); *in Abd.*, *prol.* (CCL 76, 349); *epist.* 140, 13 (CSEL 56/1, 283).

[77] Così, in *comm. in psalm.* 106 (CCL 72, 231), commentando Ps 106, 10, in cui si parla di uomini incatenati e nelle tenebre, Gerolamo ravvisa in queste parole una *manifesta allegoria*, in quanto questa predizione non trova riscontro in nessun passo delle Scritture. Difendendosi poi dalle accuse di Rufino relative alla sua interpretazione di Eph 5, 28-29, Gerolamo spiega l'espressione *tropicam intelligentiam*, che aveva adoperato nel suo commentario (*in Eph.* 3, 5, 29 [PL 26, 567C]), con queste parole: *quando dico 'tropicam', doceo verum non esse quod dicitur, sed allegoriae nubilo figuratum* (*adv. Ruf.* 1, 28 [CCL 79, 27]), riferendosi chiaramente alla presenza di significati nascosti attra-

5. *La compresenza di entrambi i significati*

A conferma, da un lato, dell'uso indifferenziato negli scritti degli autori cristiani antichi dei due diversi significati dell'allegoria e, dall'altro, della capacità da loro dimostrata di padroneggiarli pienamente, adattandoli volta per volta alle proprie argomentazioni, si ravvisa in alcuni degli scrittori da noi considerati una caratteristica del tutto particolare, cioè l'utilizzo contemporaneo di entrambe le accezioni all'interno dello svolgimento dello stesso ragionamento.

In un passo dei suoi *Stromati*, infatti, Clemente Alessandrino stabilisce un principio secondo il quale i miti proposti dai filosofi non vanno allegorizzati completamente parola per parola, ma soltanto in quelle affermazioni che indicano il pensiero generale, le quali si trovano indicate, attraverso dei simboli, sotto il velo costituito dall'allegoria [78]. È chiaro che in questo ragionamento Clemente fa esplicito riferimento all'interpretazione allegorica dei miti, per passare poi alla menzione dell'allegoria come forma di espressione di significati nascosti all'interno di un racconto.

La stessa situazione è possibile ritrovare in un passo dell'*Adversus Nationes* di Arnobio di Sicca; l'apologeta africano, infatti, chiede polemicamente ai suoi avversari da dove traggano la loro convinzione che i miti siano composti in forma allegorica o che in questa maniera vadano interpretati [79]. Qui dunque Arnobio, presentando come due alternative distinte la scrittura e l'interpretazione *allegorico genere*, adopera nel corso della stessa frase entrambe le nozioni di allegoria espressiva e di allegoria interpretativa [80].

verso allegorie nel testo delle Scritture. A proposito dell'espressione *allegoriae nubilum*, che ricorre anche altre volte negli scritti dello Stridonense (*epist.* 74, 6; 84, 2 [CSEL 55, 28. 122]; *in Ezech.* 9, 29, 8-16 [CCL 75, 412]; *in Am.* 3, 6, 2-6 [CCL 76, 302]), si vedano P. Jay, Allegoriae nubilum *chez Saint Jérôme*, «Revue des études augustiniennes» 22 (1976), 82-89; P. Lardet, *Sur trois passages difficiles du* Contre Rufin *de Jérôme: la nuée et les ombres de l'allégorie (1, 28-29), les bestiaux d'Ennius (2, 11), le lac si renommé (3, 22)*, in *De Tertullien aux Mozarabes. Mélanges offerts à J. Fontaine* 1 (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité 132), Paris 1992, 167-184 (167-174).

[78] Cfr. Clem. Alex., *str.* 5, 9, 58, 6 (GCS 52, 365): plhn oute ta thj barbarou filosofiaj ouq' oi muqoi oi Puqagoreioi, all' oud' oi para Platwni en Politei# 'Hroj tou 'Armeniou kai en Gorgi# Aiakou kai Radamanquoj kai en Faidwni o tou Tartarou kai en Protagor# o Promhqewj kai 'Epimhqewj proj te toutoij o tou polemou twn 'Atlantikwn kai twn 'Aqhnaiwn en t% 'Atlantik%, oux aplwj kata panta allhgorhteoi, all' osa thj dianoiaj thj kaqolou shmantika, kai dh tauta eceuroimen an dia sumbolwn upo parakalummati tv allhgori# mhnuomena.

[79] Cfr. Arnob., *nat.* 5, 33, 4 (ed. Marchesi, 291): *ac ne tamen videamur inspicere quale sit istud quod dicitur nolle, primum illud a vobis, si modo commodare patientiam vultis, exquirimus primum: allegorico genere vel scripta haec esse vel eodem modo intellegi oportere, unde vobis est cognitum vel unde intimatum?*

[80] La stessa consapevolezza, espressa in forma più sfumata, sembra emergere anche

Anche un passo del *Commento alla Lettera ai Galati* di Gerolamo offre un interessante caso di uso ravvicinato di *allegoria* in entrambi i suoi significati. Infatti, dopo avere dimostrato che Paolo aveva tratto il concetto di allegoria dalla letteratura pagana, la cui conoscenza da parte dell'apostolo è dimostrata dai passi delle sue lettere riecheggianti versi di Epimenide, Arato e Menandro, Gerolamo afferma che Paolo altrove aveva usato l'espressione *intellegentia spiritalis* in luogo di *allegoria*. Chiaramente, dunque, la prima allegoria di cui discorre lo Stridonense in questo passo è quella riguardante la sfera espressiva, in piena conformità con il passo paolino commentato, mentre l'altra allegoria, equivalendo, secondo le sue stesse parole, ad *intellegentia spiritalis*, si riferisce all'ambito dell'interpretazione [81].

Anche Agostino sviluppa nel *Contra epistulam Manichei quam vocant fundamenti* un ragionamento in cui vengono accostati entrambi i significati di *allegoria*. Il vescovo di Ippona, infatti, si imbatte, all'interno dello scritto di Mani da lui confutato, nella strana affermazione secondo cui gli animali bipedi sarebbero nati dal fumo. La spiegazione fornita dai discepoli di Mani, che accostano il fumo, che si leva in alto, all'orgogliosità degli uomini, che discendono dai bipedi [82], non convince Agostino, il quale sostiene che questa osservazione poteva bastare tutt'al più per generare una comparazione tra il fumo e gli uomini, così come per formare o far comprendere un'allegoria, ma non per far dipingere gli uomini come nati dal fumo [83]. Accostando dunque i verbi *formare* ed *intellegere* al sostantivo *allegoria*, Agostino fa ideale riferimento ad entrambe le operazioni richiamate dalle due accezioni tradizionali del termine.

Giovanni Crisostomo, infine, fa esplicito riferimento all'allegoria espressiva e a quella interpretativa, mettendole in stretta relazione tra di loro, nel corso della enunciazione, nel *Commento a Isaia*, di un fermo con-

da un altro passo dell'*Adversus Nationes* (5, 38, 1 [ed. Marchesi, 297]), nel quale l'apologeta parla di scrittura *more allegorico* collegata alla necessità di *demonstrare* (*aut igitur debent allegorico genere omnia esse scripta et posita demonstrandaque universa nobis*).

[81] Cfr. Hier., *in Gal.* 2, 4, 24 (PL 26, 416C): *evidens est Paulum non ignorasse litteras saeculares, et quam hic allegoriam dixit, alibi vocasse intellegentiam spiritalem*. L'accostamento tra *allegoria* e *intellegentia spiritalis* è proposto da Gerolamo anche in un passo del *Commento ad Amos* (2, 4, 4-6 [CCL 76, 261-262]), in cui si raccomanda di interpretare la Scrittura prima *secundum litteram* e poi *iuxta allegoriam, id est intellegentiam spiritalem*.

[82] Cfr. Aug., *c. epist. fund.* 32 (CSEL 25/1, 235): *bipedes vero in fumo cum ab eis quaeritur quare ordinaverit, respondent elatum et superbum esse bipedum genus; hinc enim homines trahere originem dicunt; et quoniam fumus globosus et quasi tumidus in auras erigitur, superbis esse similem non absurde adtenderunt*.

[83] Cfr. Aug., *c. epist. fund.* 32 (CSEL 25/1, 235): *quae animadversio sufficere debuit ad aliquam similitudinem dandam de superbis hominibus, sive allegoriam vel formandam vel intellegendam, non tamen, ut ideo bipedes animantes in fumo et de fumo nati esse credantur*.

vincimento a proposito dell'esistenza di allegorie nei testi sacri. Secondo Crisostomo, infatti, esiste una norma secondo la quale, quando la Scrittura esprime un'allegoria, essa stessa ne indica anche l'interpretazione, in modo che lo sfrenato desiderio di coloro che desiderano proporre interpretazioni allegoriche non generi inganni e non si estenda oltre il lecito [84].

[84] Cfr. Ioh. Chrys., *in Is.* 5, 3, 5, 7 (SC 304, 224): kai pantaxou thj Grafhj outoj o nomoj, epeidan allhgorv, legein kai thj allhgoriaj ermhneian, wste mh aplwj, mhde wj etuxe thn akolaston epiqumian twn allhgorein boulomenwn planasqai kai pantaxou feresqai.

Auctores Nostri, 1.2004, 169-181

MASSIMILIANO SIGNIFREDI

Aspetti esegetici e letterari delle Omelie di Giovanni Crisostomo sulla *Lettera a Filemone*

L'importanza della Lettera a Filemone all'interno del *corpus* paolino costituisce il punto di partenza del commento di Giovanni Crisostomo, che dedica al breve scritto ben tre omelie [1]: esse furono predicate, con ogni probabilità, a Costantinopoli intorno al 400 [2]. Nell'*argomento* il Crisostomo difende la canonicità di questa lettera e afferma anche la necessità, da parte dei cristiani, di accrescere la propria fede attraverso testimonianze dirette della vita degli apostoli [3]. Il Crisostomo conclude queste considerazioni affermando che «tutto ciò che riguarda la vita degli apostoli è pieno di utilità» [4]: perciò piuttosto che criticare le testimonianze che sono pervenute, bisognerebbe individuarne e conoscerne altre.

In effetti, in alcuni ambienti veniva messa in discussione la canonicità del breve scritto paolino [5], ma Giovanni Crisostomo ne difende sia la pa-

[1] Lo studio più recente è B. Goodall, *The homilies of St John Chrysostom on the Letters to Titus and Philemon. Prolegomena to an edition*, Berkeley 1979.

[2] Cfr. J. C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit* 2, München 1929-30, 84; M. von Bonsdorff, *Zur predigttätigkeit des Johannes Chrysostomus*, Helsingfors 1922, 108.

[3] *In Philem., argument*. (PG 62, 702): ἀλλ᾽ ἐπειδή τινές φασι, περιττὸν εἶναι τὸ καὶ ταύτην προσκεῖσθαι τὴν ἐπιστολὴν, εἴ γε ὑπὲρ πράγματος μικροῦ ἠξίωσεν, ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρὸς, μαθέτωσαν ὅσοι ταῦτα ἐγκαλοῦσιν, ὅτι μυρίων εἰσὶν ἐγκλημάτων ἄξιοι. Οὐ μόνον γὰρ τὰς οὕτω μικρὰς ἐπιστολὰς, καὶ ὑπὲρ οὕτω πραγμάτων ἀναγκαίων ἐπεσταλμένας ἔδει ἐγγεγράφθαι· ἀλλ᾽ εἴθε γὰρ ἐνῆν εὐπορῆσαι τοῦ τὴν ἱστορίαν ἡμῖν παραδιδόντος τῶν ἀποστόλων, οὐ λέγω ὑπὲρ ὧν ἔγραψαν καὶ διελέχθησαν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἄλλην αὐτῶν ἀναστροφὴν, καὶ τί ἔφαγον καὶ πότε ἔφαγον, πότε ἐκάθισαν καὶ ποῦ ἐβάδισαν, καὶ τί καθ᾽ ἑκάστην ἡμέραν διεπράξαντο, ἐν ποίοις μέρεσι γεγόνασι, καὶ εἰς ποίαν οἰκίαν εἰσῆλθον, καὶ ποῦ κατήχθησαν, καὶ μετὰ ἀκριβείας ἅπαντα διηγήσασθαι.

[4] *In Philem., argument*. (PG 62, 702): οὕτω πάντα τὰ παρ᾽ αὐτῶν γενόμενα πολλῆς ὠφελείας γέμει.

[5] Cfr. A. Wikenauser - J. Schmid, *Introduzione al Nuovo Testamento*, trad. it., Brescia 1981, 525.

ternità paolina, sia la sua dignità all'interno del Nuovo Testamento. Del resto egli non considera superfluo nessun passo della Scrittura, come più volte afferma in altre occasioni [6].

La questione della canonicità della Lettera a Filemone è sollevata anche da Girolamo nel Prologo del suo commento alla lettera: egli riporta l'opinione di alcuni che negano la sua genuinità o, pur ammettendo la paternità di Paolo del breve scritto, sottolineano l'assenza di ispirazione divina in esso e, di conseguenza, la sua irrilevanza ai fini dell'edificazione [7]. La risposta di Girolamo a queste obiezioni è sullo stesso tono di quella crisostomiana: la brevità [8] e il carattere pratico e quotidiano [9] della Lettera a Filemone non impediscono che essa venga accolta nel Canone del Nuovo Testamento e commentata per l'edificazione dei fedeli.

1. *Un commento letterale*

Da un punto di vista esegetico, le tre omelie crisostomiane seguono la caratteristica divisione in due parti: ad una sezione più propriamente esegetica, in cui ogni versetto viene analizzato e commentato con grande attenzione alla lettera del testo e con riferimento costante al linguaggio delle altre lettere paoline, ne segue una, più ampia e articolata, in cui gli spunti tratti dall'analisi esegetica della prima parte vengono sviluppati in chiave parenetica e proposti come temi di riflessione per l'uditorio. L'analisi letterale è estremamente minuziosa, in conformità con il metodo esegetico antiocheno, di cui il Crisostomo è esponente di spicco [10]: più di

[6] *In Gen. hom.* 28,4 (PG 53,256): οὐδὲν γάρ ἐστι τῶν ἐν τῇ Θείᾳ Γραφῇ κειμένων, ὃ μὴ μετά τινος εἴρηται λόγου, πολλὴν τὴν ὠφέλειαν ἐγκεκρυμμένην ἔχοντος. Altri passi sono commentati da B. De Margerie, *Introduzione alla storia dell'esegesi*, trad. it., Roma 1983, 204.

[7] Hier., *in Philem., prol.* (PL 26, 635-637): *qui nolunt inter Epistolas Pauli eam recipere quae ad Philemonem scribitur, aiunt, non semper Apostolum, nec omnia, Christo in se loquente, dixisse: quia nec humana imbecillitas unum tenorem sancti Spiritus ferre potuisset: nec huius corpusculi necessitates sub praesentia Domini semper complerentur: velut disponere prandium, cibum capere, esurire, saturari, ingesta digerere, exhausta complere. … his et caeteris istiusmodi, volunt aut Epistolam non esse Pauli, quae ad Philemonem scribitur: aut etiam si Pauli sit, nihil habere quod aedificare nos possit; et a plurisque veteribus repudiatam.*

[8] Hier., *in Philem., prol.* (PL 26, 638): *si autem brevitas habetur contemptui, contemnatur Abdias, Nahum, Sophonias, et alii duodecim prophetarum, in quibus tam mira et tam grandia sunt quae feruntur.*

[9] Hier., *in Philem., prol.* (PL 26, 637): *plurima… quotidiano pene sermone dictata.*

[10] Si vedano De Margerie, *Introduzione alla storia* cit., 173-216 e M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, 180-188. Sul me-

una volta egli nota come un'espressione o, addirittura, una sola parola siano state preferite ad altre con un preciso intento pastorale da parte dell'apostolo [11]. Notava Merzagora, con riferimento all'esegesi crisostomiana su Paolo, che «ogni parola è studiata in rapporto al sentimento che l'ha suggerita e nell'effetto che doveva produrre su chi l'ascoltava» [12]. Si potrebbe dire che il Crisostomo nutre un profondo rispetto per il testo della Scrittura, che egli cerca di comprendere così come si presenta, senza forzature. Ad esempio nell'omelia 3, a commento di Phlm 18, il Crisostomo precisa come Paolo non abbia specificato la natura della colpa commessa da Onesimo, ossia un furto, ma abbia semplicemente alluso ad essa, facendosi garante presso Filemone della riparazione dell'offesa subita [13].

L'attenzione alle singole espressioni del testo permette al Crisostomo di cogliere compiutamente il senso dell'epistola e di penetrare in profondità nel pensiero di Paolo [14], che viene analizzato e proposto alla comprensione e all'imitazione dell'uditorio. Ogni parola della Scrittura gli fornisce l'opportunità di approfondire alcuni aspetti della dottrina cristiana e, in particolare, del messaggio di Paolo, che in un certo senso non sono espressi nella Lettera a Filemone, ma che ne sono alla radice. La breve lettera paolina presentava un problema concreto: come comportarsi con uno schiavo fuggitivo; e a Giovanni Crisostomo non sfugge l'occasione di mostrare il carattere paradigmatico del comportamento di Paolo nei confronti di Filemone e di Onesimo. Ad esempio, nell'*argomento* leggiamo:

> τοὺς δούλους ἀποσπᾷν τῶν δεσποτῶν οὐ προσήκει. Εἰ γὰρ Παῦλος, ὁ οὕτω θαρρῶν τῷ Φιλήμονι, τὸν Ὀνήσιμον, τὸν οὕτως εὔχρηστον καὶ χρήσιμον αὐτῷ πρὸς διακονίαν, οὐκ ἠθέλησε κατασχεῖν παρὰ γνώμην τοῦ δεσπότου· πολλῷ μᾶλλον ἡμᾶς τοῦτο ποιεῖν οὐ χρή[15].

todo esegetico antiocheno si veda anche A. Vaccari, *La "theoria" nella scuola esegetica di Antiochia*, «Biblica» 1 (1921), 3-36; Id., *La "teoria" esegetica antiochena*, «Biblica» 15 (1934), 94-101; J. Guillet, *Les exégètes d'Alexandrie et d'Antioche, Conflit ou malentendu?*, «Revue des sciences religieuses» 34 (1974), 257-302.

[11] De Margerie, *Introduzione alla storia* cit., 203-204.

[12] A. Merzagora, *Giovanni Crisostomo commentatore di S. Paolo*, «Didaskaleion» 10 (1931), 1-73 (35).

[13] PG 62, 714: τότε τοῦτο τίθησι καί φησιν· Εἴ δέ τι ἠδίκησεν. Οὐκ εἶπεν· Εἴ δέ τι ἔκλεψεν, ἀλλὰ τί; Εἴ δέ τι ἠδίκησεν. Ἅμα καὶ τὸ ἁμάρτημα ὡμολόγησε, καὶ οὐχ ὡς δούλου ἁμάρτημα, ἀλλὰ ὡς φίλου πρὸς φίλον, τῷ τῆς ἀδικίας μᾶλλον, ἢ τῷ τῆς κλοπῆς ὀνόματι χρησάμενος. Si legge un passo analogo nell'omelia 2 (PG 62, 709): καὶ οὐκ εἶπεν, Εἰ τοῖς ἄλλοις ποιεῖς, πολλῷ μᾶλλον ἐμοί. Ἀλλὰ τὸ αὐτὸ μὲν ἠνίξατο, ἑτέρως δὲ αὐτὸ μεθώδευσε προσηνέστερον. Χαρὰν ἔχωμεν· τουτέστι, Σύ μοι παρρησίαν ἔδωκας ἐκ τῶν εἰς ἑτέρους γενομένων.

[14] Cfr. M. Vacchina, *Oriente e Occidente. La spiritualità del Crisostomo oggi*, Novara 1990, 181.

[15] PG 62, 703.

2. *Il modello di Paolo*

Paolo è per Giovanni Crisostomo il modello compiuto di vita cristiana: egli nutre nei suoi riguardi una predilezione senza confronti, una vera e propria passione, che egli vorrebbe comunicare agli altri [16]. Alcuni studiosi intravedono alla base di tale atteggiamento una profonda affinità spirituale fra Paolo e il Crisostomo [17]. Nell'omelia 1 leggiamo un passo emblematico dell'atteggiamento pastorale di Giovanni Crisostomo:

> γένοιτο ψεῦδος εἶναι τὰ παρ᾽ ἐμοῦ. Βούλομαι αὐτὸς λοιδορίας δόξαν λαβεῖν κατ᾽ ἐκείνην τὴν ἡμέραν, ὡς εἰκῆ καὶ μάτην λοιδορησάμενος ὑμᾶς, ἢ ἰδεῖν ὑπὲρ τοιούτων ἐγκαλουμένους [18].

È soltanto enfasi? Oppure il vescovo Giovanni ha talmente interiorizzato il messaggio paolino da ricalcarne le parole con espressioni differenti, ma non meno forti? In effetti, nel passo appena citato si intravede una certa somiglianza di espressione e contenuto con Rm 9,2-3, in cui Paolo, a proposito del destino escatologico di Israele, affermava di preferire di esser separato da Cristo piuttosto che vedere i propri fratelli esclusi dalla salvezza.

Ha osservato Zincone a proposito dei *Panegirici su San Paolo* che «nel discorso crisostomiano, la chiave di volta per comprendere pienamente la personalità di Paolo è sempre la sua ansia di raggiungere tutti mediante la predicazione evangelica, a costo di qualsiasi sacrificio» [19]. In un certo senso, è legittimo cogliere una profonda affinità fra il modello paolino e lo sforzo di comunicazione del Vangelo in Giovanni Crisostomo. Egli sente una comunione profonda, un coinvolgimento interiore forte, con l'assemblea cui si rivolge: se la predicazione non coincide con la conversione di chi l'ascolta, la sua missione di predicatore è vana. Del resto, se egli aveva abbandonato la vita di solitario nel deserto siriano, per il suo stato di salute e l'impossibilità di curarsi da solo [20], ben presto la cura pastorale e la predicazione erano divenute la sua principale ragione di vita [21]. Una conferma di questa affinità fra Paolo e Giovanni Crisostomo

[16] *Mutat. nom.* 1, 3 (PG 51, 118).

[17] Cfr. L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris 1933, 39-42.

[18] *In Philem. hom.* 1, 2 (PG 62, 706).

[19] S. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Panegirici su San Paolo* (Collana di testi patristici 69), Roma 1988, 12.

[20] A. M. Malingrey, *Palladios. Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome* 5 (SC 341-2), Paris 1980, 110.

[21] Cfr. P. Rentick, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo,* Roma 1970.

possiamo intravederla in quanto egli scrive in una delle sue prime opere, il *De Compunctione*, a proposito delle 'vette spirituali' raggiunte da Paolo: «Non confrontare questa cima con le vette dei monti con i loro boschi, convalli e solitudini inaccessibili, poiché tutto ciò non basta da solo ad eliminare le agitazioni dell'anima. Si deve avere la fiamma che il Cristo accese nell'anima di Paolo, e lui santamente andò rinfocolando con la meditazione spirituale che gli permetteva di raggiungere sì sublimi altezze» [22].

Il Crisostomo mantiene nei confronti di Paolo un atteggiamento di costante stupore [23]: ogni parola ed ogni azione dell'Apostolo sono commentate per suscitare la stessa ammirazione nei suoi ascoltatori, alla quale deve necessariamente seguire l'imitazione. La cura e l'affetto di Paolo nei confronti di individui spregevoli, come uno schiavo fuggitivo, per di più ladro, qual era Onesimo, deve condurre i fedeli di Costantinopoli ad essere più attenti al loro modo di trattare gli schiavi, caratterizzato, com'è noto, da disprezzo e crudeltà [24]: il Crisostomo ad Antiochia e a Costantinopoli ha inteso la sua predicazione come un tentativo di umanizzazione della società [25].

Lo stupore per la perfezione di Paolo vuole sempre spingere gli ascoltatori a modellare la propria vita sul suo esempio: in Paolo il Crisostomo trova soprattutto un maestro di vita, che convince più con l'esempio che con le parole. Tuttavia il vescovo di Costantinopoli è attentissimo anche al modo di esprimersi dell'Apostolo, come quando si sofferma a sottolineare il comportamento 'saggio', 'prudente' di Paolo nell'avanzare la richiesta di grazia nei confronti di Onesimo [26].

Paolo, che non si è vergognato degli schiavi, né «si vergogna di essere

[22] *Compunct.* 2, 2 (PG 48, 413). La traduzione è tratta da C. Riggi, *Giovanni Crisostomo. La vera conversione* (Collana di testi patristici 22), Roma 1990², 61.

[23] Ad esempio, a proposito della cura e dell'impegno pastorale di Paolo verso ogni uomo, si veda *in Philem. hom.* 3,1 (PG 62, 715): ὑπὲρ ἑνὸς ἀνδρὸς ὅρα πόσην ποιεῖται πρόνοιαν.

[24] *In Philem., argument.* (PG 62, 703): εἰ γὰρ Παῦλος ὑπὲρ δραπέτου, ὑπὲρ λῃστοῦ καὶ κλέπτου τοσαύτην ποιεῖται πρόνοιαν, καὶ οὐ παραιτεῖται μετὰ τοσούτων αὐτὸν ἐγκωμίων παραπέμψαι, οὐδὲ αἰσχύνεται, πολλῷ μᾶλλον οὐδὲ ἡμᾶς προσήκει ῥᾳθύμους εἶναι περὶ τὰ τοιαῦτα.

[25] Cfr. A. Stötzel, *Kirche als "neue Gesellschaft": die humanisierende Wirkung des Christentums nach Johannes Chrysostomus*, Münster 1984.

[26] Cfr. *in Philem. hom.* 1,1 (PG 62, 705): ὅρα πῶς συνετῶς εὗρε διὰ τοῦ μνησθῆναι καὶ τούτους τῇ μνήμῃ τιμῆσαι, κἀκεῖνον μὴ πλῆξαι; 2, 2 (PG 62,710): ὅρα πόση ἡ σύνεσις, πῶς ὁμολογεῖ αὐτοῦ τὸ ἁμάρτημα, καὶ τούτῳ σβεννὺς αὐτοῦ τὸν θυμόν. Si veda ancora *hom.* 2, 2 (PG 62, 710): καὶ ὅρα καὶ τοῦτο μεθ' ὅσης σοφίας.

chiamato il servo dei credenti»[27], «spinge alla vergogna»[28] Filemone, affinché la sua richiesta in favore di Onesimo venga esaudita non in virtù di un comando, ma come conseguenza della conversione: solo quando Filemone non disprezzerà né si vergognerà più di Onesimo, potrà accoglierlo ed amarlo come un fratello.

Paolo è anche un modello di umiltà[29]. Ma la caratteristica più importante attribuita nelle omelie a Paolo riguarda il fatto che egli volge tutto in provvidenza (καὶ τρέπει τὸ πᾶν εἰς οἰκονομίαν)[30]. Οἰκονομία è un termine assai rilevante[31] che compare solo in questo passo nelle *Omelie sulla Lettera a Filemone*: esso indica che Paolo guarda le vicende degli uomini con occhio attento ai disegni di Dio. La fuga di Onesimo era uno spiacevole incidente che metteva in luce le divisioni che ancora pesavano sulla comunità che si riuniva a casa di Filemone, tuttavia essa rappresentava per Paolo un'occasione per far giungere Filemone e i suoi fratelli ad una maggiore consapevolezza evangelica: comprendere il significato delle parole «non c'è più schiavo né libero» e viverle ogni giorno. Gal 3,28 viene citato alla fine della parte esegetica dell'omelia 1 a conclusione di un lungo discorso ecclesiologico[32], in cui Giovanni Crisostomo ribadisce l'uguaglianza di destino fra schiavi e liberi e individua, come in molte altre occasioni, nel peccato l'origine della schiavitù[33].

[27] *In Philem. hom.* 3,1 (PG 62, 713): ὁ μὴ αἰσχυνόμενος δοῦλος κληθῆναι τῶν πιστῶν.

[28] Ἐντρέπω (*hom.* 3, 1 [PG 62, 716]) e δυσωπέω (*hom.* 2, 1 [PG 62, 707]) sono i due verbi che Giovanni Crisostomo utilizza per esprimere la persuasione generata dalla vergogna. Nell'omelia 2, 2 (PG 62, 709) troviamo anche l'aggettivo δυσωπητικός in riferimento all'età ed alle catene di Paolo.

[29] *In Philem. hom.* 2, 3 (PG 62, 712): ἄκουε Παύλου πάλιν λέγοντος· Οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ᾽ οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι (1 Cor 4, 4). Ὁρᾷς, ὅτι οὐκ ἐπῆρεν αὐτὸν, ἀλλὰ παντοίως συνέστελλε καὶ ἐταπείνου, καὶ ταῦτα εἰς τὴν ἄκραν κορυφὴν ἀνεληλυθώς;

[30] *In Philem. hom.* 2, 2 (PG 62, 711).

[31] Per il valore ricco di significati che esso assume di volta in volta nelle opere di Giovanni Crisostomo, si veda S. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Commento alla Lettera ai Galati: aspetti dottrinali, storici, letterari*, L'Aquila 1981, 155-160: «Il suddetto vocabolo può indicare l'incarnazione, il piano, il disegno salvifico di Dio riguardo all'uomo, anche il piano divino relativo alla vita di un uomo; opera 'economica' di Dio è la sapiente direzione del mondo nella sua dimensione cosmica e storica» (155).

[32] *In Philem. hom.* 1, 1 (PG 62, 705): τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐκ ἀφίησι τοὺς δεσπότας ἀγανακτεῖν, εἴ γε συναριθμοῖντο τοῖς οἰκέταις. Καὶ γὰρ ἡ Ἐκκλησία οὐκ οἶδε δεσπότου, οὐκ οἶδεν οἰκέτου διαφοράν· ἀπὸ κατορθωμάτων καὶ ἁμαρτημάτων τοῦτον κἀκεῖνον ὁρίζει. Εἰ τοίνυν Ἐκκλησία ἐστὶ, μὴ ἀγανάκτει, ὅτι μετὰ σοῦ προσηγορεύθη ὁ δοῦλος· Ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ, οὐ δοῦλος, οὐκ ἐλεύθερος. Sull'ecclesiologia di Giovanni Crisostomo si veda D. Greely, *The Church as "body of Christ" in the Homilies of John Chrysostom*, Roma 1977.

[33] Cfr. *in Gen. hom.* 29, 6 (PG 53, 270): ἐπειδὴ δὲ εἰσῆλθεν ἡ ἁμαρτία, ἐλυμήνατο τὴν ἐλευθερίαν, καὶ διέφθειρε τὴν ἀπὸ τῆς φύσεως δεδομένην ἀξίαν, καὶ τὴν δουλείαν ἐπεισήγαγεν. Sull'origine della schiavitù dal peccato e sul concetto di 'vera schiavitù'

In questo modo il senso della Lettera a Filemone viene interpretato alla luce del pensiero paolino e compreso in profondità dal Crisostomo: da una parte, Paolo vuole assicurare un buon trattamento ad Onesimo; dall'altra, egli permette a Filemone una libera crescita spirituale. E la vicenda testimoniata dalla Lettera a Filemone, che il Crisostomo definisce con espressione significativa «ἀγάπη κατὰ τὸν τῆς φιλίας λόγον» [34], oltre a costituire un'esortazione per i cristiani di Costantinopoli, può diventare loro norma di vita [35]: Paolo, che non si è vergognato di chiamare uno schiavo τέκνον, σπλάγχνον, ἀδελφόν e ἀγαπητόν [36], insegna a tutti a non vergognarsi dei propri schiavi, a non giudicarli più con disprezzo, ma a parlare bene di essi [37].

3. Exempla *biblici e immagini della quotidianità: la pastorale del predicatore*

Nelle *Omelie sulla Lettera a Filemone* troviamo numerosi *exempla* dall'Antico Testamento: per Giovanni Crisostomo ogni personaggio della Scrittura costituisce un modello su cui improntare la propria vita [38]. Dal Libro di Daniele sono tratti i due esempi dei tre giovani nella fornace [39] e di Daniele nella fossa dei leoni [40]: entrambe le citazioni, a breve distanza l'una dall'altra, mo-

si veda il mio studio, *La schiavitù in Giovanni Crisostomo*, «Studi e materiali di storia delle religioni» 67 (2001), 271-289.

[34] *In Philem. hom.* 3, 1 (PG 62, 715).

[35] Lutero commenta con queste parole l'*Epistola a Filemone*: «Questa lettera presenta, in maniera magistrale, un delizioso esempio di amore cristiano. Ché qui noi vediamo come Paolo accolga Onesimo e lo difenda presso il suo padrone, per quanto sta in lui, e si presenti, quasi fosse lo stesso Onesimo, che ha mancato. […] proprio come Cristo ha fatto per noi nei riguardi di Dio Padre, così Paolo fa nei riguardi di Filemone in favore di Onesimo. Ché anche Cristo ha rinunciato ai suoi diritti e con l'amore e l'umiltà ha convinto il Padre a deporre la sua ira e a rinunciare al suo diritto, ad accoglierci nella grazia, per amore di Cristo che dunque ci rappresenta davvero e ci ha così a cuore. Ché, come crediamo, siamo tutti i suoi Onesimi». Traggo la citazione da E. Lohse, *Le Lettere ai Colossesi e a Filemone*, trad. it., Brescia 1979, 336-337.

[36] *In Philem. hom.* 2, 3 (PG 62, 711).

[37] *In Philem., argument.* (PG 62, 704): εἰ γὰρ Παῦλος, πάντων ἀνθρώπων θαυμασιώτερος, τοσαῦτα περὶ τούτου φησὶ, πολλῷ μᾶλλον ἡμεῖς περὶ τῶν ἡμετέρων.

[38] Cfr. Meyer, *Saint Jean Chrysostome* cit., 316.

[39] *In Philem. hom.* 2, 3 (PG 62, 712): μετὰ τὸ ἐμπεσεῖν εἰς τὴν κάμινον, σφόδρα ἦσαν τεταπεινωμένοι, καὶ μᾶλλον ἢ πρὸ τοῦ ἐμπεσεῖν. Ἐπειδὴ γὰρ εἶδον τὸ θαῦμα τὸ γενόμενον, ἀναξίους νομίσαντες ἑαυτοὺς τῆς σωτερίας, εἰς ταπεινοφροσύνην κατηνέχθησαν. Meyer, *Saint Jean Chrysostome* cit., 320.

[40] Ibidem: Ἐμνήσθη μου γάρ ὁ Θεός (Dn 14, 38). Διὰ τί οὐκ ἂν ἐμνήσθη, ὦ Δανιὴλ, ὅτε αὐτὸν ἐδόξασας ἐπὶ τοῦ βασιλέως, λέγων· Καὶ ἐγὼ οὐκ ἐν τῇ σοφίᾳ τῇ οὔσῃ ἐν ἐμοί (Dn 2, 30)· ἀλλ᾽ ὅτε ἐνεβλήθης εἰς λάκκον λεόντων διὰ τὸ μὴ ὑπακοῦσαι τῷ πονηροτάτῳ δόγματι ἐκείνῳ, διὰ τί οὐκ ἂν ἐμνήσθη;

strano uomini che, in condizioni di estremo pericolo, hanno preferito affrontare la morte per non rinnegare la propria fede in Dio. Essi sono anche un modello di umiltà: infatti, dopo aver conseguito la salvezza, Daniele e i tre giovani non si sono vantati della loro fedeltà, ma hanno considerato del tutto immeritato l'intervento di Dio in loro favore. È evidente l'efficacia di tali *exempla* in un contesto parenetico, in cui il Crisostomo esorta gli schiavi a non rassegnarsi per la loro condizione difficile, ma a perseverare nella speranza della salvezza che Dio potrà operare.

Alla fine della terza omelia, in una serrata requisitoria contro un Marcionita, che sottovalutava la realtà del Giudizio, troviamo un richiamo al Libro di Giona [41]. Poco più avanti, viene chiamata in causa la leggerezza dell'umanità prima del diluvio nel sottovalutare la minaccia del castigo divino [42]: la minaccia dell'ira di Dio, manifestata dalla predicazione di Giona, ha spinto i Niniviti alla conversione (μετενόησαν) a differenza degli uomini prima del diluvio.

E ancora, non sono soltanto figure dell'Antico e del Nuovo Testamento ad essere proposte a modello di imitazione: a proposito dei martiri Giovanni Crisostomo afferma che «Dio si mostra maggiormente riconoscente verso di loro, poiché hanno spontaneamente rinunziato a ciò cui avrebbero dovuto rinunziare poco dopo contro la loro volontà per la legge della natura» [43].

Gli esempi citati evidenziano una caratteristica fondamentale dell'esegesi di Giovanni Crisostomo, ossia il fatto che egli fondi le proprie argomentazioni non sulla sottigliezza e la complessità dei ragionamenti, ma su un'analisi puntuale e efficace del testo scritturistico, che talvolta lo conduce ad affermazioni assai prossime a quelle dell'indagine scientifica moderna [44]: tale analisi è poi supportata da una grande capacità di comunicazione, che vuole offrire modelli cristiani all'ammirazione e all'imitazione dell'uditorio. In questo modo il commento di Giovanni Crisostomo

[41] *In Philem. hom.* 2, 2 (PG 62, 718-719): οἱ Νινευῖται εἰ ᾔδεσαν ὅτι ἀπειλὴ μόνον τὸ πρᾶγμα ἦν, οὐκ ἂν μετενόησαν· ἐπειδὴ δὲ μετενόησαν, μέχρι ῥημάτων τὴν ἀπειλὴν ἔστησαν.

[42] Ibidem: Βούλει αὐτὸ ἀπειλὴν εἶναι; σὺ κύριος εἶ τοῦ πράγματος· γενοῦ βελτίων, καὶ ἵσταται μέχρι τῆς ἀπειλῆς· ἂν δὲ, ὅπερ ἀπείη, καταφρονήσῃς τῆς ἀπειλῆς, ἥξεις ἐπὶ τὴν πεῖραν· οἱ πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ, εἰ τὴν ἀπειλὴν ἔδεισαν, οὐκ ἂν τὴν πεῖραν ὑπέμειναν.

[43] *In Philem. hom.* 2, 4 (PG 62, 714). Meyer, *Saint Jean Chrysostome* cit., 326-332.

[44] È significativa la consonanza fra le affermazioni del Crisostomo e quelle di un esegeta moderno. Ad esempio nella terza omelia, Giovanni Crisostomo osserva come Paolo abbia premesso al nome stesso di Onesimo il fatto che fosse diventato un «fratello in Cristo» per non infastidire Filemone. Cfr. Lohse, *Le lettere ai Colossesi* cit., 355: «Paolo premette questo dato di fato (ossia che Onesimo era diventato cristiano) prima di menzionare quel nome, che sicuramente Filemone non ricordava volentieri».

alla Lettera a Filemone è caratterizzato da un discorso più affettivo che razionale, volto a muovere la volontà più che ad illuminare la mente: si rivela pienamente l'attitudine pastorale di Giovanni Crisostomo nel suo sforzo di comunicare il messaggio cristiano, rendendolo prima di tutto comprensibile a ogni uomo. Per tale motivo egli si serve di modelli diffusi e noti, come le storie dell'AT [45], e di immagini assai semplici e immediate, come quella del 'debitore cortese' o del malato: la predicazione del Crisostomo vuole raggiungere tutto il popolo e rendere tutti dotti nella Sacra Scrittura, fonte della sapienza e patrimonio comune della Chiesa [46].

Pertanto, se il fine principale della predicazione è la comunicazione chiara del messaggio in modo da favorirne la comprensione da parte degli ascoltatori, il predicatore deve utilizzare tutti i mezzi stilistici e retorici che la tradizione classica gli mette a disposizione [47]. Anche le nostre omelie abbondano di similitudini e metafore tratte dalla quotidianità, che nascono da una meditazione attenta sul linguaggio della Scrittura: ricorrono le immagini paoline del corpo [48], della costruzione dell'edificio [49], del combattente incoronato [50]; sono presenti alcune locuzioni derivate dal linguaggio militare [51] e dal mondo della mitologia classica [52], ma anche due similitudini colorite tratte da un'osservazione attenta della realtà quotidiana, come quella del 'debitore cortese' e del malato che, dopo la guarigione, cambia condotta di vita.

[45] Non è un caso che i due episodi tratti dal Libro di Daniele, i tre giovani nella fornace (Dn 3) e Daniele nella fossa dei leoni (Dn 14), inseriti da Giovanni Crisostomo nella seconda omelia come esempi di umiltà, siano fra le scene dell'AT più rappresentate e, quindi, più popolari e diffuse nell'immaginario dei primi cristiani. Sarebbe una conferma della semplicità e della popolarità, ossia dell'«accessibilità» della predicazione di Giovanni Crisostomo. D. Mazzoleni, *L'arte delle catacombe*, «Archeo-Dossier» n° 8, 13.

[46] Meyer, *Saint Jean Chrysostome* cit., 298-316, sottolinea l'insistenza del Crisostomo sulla lettura della Bibbia a casa: ad esempio, egli invita i fedeli a leggere il Vangelo della domenica prima di partecipare alla liturgia (*in Joh. hom.* 11, 1 [PG 59, 77-78]) e li rimprovera di non conoscere nemmeno l'esistenza del libro degli Atti degli Apostoli (*in Act. hom.* 1, 1 [PG 60, 13]). De Margerie, *Introduzione alla storia* cit., 211 richiama l'attenzione sulla vicenda autobiografica del Crisostomo, sulla sua conoscenza approfondita della Scrittura, in particolare del corpus paolino, che costituisce l'ispirazione principale e il modello della sua predicazione.

[47] Cfr. L. Brottier, *Jean Chrysostome. Sermons sur la Genèse* (SC 433), Paris 1998, 46-47.

[48] *In Philem. hom.* 2, 1 (PG 62, 709): μέλος γὰρ ἡμῶν ἐκεῖνοι.

[49] *In Philem. hom.* 1, 1 (PG 62, 704): ἑαυτῷ γὰρ χαρίζεται, τὸ αὐτὸ ἔργον οἰκοδομεῖται.

[50] *In Philem. hom.* 2, 2 (PG 62, 709-710): Τίς γὰρ οὐκ ἂν τὸν ἀθλητὴν, καὶ στεφανίτην ἐδέξατο ὑπτίαις χερσί;

[51] *In Philem. hom.* 1, 3 (PG 62, 708): πάντοθεν τοίνυν πολεμῶμεν τῷ διαβόλῳ.

[52] *In Philem. hom.* 3, 2 (PG 62, 718): τίς ἦν ὁ μυθευόμενος λαβύρινθος λοιπὸν πρὸς τὴν ἀταξίαν τὴν κοσμικήν;

Nell'omelia 1 il Crisostomo sta esortando l'uditorio a perdonarsi a vicenda per mostrarsi degno della misericordia divina; ecco, allora, la similitudine del debitore che si comporta con gentilezza durante una visita del suo creditore per ottenere una proroga nel pagamento [53]. Nell'omelia 3, troviamo poi l'immagine del malato [54], che, grazie alle cure del medico, riacquista la salute, non perché «si inchiodi di nuovo a letto» e faccia cattivo uso del ritrovato benessere fisico: è una similitudine efficace e alla portata di tutti per esprimere il concetto che l'uomo è, sì, liberato dal peccato in virtù del battesimo, ma non senza la sua conversione, la sua disponibilità a un cambiamento di vita [55].

In conclusione di questa breve rassegna degli *exempla* biblici e delle similitudini impiegate nelle nostre omelie, bisogna riconoscere come il «linguaggio metaforico e comparativo» [56] utilizzato dal Crisostomo, se può apparire ridondante ed enfatico, risulti funzionale allo scopo che egli, in quanto predicatore, si prefigge. L'attenzione e la comprensione di chi ascolta sono per Giovanni lo scopo principale della predicazione: ed esse vanno facilitate attraverso qualsiasi artificio stilistico. Il vescovo di Costantinopoli, consapevole dei limiti intellettuali e spirituali dei suoi fedeli, accetta la sfida della comunicazione, al di là di tali limiti, e sceglie un linguaggio ricco di esperienze, ragionamenti e immagini comuni in grado di facilitare la comprensione di tutti.

4. *La comunicazione dell'omileta*

Anche l'analisi retorica permette di individuare alcune caratteristiche importanti del metodo esegetico del Crisostomo: il vescovo di Costanti-

[53] *In Philem. hom.* 1, 3 (PG 62, 707): ἂν μὲν οὖν ἡμεῖς παρ᾽ ὀφειλέτην ἔλθωμεν ἡμέτερον, ἐκεῖνος εἰδὼς τοῦτο, θεραπεύει καὶ ὑποδέχεται καὶ τιμᾷ καὶ πᾶσαν ἐπιδείκνυται φιλοφροσύνην μετὰ δαψιλείας, καὶ ταῦτα οὐκ ἀπὸ τοῦ δανείσματος διαλυόμενος ἀλλὰ ἡμέρους ἡμᾶς θέλων καταστῆσαι περὶ τὴν ἀπαίτησιν· σὺ δὲ τῷ Θεῷ ὀφείλων τοσαῦτα, καὶ κελευόμενος ἀφεῖναι, πάλιν ἵνα σὺ λάβῃς, οὐκ ἀφίης; Si può osservare come questa immagine trae ispirazione dalla parabola del servo spietato (Mt 18,23-35).

[54] *In Philem. hom.* 3, 2 (PG 62, 717): ἐπεὶ καὶ ἰατροὶ τοὺς πυρέττοντας ἀπαλλάττουσι τῆς φλογὸς, οὐχ ἵνα τῇ ὑγείᾳ πρὸς κάκωσιν ἀποχρήσωνται καὶ ἀταξίαν (ἐπεὶ βέλτιον νοσεῖν, εἴ γε μέλλοι τις διὰ τοῦτο ὑγιαίνειν, ἵνα πάλιν τῇ κλίνῃ προσηλώσῃ ἑαυτὸν), ἀλλὰ ἵνα μαθόντες τὰ ἀπὸ τῆς ἀρρωστίας κακά, μηκέτι τοῖς αὐτοῖς περιπέσωσιν, ἵνα ἀσφαλέστερον τῆς ὑγείας ἔχωνται, ἵνα πάντα πράττωσι τὰ πρὸς ταύτην συντελοῦντα.

[55] La metafora della guarigione del malato è preceduta da una domanda sul battesimo da parte di un interlocutore immaginario, che esprime il suo stupore: Τι οὖν, φησί; τὸ λουτρὸν οὐχὶ μυρία ἡμᾶς ἐργασαμένους κακὰ ἔσωσεν; Ἀπήλλαξεν ἐκείνων, οὐχ ἵνα πάλιν αὐτὰ πράττωμεν, ἀλλὰ ἵνα μὴ πράττωμεν (*in Philem. hom.* 3, 2 [PG 62, 716]).

[56] Cfr. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Panegirici* cit., 19.

nopoli, che, con ogni probabilità, frequentò ad Antiochia le lezioni di retorica di Libanio [57], è abile nell'utilizzare questo patrimonio espressivo sia per sottolineare alcuni passaggi importanti, sia per mantenere viva l'attenzione degli uditori quando si accinge a concludere l'omelia, ricapitolando i temi che gli stanno più a cuore. Ad esempio, alla fine dell'omelia 2, il ritmo è reso incalzante dall'anafora, come se Giovanni volesse tirare le somme delle sue argomentazioni e convincere con insistenza il popolo a considerare un vanto la gratitudine dei propri schiavi. Il tutto è reso ancor più sottile dalla presenza dell'anfibologia dell'espressione δόξα δεσπότου, che può intendersi anche come la «gloria del Signore»:

> καὶ γὰρ τοῦτο δόξα δεσπότου, τὸ οἰκέτας ἔχειν εὐγνώμονας· / καὶ τοῦτο δόξα δεσπότου, τὸ οὕτω φιλεῖν αὐτὸν τοὺς δούλους· / καὶ τοῦτο δόξα δεσπότου, τὸ οἰκειοῦσθαι τὰ ἐκείνων· / καὶ τοῦτο δόξα δεσπότου, τὸ μὴ ἐπαισχύνεσθαι ἐπὶ πάντων ὁμολογεῖν [58].

Sempre l'anafora, di cui si sono trovati numerosi esempi [59], ricorre nell'omelia 1, affiancata al poliptoto per contrapporre la facilità della virtù alla faticosa pesantezza del vizio: il Crisostomo utilizza queste due figure retoriche, mentre sta rivolgendo un'accorata esortazione ai suoi ascoltatori affinché si perdonino a vicenda e imitino la φιλανθρωπία divina:

> Οἴμοι! πόσης μὲν ἀπολαύομεν φιλανθρωπίας! πόσην δὲ ἐπιδεικνύμεθα κακίαν, πόσον ὕπνον, πόσην νωθείαν! πῶς εὔκολον ἡ ἀρετὴ καὶ πολλὴν ἔχον ὠφέλειαν! πῶς ἐργῶδες ἡ κακία! [60]

Ancora nell'omelia 1, all'inizio della parte parenetica, il Crisostomo allude alla parabola del servo spietato (Mt 18,23-35), in cui il chiasmo fra i «cento denari» e i «diecimila talenti» sottolinea la distanza abissale fra le offese subite da ciascuno ad opera di un altro uomo e i peccati che ognuno commette nei confronti di Dio:

> ἑκατὸν δηνάριά ἐστιν ἐνταῦθα τὰ εἰς ἡμᾶς ἁμαρτήματα, τὰ δὲ εἰς τὸν Θεὸν παρ᾽ ἡμῶν, μυρία τάλαντα [61].

[57] Si vedano A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959, 409-410 e A. Schatkin - C. Blanc - B. Grillet, *Jean Chrysostome. Discours sur Babylas* (SC 362), Paris 1990, 37.

[58] *In Philem. hom.* 2, 4 (PG 62, 714).

[59] Cfr. *in Philem hom.* 2, 2 (PG 62, 710, rr. 39. 47-48); *hom.* 2, 4 (PG 62, 714, rr. 14-18); *hom.* 3, 1 (PG 62, 715, rr. 30-31. 49-50). Risulta dunque non condivisibile l'affermazione di P. J. Ryan, *Chrysostom, a derived stylist?*, «Vigiliae Christianae» 36 (1982), 5-14 (10): «anaphora is not notable in Chrysostom's style».

[60] *In Philem. hom.* 1, 3 (PG 62, 707).

[61] *In Philem. hom.* 1, 2 (PG 62, 705).

Altre volte Giovanni Crisostomo instaura un dialogo con i suoi ascoltatori: è un contatto diretto che egli stabilisce al fine di facilitare la comprensione di punti oscuri, prevenire eventuali obiezioni e rendere più vive, concrete e convincenti le sue argomentazioni. Ad esempio nell'omelia 1 il Crisostomo rimprovera i suoi fedeli che dicono di essere spaventati dalle sue parole, richiamandoli piuttosto al timore del Giudizio [62]. Questa frizione fra il predicatore e il suo popolo viene resa in modo assai vivace e realistico con lo scambio di osservazioni fra Giovanni e le 'voci' che lo accusano di essere troppo severo, di essere nell'errore sostenendo che i cristiani temono gli uomini più di Dio: «non vi devono spaventare le mie parole – risponde il Crisostomo a tali obiezioni – ma le vostre azioni!».

Ma il dialogo spesso viene instaurato anche con le figure della Scrittura che rivivono nelle nostre omelie come se fossero personaggi della diatriba cinico-stoica, secondo un modulo assai noto agli studiosi della retorica nel tardo-antico. Così nell'omelia 2 il profeta Daniele viene personalmente chiamato in causa dal Crisostomo per mettere in luce la sua scelta di fedeltà alla legge del Signore, che lo ha salvato dalla fossa dei leoni [63].

È evidente il carattere 'popolare' e l'efficacia di questo stile dialogico: esso nasce dal desiderio del Crisostomo di condurre ognuno dei suoi ascoltatori ad una fede più autentica e consapevole. Tale preoccupazione pastorale è bene espressa dagli appelli che egli rivolge in passaggi decisivi, come alla fine dell'omelia 2, in cui esorta con espressione efficace a non restare indifferenti riguardo alla propria salvezza e a ricambiare l'amore di Dio, offrendogli senza esitazione la vita e non risparmiando le proprie ricchezze o la fama, certi di non fare un favore a Dio, ma a se stessi [64].

Il Crisostomo insiste sulla conversione dei fedeli come una consapevole scelta di fede e l'uso del verbo παρακαλῶ [65] rimanda ad un passo della se-

[62] *In Philem. hom.* 1, 2 (PG 62, 706): Ὁρᾷς, ὅτι προτιμῶμεν ἀνθρώπους τοῦ Θεοῦ; Φορτικὸν τὸ ῥῆμα καὶ ἐπαχθές· ἀλλὰ δείξατε ὅτι φορτικὸν, φεύγετε τὸ ἔργον· εἰ δὲ τὸ ἔργον οὐ δεδοίκατε, πῶς ὑμῖν πιστεῦσαι δύναμαι λέγουσιν, ὅτι Τὰ ῥήματα δεδοίκαμεν, καὶ βαρεῖς ἡμᾶς; Ὑμεῖς ἑαυτοὺς τῷ ἔργῳ βαρεῖτε, καὶ οὐδεὶς λόγος· ἐγὼ δὲ ἂν τὰ ῥήματα εἴπω, ὧν ὑμεῖς τὰ πράγματα πράττετε, ἀγανακτεῖτε· καὶ πῶς οὐκ ἄτοπον;

[63] *In Philem. hom.* 2, 3 (PG 62, 712).

[64] *In Philem. hom.* 2, 4 (PG 62, 714): Καὶ ἡμεῖς φιλοῦμεν, ὁ δὲ Δεσπότης ἡμῶν ἡμᾶς φιλεῖ τοσοῦτον, καὶ οὐ διανιστάμεθα; Μή, παρακαλῶ, μὴ οὕτω ῥᾳθυμοι γινώμεθα περὶ τὴν σωτερίαν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν, ἀλλὰ καὶ ἀγαπῶμεν κατὰ δύναμιν τὴν ἡμετέραν, καὶ πάντα κενώσωμεν εἰς τὴν ἀγάπην αὐτοῦ, καὶ ψυχήν, καὶ χρήματα, καὶ δόξαν, καὶ πᾶν ὁτιοῦν, μετὰ χαρᾶς, μετὰ εὐφροσύνης, μετὰ προθυμίας, μὴ ὡς ἐκείνῳ τι παρέχοντες, ἀλλὰ ὡς ἡμῖν αὐτοῖς.

[65] Παρακαλῶ, «vi supplico», «vi scongiuro», ricorre altre 4 volte: *argument.* (PG 62, 704, rr. 2. 31); *hom.* 1, 3 (PG 62, 707, r. 20. 708, r. 13).

conda Lettera ai Corinzi[66]. La sua 'supplica', appello finale alla μετάνοια che chiude l'omelia 2, è rivolta personalmente a tutti quelli che lo stanno ascoltando: sono i membri di quel popolo di cui egli si sente responsabile e che non vuole «negligente» (ῥάθυμος), ma pronto a ricambiare l'amore di Dio.

In conclusione, l'analisi esegetica, letteraria e retorica delle *Omelie sulla Lettera a Filemone* spinge, nei limiti di un campione così ridotto, a dare una valutazione più equilibrata del rapporto fra lo stile e i contenuti nella predicazione di Giovanni Crisostomo.

Un giudizio entusiastico dello stile del Crisostomo era stato dato agli inizi del secolo scorso dal grande filologo tedesco Wilamowitz-Moellendorf, che considerava Giovanni Crisostomo «un'anima attica», lo preferiva a tutti gli esponenti della Seconda Sofistica e, senza esitazione, lo paragonava ai grandi oratori della Grecia classica[67]. Tale apprezzamento nasceva da una valutazione esclusivamente formale e prescindeva da un approfondimento sulla figura morale e spirituale del vescovo di Costantinopoli. In realtà, se, da una parte, bisogna ammettere che la tecnica oratoria dell'Antiocheno costituisce una caratteristica predominante della sua personalità ed ha affascinato uditori e lettori fin dall'antichità; dall'altra, il modo migliore per apprezzare la purezza di tale stile è considerarlo all'interno del processo di comunicazione, in cui esso prende corpo. Insomma, come si è più volte sottolineato, in Giovanni Crisostomo la forma bella e ben costruita, l'immagine acuta e la limpidezza del linguaggio sono al servizio dei contenuti. Pertanto, appare per lo meno riduttivo spiegare esclusivamente da un punto di vista formale il grande carisma del Crisostomo, il successo attribuitogli dai contemporanei e la fortuna goduta presso i posteri. Giovanni possiede certo un grande carisma che non lascia freddi o indifferenti, carisma che si traduce nella sua capacità di appassionare e di suscitare reazioni con le parole: la somiglianza con Demostene, intravista, sulla scia del Wilamowitz-Moellendorf, da alcuni studiosi[68], è sostanziale e si fonda sulla tempra morale, che trova piena corrispondenza nella forza espressiva. L'abilità retorica, che è emersa nel corso dell'analisi delle *Omelie sulla Lettera a Filemone*, non è un esercizio fine a se stesso; essa si rivela come uno strumento al servizio delle consapevoli scelte evangeliche che Giovanni Crisostomo aveva fatto da giovane e che voleva comunicare con la predicazione ai suoi fedeli.

[66] Cfr. 2 Cor 5, 20: ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος διὰ ἡμῶν· δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.

[67] U. Wilamowitz-Moellendorff, *Die griechische Literatur des Altertums*, Berlin 1912, 296.

[68] Cfr. Ryan, *Chrysostom* cit., 11.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 183-200

MANLIO SIMONETTI

Auctores nostri (Agostino, *doctr. christ.* 4, 6, 9)*

1. «Ora forse qualcuno ci chiederà se i nostri autori, i cui scritti divinamente ispirati formano il canone e sono dotati di autorità salutare, vadano definiti soltanto sapienti o anche eloquenti» (4, 6, 9). Arrivato a questo punto del IV libro del *De doctrina christiana*, che di fatto è un breve manuale di retorica a uso soprattutto di chi nella chiesa era chiamato a predicare – ormai non solo i vescovi ma anche i presbiteri –, dopo aver genericamente espresso il suo convincimento che il predicatore cristiano debba essere non solo *sapiens* ma anche *eloquens*, Agostino entra nel vivo della problematica, chiedendosi se gli autori dei libri della Scrittura potessero essere considerati, oltre che *sapientes*, anche *eloquentes*. In forma nuova e originale egli propone una questione quanto mai annosa, in quanto rimontante a tempi da più secoli trascorsi, quelli in cui i cristiani avevano finalmente cominciato ad attirare l'attenzione del fino allora distratto mondo culturale pagano. Questo primo impatto era stato poco lusinghiero: se si eccettuano ben pochi giudizi in controtendenza, quali quelli di Numenio e dell'Anonimo autore del *Sublime*, l'apprezzamento degl'intellettuali pagani era stato completamente negativo nei confronti dei libri costitutivi della Scrittura, sia quella dell'AT condivisa con i giudei, sia quella specificamente cristiana del NT; e il giudizio negativo non meraviglia in quanto tutto quel complesso di scritti appare, se si eccettua qualche libro, molto lontano, quanto non solo ai contenuti ma anche all'elaborazione formale, dai moduli tradizionali della paideia classica. Del resto, questa valutazione negativa rientrava nel più vasto contesto della

* Testo della lezione tenuta il 21 novembre 2003 presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli studi di Foggia nell'ambito del dottorato di ricerca in 'Scienze dell'antichità classica e cristiana. Antico, tardoantico e medievale: storia della tradizione e della ricezione'.

generalizzata ripulsa della religione cristiana considerata in ogni suo aspetto, e valutata come religione adatta soltanto a persone rozze incolte e fanatiche. Anche la risposta con cui i cristiani replicavano a sì negativo giudizio rientrava nel più vasto ambito del loro atteggiamento nei confronti della cultura pagana: non a torto essi ravvisavano nella paideia greca la punta di diamante di quella cultura, che in quanto impostata sullo studio di autori quali Omero, Pindaro, i tragici, era radicata, per contenuti e forme, nella religione pagana. Per tale motivo, anche la cultura greca in blocco era coinvolta nel giudizio negativo con il quale i cristiani respingevano la religione pagana – che cosa ha da spartire Atene con Gerusalemme, l'Accademia con la Chiesa? [1] – e questo atteggiamento negativo si rifletteva anche nella replica agl'intellettuali pagani in merito allo specifico giudizio negativo sulla Scrittura, che addirittura ne ribaltava termini e significato: proprio quella forma dimessa, a volte faticosa e complicata, abitualmente lontana dai canoni della retorica scolastica [2], viene esaltata polemicamente dai cristiani, come quella che si propone di esprimere il nuovo messaggio di salvezza nella forma più semplice e piana, la più adatta a far risaltare la novità dei contenuti: la verità per imporsi non ha bisogno di farsi bella con gli artifici della retorica, ma basta a se stessa [3]. Anticipando la terminologia agostiniana, possiamo dire che alla loro Scrittura i cristiani riconoscevano l'espressione della *sapientia*, non quella della *eloquentia*, in quanto inutile e, forse, anche nociva.

È evidente che una replica di questo genere implicava l'apprezzamento negativo della retorica tradizionale, quella insegnata nella scuola, e tale ripulsa si affiancava a quella della filosofia: la retorica serve soltanto per calunniare e prevaricare nei tribunali [4]. Ma a questo aspetto del contenzioso se ne opponeva uno di segno opposto. Coloro che, nell'ambito della comunità cristiana, erano interessati alla polemica con gl'intellettuali pagani sul piano culturale, erano tutti, più o meno, neoconvertiti che nel passare alla nuova professione religiosa si portavano appresso un bagaglio culturale che avevano acquisito proprio grazie a una formazione scolastica di tipo tradizionale, una formazione che li aveva permeati e plasmati in età giovanile e che perciò si era impressa in loro in modo

[1] Cfr. Tertulliano, *praescr.* 7, 9-10.

[2] Appare superfluo precisare che per Scrittura dell'AT qui si intende la traduzione greca dei LXX, non certo il testo ebraico, solo eccezionalmente accessibile a qualche lettore di lingua greca.

[3] Cfr. Origene, *c. Cels.* 1, 2. 62; 7, 69-70; *princ.* 4, 1, 7; *hom. Gen.* 15, 1; *hom. Num.* 9, 6. Più in generale, si veda il mio *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma 1983, 30 sgg.

[4] Cfr. Taziano, *ad Graec.* 1.

pressoché indelebile. Era facile inveire contro gli aspetti corruttori della cultura greca e anatematizzarli: ancora alla fine del IV secolo il maggiore oratore cristiano, Giovanni Crisostomo, avrebbe continuato a contrapporre il pescatore cristiano al filosofo pagano (PG 59, 31); ma non era altrettanto facile, per gl'intellettuali cristiani, liberarsi di quel bagaglio culturale che era frutto di lunghi faticosi e anche costosi anni di studio e di cui si erano completamente imbevuti. Le parole sopra riportate, con cui Tertulliano esprime il contrasto tra Atene e Gerusalemme, suonano tanto efficaci anche perché sono state espresse proprio secondo i canoni della retorica tradizionale. In effetti, il rapporto tra religione cristiana e cultura greca fu caratterizzato, nel II e III secolo, da una forte tensione dialettica, nel senso che alla contrapposizione frontale a livello teorico corrispondeva, sul piano pratico, un atteggiamento molto più pragmatico e possibilista. Lo avvertiamo soprattutto in ambito filosofico. Da una parte si irride ai filosofi, si rileva volentieri quanto essi si contraddicano uno con l'altro, nel vano sforzo di conquistare, anche solo parzialmente, quella verità di cui i cristiani sono in completo possesso grazie al privilegio della rivelazione divina. D'altra parte, quando l'intellettuale cristiano, chiamato ad affrontare problemi di dottrina, deve elaborare i dati del deposito di fede desumibili dai libri della Scrittura, pochi dati generici disorganici, a volte addirittura contraddittori, per comporli in una sintesi accettabilmente coerente, non può fare a meno di servirsi di concetti e moduli formali dedotti da quella filosofia che a parole egli era tanto propenso a condannare. Come di consueto, gli estremi si toccano: proprio i dottori cristiani che più hanno tuonato contro la filosofia greca, cioè Taziano e Tertulliano, sono stati i più corrivi a sfruttare in modo addirittura massiccio il patrimonio terminologico e concettuale che offriva loro la tradizione filosofica greca nella sua varia articolazione [5]. È facile avvertire, in questa utilizzazione della filosofia greca, approssimazione e superficialità, per cui si compongono e giustappongono variamente elementi dedotti da sistemi filosofici diversi, a volte tra loro competitivi: ma a noi qui interessa non tanto l'esito di questa utilizzazione quanto il fatto in sé, che sta a indicare come non fosse assolutamente possibile creare una elaborazione dottrinale del tutto *ex novo*, cioè prescindendo totalmente da quanto in questo ambito aveva prodotto una riflessione plurisecolare, che una serie di personalità di prim'ordine aveva fatto assurgere a vette difficilmente accessibili. In altri termini, l'esigenza stessa di dialogare con gli avversari per diffondere e rendere accettabile il messaggio cristiano imponeva di

[5] Per dettagli e documentazione rinvio al mio *Cristianesimo antico*, citato a nota 3.

far uso di un patrimonio concettuale e lessicale che quegli avversari potessero comprendere e apprezzare positivamente.

Più o meno lo stesso discorso vale per la retorica, con l'aggravante che, di norma, la formazione filosofica veniva impartita nella scuola in epoca successiva a quella in cui il giovane allievo era avviato allo studio della retorica [6], col risultato che questa, ancor più della filosofia, permeava intimamente il modo di porgere il discorso, e per discorso intendiamo non solo quello esterno ma anche e soprattutto quello interno, cioè l'articolarsi organico e consequenziale dei concetti nella mente, cui fa seguito la loro formulazione esteriore attraverso la parola. Un esempio in questo ambito ci sembra particolarmente istruttivo. Cipriano, vescovo di Cartagine, si convertì in età già matura. Era di alta condizione sociale e perciò aveva potuto fruire di una completa formazione scolastica. La conversione al cristianesimo, quale la descrive nell'*Ad Donatum*, fu da lui vissuta in sincerità e profondità, proprio come l'inizio di una vita completamente nuova. In questa prospettiva noi avvertiamo in lui la capacità di dismettere quel bagaglio di cultura letteraria appresa in lunghi anni e di cui era parte un apprendimento mnemonico di ampie proporzioni. In Tertulliano, tanto polemico nei confronti della cultura classica, si riscontrano svariati echi di autori classici, ancora più numerosi li ravvisiamo in Agostino: nulla invece di un patrimonio mnemonico d'argomento letterario che dobbiamo immaginare di ragguardevoli proporzioni traspare nelle pagine di Cipriano: è come se, indossata durante il rito battesimale la nuova veste candida, egli insieme col vecchio abito di stoffa si fosse svestito anche dell'abito culturale che l'istruzione scolastica gli aveva cucito addosso. Eppure, quando Cipriano scrive, sentiamo rivivere nelle sue pagine lo stile di Cicerone e di Quintiliano, i due autori per eccellenza di scuola. Vale a dire, quando Cipriano scrive riesce a dimenticare Virgilio Livio Terenzio Sallustio, o comunque a tenerli da parte; ma il modo di esprimersi per scritto, appreso e assimilato in profondità a scuola, si è troppo radicato in lui e non può cambiare, e Cipriano continua a scrivere, da vescovo cristiano, come aveva scritto da studente e forse anche da maestro di retorica. Lo stile di Tertulliano, vero e proprio gioco pirotecnico di costrutti stringati e contorti, di parole inusitate o forzate di significato, nel suo rifiutare la norma scolastica può far pensare a un desiderio di novità rispetto ai moduli dell'istruzione retorica tradizionale: in Cipriano la continuità nell'uso di quei moduli fa ragionevolmente ritenere

[6] Intendiamo qui il termine non in riferimento agli studi di livello superiore, ma in accezione più generica: anche alla scuola del grammatico, di livello inferiore, il giovane scolaro apprendeva a esprimersi in buona forma.

che il problema di una possibile innovazione linguistica, connessa col suo essere diventato cristiano, egli neppure se l'è posto. Se passiamo in oriente, l'influsso della retorica tradizionale può a prima vista apparire meno condizionante negli scritti, p. es., di Giustino Taziano Teofilo. Ma qui la questione si pone in termini parzialmente diversi. Opere come quelle degli autori or ora citati erano apparentate, quanto al genere letterario, con quelle dei filosofi; e tali opere per lo più erano redatte in uno stile piuttosto semplice, comunque retoricamente non elaborato come quello della grande letteratura d'argomento storico o retorico: era lo stile degli upomnhmata, e tanti scrittori cristiani vi si sono uniformati, pronti per altro, se ne erano capaci e se appariva opportuno, a sfoderare tutto il tradizionale bagaglio retorico in particolari occasioni. Clemente di Alessandria negli *Stromateis* a destinazione scolastica si esprime con questo stile tipico di scuola, ma nel *Protrettico*, indirizzato, con finalità propagandistica, a lettori pagani di buona formazione culturale, la forma è molto più letterariamente, che è dire retoricamente, elaborata. Cogliamo qui, più o meno, la medesima motivazione che abbiamo sopra accennato riguardo alla filosofia, per cui il letterato cristiano era sollecitato a non distogliersi da un modo di esprimersi di tipo tradizionale: intendiamo la finalità protrettica, per cui un'elaborazione formale accurata, oltre che rendere accetto il messaggio, in tal modo veicolato, a orecchie abituate ad apprezzare una forma retoricamente accurata, mirava anche e per ciò stesso a sfatare la convinzione che i cristiani fossero soltanto una massa di ignoranti, completamente estranei ai modi della paideia greca. In occidente lo stile, che poteva apparire anche dimesso, degli upomnhmata non aveva avuto molta fortuna, e prima Cicerone e poi Seneca avevano imposto la forma letteraria del trattato, di argomento filosofico politico morale, di breve estensione e di forte spessore formale. Di qui hanno tratto esempio sia Tertulliano sia Cipriano, il primo col suo stile tanto personale ma che cerca di arieggiare Tacito, l'altro a suo pieno agio col modo di parlare e scrivere che aveva appreso a scuola di retorica.

2. La politica di aperto favore alla chiesa cristiana inaugurata da Costantino, che in tempi brevissimi la integrò quale componente essenziale nella struttura dell'impero, impresse una vera e propria svolta, come in ogni altro aspetto della vita della comunità cristiana, anche per quanto atteneva all'attività culturale e perciò al rapporto con la cultura greca e romana. L'interferenza di due fattori tra loro intimamente connessi contribuiva a vanificare di fatto l'atavica diffidenza che tanti cristiani, anche di buona condizione sociale, avevano avvertito e ancora avvertivano, a li-

vello di pura teoria, nei confronti dell'influsso, considerato corruttore, della cultura greca. L'aperto favore dell'imperatore aveva avuto come immediata conseguenza l'accelerazione del già consistente processo di diffusione della religione cristiana negli ambienti pagani: ma ormai molti, venuta meno l'ostilità, più o meno palese, dell'impero verso la chiesa, si fanno cristiani più per comodità, adeguamento alla moda, forza d'inerzia, se non addirittura per tornaconto, che non per un meditato convincimento personale; e tali neofiti, facendosi cristiani, non avevano alcuna intenzione di cambiare atteggiamento nei confronti di una formazione culturale che avevano acquisito in lunghi anni di studio. Anche e proprio per questo l'indispensabile opera di indottrinamento e di formazione personale promossa da chi era preposto alla istruzione ed educazione cristiane dei catecumeni non poteva prescindere da questo stato di cose e, se voleva in qualche misura approfondire la formazione cristiana di questi neoconvertiti, non poteva fare a meno di rivolgersi loro nei modi e nelle forme a quelli familiari, per rendere più accettabili, addirittura più comprensibili, i contenuti del messaggio cristiano [7]. E quando parliamo di forme, includiamo anche la forma espressiva, che per poter attrarre l'attenzione del pagano anche solo un po' acculturato, doveva necessariamente essere atteggiata secondo i tradizionali schemi e tropi retorici. Avendo presente questa esigenza, diventa palese il significato di un'iniziativa letteraria, e culturale in genere, che in epoca moderna è stata, in genere, molto poco apprezzata dagli addetti ai lavori. Mi riferisco alla parafrasi dei vangeli in metro esametrico e nel linguaggio ormai stereotipato della poesia latina di alta caratura, che il presbitero spagnolo Giovenco realizzò, più o meno, negli anni trenta del IV secolo. Il lettore moderno ancora un po' familiarizzato con la lingua latina, nel leggere gli esametri giovenchiani, storce il naso e si chiede: perché mai tradurre la toccante semplicità del dettato evangelico in una versificazione pesantemente e complicatamente barocca? Ma se riandiamo al senso di fastidio che ancora il giovane Agostino avvertiva di fronte al latino rozzo, a volte sgrammaticato, delle antiche traduzioni latine del testo greco della Scrittura, ci rendiamo conto che questo atteggiamento di rifiuto era largamente condiviso da quei membri, ormai numerosi, della comunità cristiana che la preparazione scolastica aveva reso esigenti quanto alla qualità della forma in ogni espressione letteraria. Quei versi giovenchiani,

[7] Agostino, che più di ogni altro ha approfondito in età patristica il problema cruciale della comunicazione, nel *De catechizandis rudibus* è arrivato a proporre catechesi differenziate a secondo del diverso grado di istruzione di chi, al fine di ricevere il battesimo, si iscriveva al catecumenato.

che a noi appaiono pesanti e spesso anche di difficile comprensione, erano proprio nello spirito dell'epoca, che prediligeva l'espressione letteraria molto elaborata, complicata fino all'oscurità. Il largo successo che da subito accompagnò la diffusione degli *Evangeliorum libri* di Giovenco, destinandoli a diventare capostipite di un vero e proprio genere letterario, quello della parafrasi biblica, è per noi molto indicativo della mentalità e delle preferenze dei cristiani di allora in ambito letterario, e ancor più ci convince che l'atteggiamento di ripulsa nei confronti della cultura classica, al di là dell'affermazione teorica di principio, non poteva riuscire effettivamente operante.

Un'altra remora molto forte a un'efficace opera di contenimento, da parte di cristiani tradizionalisti, del crescente influsso della cultura classica soprattutto in ambito di espressione formale, che è dire della retorica, era costituita dal funzionamento della scuola. In tempi passati più di uno studioso si è chiesto come mai, una volta che la religione cristiana era diventata dominante, addirittura, alla fine del IV secolo, l'unica legalmente permessa, la chiesa non abbia provveduto a cristianizzare anche la scuola, che invece rimase qual era, cioè fondata sullo studio di autori quali Omero Pindaro Virgilio Orazio, che è dire rappresentanti di una formazione culturale completamente immersa nella tradizionale religione pagana [8]. Questa scuola rimase attiva in occidente fino al crollo dell'impero e in oriente per tutta l'età bizantina. Oggi che il rapporto di forze tra impero e chiesa viene avvertito dagli studiosi in modo più approfondito, quella che Eusebio aveva sentito come la vittoria della chiesa sulle potenze demoniache che dominavano la religiosità tradizionale, e per questo tramite l'impero, si presenta più concretamente come un'iniziativa di Costantino mirante a integrare la struttura della chiesa in quella dell'impero al fine di potenziarla e rinvigorirla là dove essa si presentava ormai fatiscente, non però di snaturarla dove il suo stato di salute fosse, o comunque apparisse, ancora soddisfacente; e tra le componenti della struttura statale che venivano considerate ancora efficienti c'era anche l'organizzazione scolastica, alla quale l'amministrazione statale teneva molto, proprio perché era tradizionale e perché era là che, tra l'altro, si formavano i quadri della burocrazia imperiale, e perciò non avrebbe permesso che venisse alterata in modo sostanziale. Qualcosa si poteva fare a livello

[8] Non ci sfugge quanto mai approssimativa, addirittura inesatta e fuorviante, possa apparire la generica definizione di religione pagana per indicare cumulativamente culti ed esperienze religiose tra loro quanto mai diverse e distanti. Ne facciamo qui uso per mera comodità, al fine di definire in modo complessivo, nell'ambito specifico del nostro discorso, ogni espressione religiosa estranea al cristianesimo e al giudaismo.

pratico, nel senso che – come consiglia Basilio, proponendo il famoso esempio delle api – si sarebbero dovuti selezionare i testi da proporre all'attenzione e allo studio dei giovani in modo da privilegiare quelli moralmente compatibili col messaggio cristiano, evitando perciò quelli che in questo senso apparissero pericolosi [9]. Tale modo di insegnare dei maestri cristiani doveva riuscire piuttosto efficace, se Giuliano considerò opportuno, nel contesto della sua riforma, allontanarli dalla scuola: ma è evidente che questo modo di scegliere i testi da far apprendere agli allievi teneva d'occhio le esigenze di carattere morale, cioè si preoccupava dei contenuti, non certo della forma in cui quei contenuti erano espressi. In altri termini, le scuole di retorica continuarono a svolgere la loro attività senza apprezzabili variazioni nel passaggio dalla religione pagana a quella cristiana, col risultato che chi era in condizione di poter frequentare costosi e onerosi studi continuava a imparare a esprimersi sulla base degli abituali modelli, in occidente i soliti Cicerone e Quintiliano, con un po' di Sallustio Livio Seneca e poco più, in oriente, più o meno, Lisia Isocrate Demostene Senofonte Tucidide. A nessuno passava per la testa, in oriente come in occidente, che lo scolaro cristiano imparasse a scrivere studiando la Scrittura. L'insegnamento del testo sacro era attività interna della chiesa, praticata in vario modo, soprattutto con la predicazione, oltre che col continuo monito ad apprenderla a memoria con lettura personale, anche a costo di non capire quel che si leggeva [10]: ma è chiaro che l'interesse era rivolto in maniera esclusiva all'apprendimento dei contenuti, anche se il fatto di impararli a memoria non poteva non influenzare il modo di scrivere di chi non avesse fruito di una completa istruzione scolastica. In effetti chi, cristiano, si fosse potuto permettere quella istruzione, anche se integrava lo studio degli autori scolastici con quello personale dei libri scritturistici, era ovvio e indiscutibile che, come modelli di scrittura, assumesse quelli e non questi. Era inoltre convinzione generalizzata che proprio lo studio degli autori tradizionali di scuola potesse costituire una sorta di avviamento propedeutico allo studio della Scrittura.

L'influsso crescente della retorica tradizionale in ambiente cristiano,

[9] *Ad iuv.* 4, 9: «Dobbiamo dunque utilizzare quei libri seguendo in tutto l'esempio delle api. Esse non vanno indistintamente su tutti i fiori, e neppure cercano di portar via tutto da quelli sui quali si posano, ma ne traggono solo quanto serve alla lavorazione, e tralasciano il resto» (trad. Naldini). Basilio rivolge i suoi consigli specificamente ad alcuni suoi giovani parenti e, più in generale, ai giovani cristiani che si accingevano a frequentare la scuola, ma di fatto s'indirizza al maestro cristiano.

[10] Cfr. Agostino, *doctr. christ.* 2, 9, 14: «La prima regola di questo laborioso studio è, come ho già detto, che tali libri siano conosciuti: anche senza ancora comprenderli, a forza di leggerli bisogna mandarli a memoria o comunque non ignorarli del tutto».

più specificamente in ambito letterario, si fece avvertire subito e in vari modi. Per proporre un buon esempio, prendiamo le mosse da Eusebio di Cesarea, attivo a cavallo tra gli ultimi tempi del vecchio corso e i primi del nuovo, che qui ci interessa non quale iniziatore della storiografia cristiana ma in quanto genericamente uomo di lettere. Scrisse di argomenti svariati e, senza che lo si possa apprezzare come scrittore particolarmente dotato, una buona istruzione scolastica e la continua lettura di autori cristiani e profani lo abilitarono ad esprimersi a diversi livelli stilistici a secondo degli argomenti che trattava. Nelle orazioni in onore di Costantino Eusebio eleva il tono e la sua prosa si fa ricercata ed elaborata, se più o meno efficace a noi qui non interessa; quando scrive di storia, genere letterario che tradizionalmente imponeva un notevole grado di accuratezza formale, scende un po' di tono ma si sforza di mantenersi a un buon livello di stile; quando invece detta i commentari esegetici, lo stile si fa più dimesso e privo di pretese. In effetti il commentario esegetico cristiano, sia che derivasse dall'insegnamento scolastico sia che venisse direttamente dettato – e questo dovrebbe essere stato il caso di Eusebio – quanto alla forma espressiva si esemplava sul commentario filosofico o grammaticale della scuola pagana, e perciò – lo abbiamo già rilevato – sullo stile senza tante pretese degli upomnhmata. Non solo, ma anche le omelie seriali d'argomento esegetico, di cui Origene ci ha lasciato un modello esemplare, pur facendo spazio alla componente parenetica e perciò, in alcuni punti, a un'espressione formale più curata per la ricerca dell'effetto, per lo più sono predicate in forma semplice e piana, che è, in complesso, la stessa dei commentari. Scendiamo di alcuni anni e incontriamo, più o meno negli anni trenta del IV secolo, Asterio il Sofista, il teorico dell'arianesimo della prima generazione. Gli sono state attribuite con sicurezza una trentina di omelie di argomento esegetico, dedicate all'interpretazione dei primi salmi del Salterio [11]. Per il tipo d'interpretazione sono vicine a Eusebio, ma la forma è quanto mai elaborata e retoricamente atteggiata, ben lontana da quella non solo dei commentari eusebiani ma anche delle omelie origeniane. È evidente che Asterio, pur seguendo Eusebio, e alla lontana anche Origene, per la *ratio* ermeneutica, quanto invece alla forma si è esemplato sull'abituale modo di scrittura, quale lo si appren-

[11] A. W. Kinzig, *In search of Asterius: studies on the authorship of the Homelies on the Psalms*, Göttingen 1990, ha attribuito a un ignoto Asterio, attivo verso la fine del IV secolo, le omelie che Richard e Skard avevano attribuito ad Asterio il Sofista. Ma Kinzig ha ignorato lo studio di M. P. Ciccarese, *La composizione del "corpus" asteriano sui Salmi*, «Annali di storia dell'esegesi» 3 (1986), 7-42, in cui l'attribuzione delle omelie ad Asterio il Sofista è corroborata da argomenti a mio avviso decisivi.

deva nelle scuole di retorica, perciò ad alto livello di elaborazione. Coevo di Asterio fu Teodoro, vescovo di Eraclea, che fu esegeta apprezzato. Girolamo (*vir. ill.* 90) lo presenta come *elegantis sermonis.* Di lui ci sono pervenuti, per via catenaria, solo un certo numero di frammenti, insufficienti per una valutazione d'ordine stilistico: eppure il ricorrere di termini e di qualche costrutto poco abituali sembra confermare il giudizio di Girolamo, nel senso che anche Teodoro sembrerebbe essersi preso cura, nei suoi commentari, di esprimersi in forma piuttosto ricercata. Se teniamo conto che l'attività omiletica era universalmente e continuamente praticata nelle comunità cristiane e, nella prevalente dimensione esegetica, rappresentava letterariamente una forte specificità e originalità rispetto a forme letterarie analoghe sia greche sia giudaiche, il vederla atteggiarsi secondo i modelli dell'oratoria tradizionale sta a indicare quanto profondamente l'influsso della cultura, e più specificamente della retorica classica, avesse ormai permeato anche un'attività quanto mai essenziale nella vita della chiesa e di sostanziale originalità. Va qui comunque avvertito che solo in casi eccezionali, cioè quando era all'opera un predicatore rinomato, in qualche caso le sue prediche venivano pubblicate e diffuse per scritto. Non dobbiamo perciò pensare a un influsso generalizzato dell'oratoria classica sull'attività omiletica cristiana. Ma a livello di pubblicazione, perciò di letteratura, questo influsso è evidente; e non si deve neppure trascurare l'effetto trainante che sempre e dovunque colui il quale, a ragione o a torto, raggiunge una certa notorietà, esercita sui tanti che praticano la sua stessa attività. Possiamo perciò esser certi che, diffusasi tra i predicatori di buon livello culturale la tendenza a proporre il proprio dire secondo i canoni della retorica tradizionale anche là dove la predica fosse di argomento esegetico, un argomento cioè che in ambito cristiano tradizionalmente veniva espresso in modo prevalentemente semplice e piano, molti altri oratori, anche meno retoricamente dotati, avranno cercato di seguire il loro esempio.

A maggior ragione l'influsso della retorica classica si fece avvertire in generi di eloquenza per i quali essa era in grado di fornire schemi e modelli. Paradossalmente questo influsso operò con forte intensità proprio in un genere di eloquenza che, quanto ai contenuti, rappresentava la quintessenza dello specifico cristiano: intendo riferirmi al panegirico in onore dei martiri. In effetti il martire, in quanto aveva onorato la sua sequela di Cristo fino a testimoniarlo col sangue, era considerato il prototipo del cristiano perfetto, per il quale l'ingresso nel regno dei cieli non aveva dovuto attendere la fine del mondo ma era stato anticipato a subito dopo il battesimo di sangue. Appare superfluo stare qui a rammentare quanto

fosse sentito, nei fedeli di ogni ceto e condizione, il culto di cui il martire era fatto oggetto: già agl'inizi del IV secolo, quando era ancora in atto l'ultima, grande persecuzione, esso in qualche regione, come l'Africa, era già in piena fioritura, ivi compreso il culto delle reliquie, e ben presto, finita con la svolta costantiniana l'era dei martiri, tale culto s'ingigantì fino a diventare autentico fanatismo. Uno dei momenti forti di questo culto, tale da attirare folle di fedeli, era il panegirico che veniva pronunciato da un oratore, il più di grido che fosse in quell'occasione disponibile, nel contesto della liturgia che veniva celebrata nel *dies natalis* del martire. Qui già il termine 'panegirico' ci dice tutto: era una forma di discorso inteso a celebrare un personaggio importante, in primo luogo l'imperatore, e per questo era di norma affidato a un oratore di acclarata fama; e l'orazione si esemplava su una normativa perfettamente messa a punto dai retori della Seconda Sofistica. Insomma, il panegirico era il massimo dell'eloquenza tradizionale d'apparato, e proprio sul panegirico pagano si esempla docilmente il panegirico in onore del martire cristiano: la quintessenza della specificità cristiana viene celebrata con la quintessenza dell'oratoria pagana. Quanto fosse paradossale questo accostamento non poteva sfuggire: più volte sia Basilio sia Gregorio di Nissa insistono sull'opportunità, anzi sull'esigenza, che il panegirico in onore del martire cristiano non si adegui alle norme del panegirico pagano, perché è chiamato a soddisfare esigenze diverse: «Nessuno – sentenzia il Nisseno – si adoperi a celebrare secondo l'uso dei pagani, con l'artificioso apparato degli encomi, colui che va esaltato spiritualmente» (PG 46, 896). Ma questa che si presenta come una decisa e impegnativa presa di posizione era destinata a restare confinata nel limbo delle buone intenzioni, cioè formulazione teorica, priva di applicazione pratica, e così dicasi di altre analoghe dichiarazioni, perché i panegirici in onore di martiri cristiani pronunciati dai massimi oratori della cristianità orientale, Basilio i due Gregori il Crisostomo, continuano a celebrare il martire cristiano sfruttando tutto il ricco armamentario retorico che l'oratore pagano metteva in opera quando celebrava l'imperatore o qualche importante personaggio, secondo la tradizione del panegirico pagano. Anche chi, come il Crisostomo, si comporta con libertà nei confronti dello schema del panegirico profano, quanto alla forma espressiva è completamente calato nella normativa della retorica tradizionale, specificamente quella elaborata dalla Seconda Sofistica [12].

[12] Su questo argomento, cfr. la mia nota *Sulla struttura dei panegirici di S. Giovanni Crisostomo*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere» 86 (1953), 159-180.

3. Non vorremmo che chi ci sta ascoltando si convinca che le lettere cristiane non avrebbero fatto altro che esemplarsi pedissequamente sui modelli classici. Il fatto è che finora ci siamo occupati quasi esclusivamente di forma espressiva, di modo di scrivere e di parlare, e poco o nulla di contenuti. Perché proprio qui va ricercata l'originalità delle lettere cristiane: servirsi dell'involucro esteriore fornito dalle lettere pagane per fargli veicolare contenuti nuovi e originali. Per restare sull'esempio di poc'anzi, è vero che la forma del panegirico cristiano è in sostanza quella del panegirico tradizionale, ma il contenuto è del tutto nuovo, perché il martire cristiano, cioè il testimone col sangue della propria fede religiosa, è una novità nel mondo antico. Per trascorrere ad altro, il commentario esegetico è esemplato sul commentario filosofico o grammaticale di scuola, ma il contenuto, l'interpretazione del messaggio cristiano, è un fatto nuovo e specificamente cristiano; il trattato di contenuto dottrinale risente anch'esso delle forme letterarie della letteratura filosofica pagana, ma se ne serve per dare voce alle esigenze più specifiche della dottrina e della fede cristiane. La stessa constatazione possiamo fare per la poesia, per la biografia, e altro ancora. Resta comunque ancora aperta la questione di fondo: tutta questa letteratura, che viene aumentando di giorno in giorno, come viene collocata e apprezzata secondo i metri di valutazione e di giudizio tradizionalmente applicati nell'ambito della letteratura classica? Per tornare all'Agostino dal quale abbiamo preso le mosse, dando per scontato che le lettere cristiane, considerate nel loro complesso, partecipano della *sapientia*, come ci mettiamo con l'*eloquentia*? È chiaro che in questo contenzioso il punto di massimo attrito è rappresentato in occidente dalla Scrittura: se infatti in oriente sia la traduzione dell'AT detta dei LXX sia buona parte dei libri che compongono il NT, pur senza eccellere quanto alla forma, non si presentavano in termini tali da renderli illeggibili dal lettore colto, in occidente le antiche traduzioni latine sia dell'AT sia del NT erano al di sotto di un livello espressivo anche basso, e potevano apparire difficilmente difendibili a fronte delle critiche in questo senso. A ben guardare, l'interrogativo che abbiamo visto proposto da Agostino, già tanti anni prima se l'era posto, e solo apparentemente in forma implicita, Giovenco, e la sua risposta era stata negativa: i vangeli sono *sapientes* ma non *eloquentes*. Proprio perché era convinto di questa antinomia, Giovenco ha cercato di renderli anche *eloquentes* mediante la sua parafrasi biblica, ai nostri occhi faticosa e macchinosa quanto si vuole ma in sintonia con le esigenze e i *desiderata* dell'intellettuale del suo tempo. La risposta che dà Agostino è invece diversa, e buona parte del libro IV del *De doctrina christiana* è dedicata a dimostrare

che la Scrittura è anche *eloquens*. Tra Agostino e Giovenco il divario intellettuale era di indubbio e consistente spessore, ma io ritengo che la differente risposta che essi hanno dato a quell'interrogativo sia dipesa più dalla divaricazione cronologica che dal divario intellettuale.

Per chiarire questa affermazione forse a prima vista poco intellegibile, avviciniamoci di più ad Agostino. Proposto l'interrogativo col quale abbiamo dato inizio a queste nostre considerazioni, egli si esprime senz'altro anche a favore dell'eloquenza, e per un momento sfiora, in materia di valutazione estetica, un'intuizione che avrebbe meritato ben più approfondito svolgimento:

> «Se infatti c'è un genere di eloquenza che più si addice ai giovani e un altro più alle persone anziane, e definiamo tale l'eloquenza solo se si adatta alla personalità di chi parla, così c'è un'eloquenza che si addice agli uomini degni della massima autorità, veramente divini. Con tale eloquenza hanno parlato, né altra si addice a loro né a essa altri. Si adatta a loro, e gli altri, quanto più appare umile, tanto più in alto li trascende non per leggerezza ma per solidità di contenuti» (4, 6, 9).

Qui Agostino per un momento sembra aver intuito che non si dà un genere fisso di eloquenza, o magari due o i tre tradizionali, cui adattare ogni forma di espressione, ma che ogni opera va giudicata *iuxta propria principia*: cioè se il modo di esprimersi di quel dato scritto è idoneo e rispondente a esplicitare con chiarezza e precisione quel dato genere di contenuti: se sì, l'autore di quello scritto va giudicato non solo *sapiens* ma anche *eloquens*. Agostino però non sviluppa adeguatamente questo suggestivo accenno, e subito dopo torna a esprimersi secondo moduli tradizionali sia cristiani – intenzionale e pedagogica oscurità della Scrittura – sia classici:

> «Tutti i procedimenti e gli ornamenti propri della retorica, che fanno il vanto di chi antepone il proprio eloquio a quello dei nostri autori non per grandezza ma per gonfiezza (*non magnitudine sed tumore*), io potrei dimostrare, se ce ne fosse tempo, che si trovano nei testi sacri di questi autori, di cui la provvidenza divina ci ha provveduto per istruirci e farci passare da questo mondo malvagio alla vita beata» (4, 6, 10).

Dopo aver asserito che ogni scritto va valutato, quanto al modo di esprimersi, secondo un metro di giudizio commisurato a quel determinato scritto, Agostino rientra nell'abituale e familiare ambito della retorica tradizionale, quella che a scuola egli aveva prima imparato e poi insegnato, affermando che i libri che compongono la Scrittura possono essere valutati positivamente anche in base alle norme di quella retorica.

All'affermazione segue la dimostrazione, e qui Agostino dà inizio ai suoi giochi di prestigio. Egli estrapola, per l'esame di tipo retorico tradizionale, tre passi appositamente scelti, due di Paolo (NT), uno del profeta Amos (AT), e quest'ultimo addotto non secondo la versione antica ma quella nuova di Girolamo, di superiore livello stilistico [13], e fa vedere come tutti e tre presentino le carte in regola per superare un esame anche esigente, quanto ad applicazione delle norme della retorica tradizionale [14]. Possiamo esser certi che nessun detrattore avrebbe avuto alcunché da obiettare alla disamina che Agostino fa diffusamente dei tre passi in veste retorica. Il fatto è che l'apprezzamento negativo che tanti pagani colti, e anche cristiani, davano delle Scritture, soprattutto in traduzione latina, aveva senso se proposto in termini di carattere generale, in merito al complesso dei libri, senza scendere all'analisi di dettaglio. Nessuno poteva negare che tra tanto materiale ce ne fosse anche di retoricamente apprezzabile, anche in traduzione latina, ma accanto a questo c'era anche tanto di non retoricamente valido: su questo tanto si appuntavano gli strali dei critici *emunctae naris*, e il giudizio negativo coinvolgeva tutto il resto. Per quanto consta a noi, mi pare che questo di Agostino sia, da parte cristiana nel tempo antico, l'unico esempio di una valutazione analitica, fatta estrapolando alcuni testi specifici e generalizzando in modo perfettamente opposto a quello degli avversari: costoro – l'abbiamo già detto – prendevano di mira quanto nella Scrittura apparisse retoricamente disdicevole e coinvolgevano nell'apprezzamnrto negativo tutto il resto; Agostino, al contrario, valuta positivamente alcuni passi scelti tra quelli che a tale giudizio si prestavano, e coinvolge nella valutazione positiva tutto il resto. Il procedimento era arbitrario da una parte e dall'altra. A merito di Agostino va ascritta l'iniziativa di non subire passivamente la critica dell'avversario o di difendersi esaltando la voluta *humilitas* della Scrittura, ma di replicare accettando la sfida sullo stesso terreno dell'avversario e sfruttando le sue stesse armi.

Ma continuiamo a seguire l'*iter* dell'argomentazione di Agostino. Dopo aver analizzato retoricamente gli *specimina* selezionati da Paolo e dal profeta Amos, egli può concludere generalizzando: «Riconosciamo perciò che gli autori e dottori delle nostre Scritture sono non solo sapienti ma anche eloquenti, di un'eloquenza tale quale conveniva a personaggi di tal genere» (4, 7, 21), dove ricompare implicitamente per un momento

[13] Questa circostanza va adeguatamente rilevata, perché è ben noto quanto criticamente si sia espresso Agostino in merito all'*hebraica veritas* di Girolamo.

[14] Cfr. *doctr. christ.* 4, 7, 11-21.

il concetto che l'eloquenza va valutata non astrattamente ma in relazione all'indole dell'oratore o scrittore e alle finalità che egli si era proposto. Subito dopo (4, 8, 22) Agostino espone uno dei due punti chiave della sua argomentazione:

> «Ma anche se noi dalle opere di questi autori prendiamo come esempi di bel dire alcuni passi che si comprendono senza difficoltà, non dobbiamo affatto credere di doverli imitare là dove essi, per esercitare e affinare in qualche modo le menti dei lettori, per evitare il fastidio e acuire l'interesse di chi vuole apprendere, e anche per tenere all'oscuro gli empi al fine di farli convertire o di tenerli lontani dai misteri, hanno parlato in modo utilmente e salutarmente oscuro».

Qui, quasi di passaggio, implicitamente, Agostino trae la prima conseguenza dalla dimostrazione che gli autori della Scrittura sono non solo *sapientes* ma anche *eloquentes*: essi possono servire come modelli di eloquenza. È superfluo sottolineare il grande significato di questa affermazione in ambito culturale cristiano: era la prima volta che in una trattazione di retorica si proponeva di affiancare, come modelli di oratoria, autori cristiani agli usuali autori pagani avvalorati da una plurisecolare tradizione. Non sfugge però al nostro Agostino che non tutta la Scrittura poteva essere utile in questo senso: la prima dote che si richiede all'oratore, e perciò al modello che si propone, è la chiarezza, e nella Scrittura c'è molto di poco chiaro, addirittura oscuro. Che la Scrittura fosse di non facile accesso era apprezzamento da tempo generalizzato, e gli alessandrini, a partire da Filone, avevano motivato questa oscurità proprio nel modo che qui sopra abbiamo visto ripetere pedissequamente Agostino; una vera e propria disciplina che oggi definiremmo scientifica, l'esegesi, era nata per spiegare e rendere chiara questa oscurità, e lo studio delle lettere classiche era stato giustificato, in ambiente cristiano, in quanto considerato propedeutico allo studio, non facile, della Scrittura. Alla luce di questa generalizzata convinzione si comprende senza difficoltà il *distinguo* di Agostino, perfettamente cosciente del significato e valore del tutto parziali della selezione da lui operata a scopo didattico e a tal fine retoricamente analizzata.

Introdotto il tema della chiarezza che si richiede dall'oratore [15], il discorso di Agostino si sviluppa proponendo tematiche di carattere generale e con aderenza alla topica della retorica tradizionale, ma gli esempi

[15] L'acuta sensibilità di Agostino su questo punto discendeva direttamente dalla sua attenzione in materia di comunicazione, su cui cfr. sopra, nota 7.

che di volta in volta egli propone sono tratti dalla Scrittura, con preferenza per Paolo [16]. Cioè, Agostino comincia subito ad applicare concretamente il criterio di modellizzazione che aveva ricavato dalla precedente analisi retorica, e che la scelta sia basata a preferenza su Paolo si comprende agevolmente, in quanto le lettere di Paolo, dati l'*ingenium* dell'autore, la sua buona preparazione scolastica e l'abitualmente forte partecipazione affettiva agli argomenti che trattava, abbondano di passi in cui la chiarezza dell'esposizione si accompagna con una forma espressiva efficace e soprattutto apprezzabile sulla base degli abituali metri della valutazione d'ordine retorico. In questo modo Agostino, seguendo la traccia ciceroniana e illustrandola con esempi scritturistici, gradualmente passa a trattare dei tre generi di eloquenza, semplice medio elevato. Ancora una volta l'esemplificazione è tratta da Paolo [17], ma poi Agostino propone una considerazione che, al di là della motivazione che la giustifica, rappresenta il secondo momento fondamentale di tutto il suo discorso, sotto un preciso aspetto il suo punto d'arrivo:

> «Ma questi passi dell'apostolo pur nella loro chiarezza presentano un contenuto molto profondo e, pur trascritti e imparati a memoria, hanno bisogno non soltanto di chi legge e di chi ascolta [18], ma anche di chi spiega, se uno, non contento di rimanere alla superficie del testo, cerca anche di conoscerne le profondità. Vogliamo perciò esaminare questi generi di eloquenza negli scrittori che, grazie alla lettura dei testi sacri, hanno progredito nella scienza delle verità divine e salutari e l'hanno dispensata alla chiesa» (4, 21, 45).

Seguono sei passi, due per ogni genere di eloquenza, rispettivamente tre di Cipriano e tre di Ambrogio [19]. Si apprezzi la finezza, vorrei dire la scaltrezza, dell'argomentazione: Agostino ha preso le mosse dai libri della Scrittura, quelli cioè che avevano per i cristiani valore normativo e sui quali si appuntava la critica, anche di tipo retorico, degli intellettuali pagani. Ha dimostrato che in essi erano contenuti passi che potevano servire acconciamente quali esempi di eloquenza restando nella trama della retorica tradizionale; non ha però minimizzato che la Scrittura presenta molti luoghi di significato ambiguo e oscuro; perciò propone ora di affiancare – e forse sarebbe meglio dire: sostituire – agli autori della Scrit-

[16] Cfr. *doctr. christ.* 4, 14, 30. 31; 4, 16, 33; 4, 18, 36.

[17] Cfr. *doctr. christ.* 4, 20, 39. 40. 42. 43. 44.

[18] Queste parole esplicitano chiaramente quanto la pratica della comunicazione scritturistica fosse soprattutto orale e in buona parte fondata sull'apprendimento mnemonico, su cui cfr. sopra, nota 10.

[19] Cfr. *doctr. christ.* 4, 21, 45. 46. 47. 48. 49. 50.

tura altri scrittori cristiani, che sulla Scrittura avevano fondato la loro preparazione in senso cristiano e che, rispetto ai modelli scritturistici, si presentavano più chiari e perciò più facilmente utilizzabili quasi modelli di eloquenza. Con due passaggi Agostino è arrivato al punto che più gli stava a cuore: proporre come modelli di eloquenza scrittori cristiani di sicura ortodossia – questo vuol dire l'aver progredito nella scienza delle verità divine grazie alla lettura dei sacri testi – e che si erano espressi in forma tale – cioè privi delle oscurità che aduggiavano tanti luoghi della Scrittura – da poter essere agevolmente assunti quali modelli di eloquenza. Perché quello che Agostino qui non dice ma aveva ben chiaro in testa è che i due autori che egli propone come modelli sono ambedue caratterizzati da una forma espressiva di tipo quanto mai scolasticamente tradizionale, esemplata sui soliti Cicerone e Quintiliano [20]. Abituato ai giochi di prestigio, qui Agostino non ha fatto altro che sostituire agli autori tradizionalmente fondamentali per l'insegnamento della retorica due autori cristiani che retoricamente continuavano quella stessa tradizione. Abbiamo visto sopra come Basilio e il Nisseno avessero vagheggiato addirittura una nuova retorica, rispondente meglio di quella tradizionale a celebrare i fasti del cristianesimo trionfante: ma quell'aspirazione non aveva avuto alcuno sbocco concreto. Più realisticamente Agostino resta nel solco della retorica tradizionale, ma sostituisce, o per meglio dire, affianca quali modelli di tale eloquenza, scrittori cristiani a quelli pagani. Sul momento la proposta era troppo rivoluzionaria per poter essere accolta, ma col tempo si sarebbe imposta.

Abbiamo sopra rilevato come Giovenco e Agostino si fossero posti in sostanza il medesimo interrogativo: gli autori della Scrittura sono stati solo *sapientes* ovvero anche *eloquentes*? Giovenco aveva risposto: solo *sapientes*, Agostino invece: anche *eloquentes*, ma quando è venuto a proporre nuovi modelli di eloquenza egli di fatto ha preferito Cipriano e Ambrogio anche a Paolo, cioè è slittato dagli autori della Scrittura ad autori genericamente cristiani, in quanto cristianamente formati dallo studio della Scrittura. Un passo simile lo poteva fare il genio di Agostino, non il modesto spessore critico di Giovenco; ma – come ho accennato sopra – io ritengo che molto abbia contato la divaricazione cronologica. Certo, si può obiettare che al tempo di Giovenco la letteratura cristiana d'occidente era

[20] In questo senso Agostino avrebbe potuto addurre pure Lattanzio o, magari, Minucio Felice, anche se la cifra stilistica della prosa di quest'ultimo è più complessa. Ma a lui servivano due scrittori non soltanto retoricamente con le carte in regola ma anche di sicura ortodossia e di grande prestigio. E certamente da ambedue questi punti di vista Cipriano e Ambrogio si facevano preferire, e di molto, a Minucio e Lattanzio.

stata già illustrata da personalità quali Minucio Tertulliano Cipriano Arnobio Lattanzio, e proprio Cipriano lo abbiamo visto assunto come modello da Agostino. Ma negli anni trenta del IV secolo, quanto alla dimensione culturale, la comunità cristiana era, soprattutto in occidente, ancora in posizione difensiva rispetto alla grande cultura classica. Lo stesso Eusebio, che aveva tanto utilizzato i precedenti scrittori cristiani, se ne era servito come documentazione, ma senza contrapporli agli scrittori pagani sul piano letterario e retorico. Agostino è ora in grado di farlo perché molto tempo è trascorso tra Giovenco e lui, molto tempo durante il quale la comunità cristiana ha consolidato le sue strutture sotto ogni punto di vita, anche quello culturale: non soltanto ai già tanti scrittori del II e III secolo se ne sono aggiunti tanti altri, ma soprattutto questa fioritura letteraria ha dato coscienza all'intellettuale cristiano che ormai anche in ambito letterario, quello cui l'intellettuale pagano tanto teneva, la cultura cristiana si è portata all'altezza della cultura avversa. Le biografie dei letterati cristiani che Girolamo ha riunito nel *De viris illustribus* sono poca cosa a confronto del modello svetoniano, ma è quanto mai significativo lo spirito polemico che ha sollecitato la composizione di questo scritto e che si esprime eloquentemente nella prefazione:

> «Imparino dunque Celso Porfirio Giuliano, cani rabbiosi contro Cristo; imparino i loro seguaci, i quali credono che la chiesa non abbia avuto filosofi oratori dottori, quanti e quali uomini l'abbiano fondata edificata adornata; smettano di tacciare la nostra fede di rozza semplicità e riconoscano piuttosto la loro ignoranza».

Questa orgogliosa presa di coscienza spiega come, qualche decennio dopo, Agostino abbia avuto l'ardire di proporre quali modelli di eloquenza due scrittori cristiani, pur restando nella trama della tradizionale retorica scolastica [21].

[21] Rileviamo ancora l'importanza del dato cronologico. Il libro IV del *de doctrina christiana* è molto tardo, in quanto fu dettato intorno al 425, una trentina d'anni dopo i primi tre. Sul motivo di questa interruzione, dato che Agostino non ci ragguaglia in merito, c'è dissenso tra gli studiosi: si veda ora in argomento G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Brescia 2001. Qui a noi interessa soltanto richiamare l'attenzione sulla seriorità del libro IV, a proposito della quale ci chiediamo: Agostino avrebbe avanzato la sua rivoluzionaria proposta di assumere scrittori cristiani quali modelli di eloquenza, se avesse dettato il libro IV trent'anni prima, di seguito ai primi tre? Ma ovviamente si tratta soltanto di un interrogativo retorico, tanto per restare in argomento.

Auctores Nostri, 1.2004, 201-214

MARIA VERONESE

Il digiuno di Giosuè: errore di citazione o corruzione priscillianista?

1. *Premessa*

Nel 1889 Georg Schepss pubblicò nel diciottesimo volume del *Corpus Vindobonense* l'*editio princeps* di undici scritti che aveva scoperto in un manoscritto molto antico (V-VI sec.), il M. p. th. q. 3, conservato presso la Universitätsbibliothek di Würzburg. Egli attribuì questi scritti a Priscilliano, suscitando grande interesse e un vivo dibattito tra gli studiosi [1].

Schepss intitolò tutti gli undici componimenti indistintamente *Tractatus*, numerandoli da I a XI; ma sia il manoscritto, che definisce *Tractatus* solo i componimenti IV-X, sia il diverso genere letterario, con la conseguente varietà di stile degli scritti, impongono di richiamarsi al titolo che il manoscritto stesso assegna ad essi. Secondo l'ordine si hanno: il *Liber apologeticus* (= *Tract*. I dell'edizione Schepss), il *Liber ad Damasum* (= *Tract*. II), il *Liber de fide de apocryfis* (= *Tract*. III), i *Tractatus* IV-X, la *Benedictio super fideles* (= *Tract*. XI). In effetti, solo gli scritti IV-X si possono definire a ragione *tractatus*, termine tecnico che indica principalmente l'insegnamento orale, il sermone, l'omelia, la predica esegetica che fa seguito alla lettura di un testo biblico e si rivolge ad un pubblico di fedeli, ma può designare talora anche il commento scritto a passi della sacra Scrittura [2].

[1] Nella critica moderna prevale la tendenza a ritenere che il complesso della raccolta emerga dal medesimo ambiente priscillianista e di conseguenza ci si riferisce a Priscilliano come l'autore (cfr. ad esempio H. Chadwick, *Priscillian of Avila. The occult and the charismatic in the early Church*, Oxford 1976, 66-69); in questa sede, tuttavia, non intendo approfondire la questione circa l'unità d'autore degli scritti della raccolta e pertanto mi riferisco genericamente all''autore'.

[2] Cfr. G. Bardy, *Tractare, Tractatus*, «Recherches de science religieuse» 33 (1946), 211-235 (224); C. Mohrmann, *Praedicare-Tractare-Sermo. Essai sur la terminologie de la prédication paléochrétienne*, in *Études sur le latin des chrétiens* 2, Roma 1961, 63-72 (70-71).

Ad eccezione del primo, il *Tractatus Paschae* (= IV) sulla preparazione della Pasqua, i rimanenti sei *tractatus* presentano un commento a passi veterotestamentari (Gen 1, Ex 12, Ps 1, 3, 14, 59), in cui predomina l'esegesi allegorica con un forte accento parenetico. Sia il contenuto di questi scritti sia la dedica ad '*Amantia*' che si trova nell'*incipit* del primo *tractatus* fanno pensare che questa raccolta di sermoni sia stata messa insieme da qualcuno, in un momento successivo alla loro composizione, a formare una serie di letture adatta per il periodo della Quaresima. In questo contesto il *Tractatus Paschae* rappresenta una sorta di sermone introduttivo; quindi, il *Tractatus Genesis* che commenta i primi capitoli di Genesi con il racconto sulla creazione [3] e il *Tractatus Exodi* sul capitolo 12 di Esodo che, con le prescrizioni che precedono l'uscita dall'Egitto, ripercorre l'origine e il significato della festa di Pasqua, presentano le letture bibliche che caratterizzano il periodo quaresimale [4].

2. *Il* Tractatus Paschae

Il *Tractatus Paschae,* si è detto, è un sermone quaresimale in cui l'autore esorta i fedeli a prepararsi per la prossima Pasqua con il digiuno, con la continenza e nella povertà volontaria, rinunciando alle tentazioni del mondo. Egli si rivolge all'intera comunità: ai fedeli, ai penitenti e ai catecumeni i quali ultimi, dopo essere stati istruiti durante il periodo quaresimale, in occasione della Pasqua riceveranno il sacramento del battesimo.

Questo in breve lo sviluppo del *tractatus* [5]. È la natura stessa che insegna all'uomo, coinvolto nelle vicissitudini della vita quotidiana, a respingere tutto ciò che è legato al secolo e a osservare i precetti divini secondo l'insegnamento delle Scritture. Ma poiché i sensi dell'uomo sono necessariamente prigionieri della loro familiarità con le cose mortali e ad esse bi-

[3] Molte testimonianze confermano che il racconto della creazione faceva parte della catechesi battesimale; cfr. *Peregr. Aeg.* 46, 2 (SC 296, 308): *Cathecuminus autem ibi non intrat, tunc qua episcopus docet illos legem sic: id est inchoans a Genese per illos dies quadraginta percurret omnes scripturas primum exponens carnaliter et sic illud soluens spiritaliter*; Giovanni Crisostomo commentò la *Genesi* durante la Quaresima del 386 e del 388; Ambrogio pronunciò i nove *Sermoni sull'Esamerone* nella settimana santa del 387; Aug., *catech. rud.* 3, 5 (CCL 46, 124): *Narratio plena est, cum quisque primo catechizatur ab eo quod scriptum est:* In principio fecit deus caelum et terram, *usque ad praesentia tempora ecclesiae*.

[4] Altre letture adatte a questo periodo sono, ad esempio, il racconto delle tentazioni di Abramo (Gen 22, 1-18), il passaggio del Mar Rosso (Ex 14, 24 - 15, 21), la visione di Ezechiele (Ez 37, 1-14), Giona, Isaia, Proverbi.

[5] *Tract. Paschae* IV (CSEL 18, 57-61).

sogna fare ricorso per spiegare le realtà superiori, viene in aiuto all'uomo la misericordia di Dio. Dalle parole dei profeti si apprende che Dio, sebbene richieda all'uomo di onorarlo ogni giorno, fissò il glorioso giorno di pasqua in ricordo della passione che subì per la salvezza dell'uomo, per sollecitare i fedeli all'obbedienza della fede.

L'omileta avverte i fedeli di essere stato scelto con l'incarico di sciogliere, nei giorni della quaresima, i legami che imprigionano i loro sensi e di esortarli, ora con un ordine deciso ora con un benevolo invito, a prepararsi al ricevimento della pasqua. Tutti sono chiamati in questo giorno: coloro che, allontanatisi dal male, si sono già avviati sulla strada del bene devono cercare il meglio e coloro che sono ancora legati alla peccaminosa condotta del mondo devono essere distolti da esso. La quaresima riunisce insieme il fedele che gioisce per avere custodito la fede, il penitente che invoca la salvezza e il catecumeno che attende la remissione, così che si realizzino le parole del canto di vittoria di Is 26, 2-4. Perciò, per prepararsi in modo adeguato al giorno di pasqua è necessario che il fedele renda pura la propria anima astenendosi dai piaceri della carne, praticando il digiuno, inteso come astinenza dai cibi e come astinenza dall'avidità e dalle contese, e compiendo le opere di carità, secondo l'insegnamento di Is 58.

Infatti, bisogna considerare quale sia il significato della festa di pasqua, quando si afferma che «Cristo, nostra pasqua, è stato immolato» (1 Cor 5, 7). Egli, Dio onnipotente, si è fatto uomo, nascendo da una vergine e assumendo il corpo senza rinnegare alcuna delle debolezze intrinseche alla condizione umana, conservando, tuttavia, anche molti segni della sua divinità; egli passò attraverso tutte le umiliazioni cui è soggetta la natura umana per inchiodare sulla croce la dominazione terrena. In questo modo, con la sua morte, Colui che era immortale ha ottenuto l'eternità per gli uomini mortali. Alcuni fedeli già sono stati sepolti con lui nella morte attraverso il battesimo e altri ancora desiderano morire ed essere sepolti con Cristo. Essi devono perciò presentarsi nel giorno di pasqua, dopo essersi liberati dal peccato, con una preparazione di quaranta giorni come quelli durante i quali Cristo digiunò nel deserto; così, attraverso la remissione del battesimo e la redenzione della croce di Cristo i fedeli, liberi dal peccato, saranno rinnovati nell'unione con il corpo di Cristo.

Con la triplice ripetizione dell'espressione *hii sunt dies quos*, l'autore priscillianista intende, infine, proporre tre esempi biblici del digiuno quaresimale [6]:

[6] *Ibid.* (CSEL 18, 60, 18 - 61, 16). Rispetto all'edizione di Schepss, oltre ad avere inserito ulteriore punteggiatura per una maggiore comprensibilità del testo, ho corretto il tràdito *reluens*, a proposito dell'apertura delle acque del Giordano, in *refluens*.

Hii sunt enim dies quos Moyses quadragensimo nummero ieiunans ad accipiendam legem diuini sermonis meruit eloquium, cum adnuntiatum pascha domini mare timuit et potentissimum in terris aelementum cui ipsa pro tempestate natura est, diuisis aquis, puluereum populo iter praestitit et contra solitos usuus, saeculo datura miraculum, herbarum pastuus sterilis herena produxit. Hii sunt dies quos Iesus Naue similiter in ieiuniis agens, terram promissionis ingressus cum induto fidei armis dei populo, stante in medio aquarum arca domini, plenus in omnes crepidines Iordanis siccum populo iter praebuit et in priora decurrens uel in posteriora sua refluens, ne diuinae iussioni natura contrairet expauit. Hii sunt dies quos adueniens in carnem deus post locuplitatum baptismatis fontem, constitutus in eremo, ieiunans diebus et noctibus uicit et temptatus a zabulo est nunc neccessitate ieiunii, nunc ambitione mortalium, nunc timore; in quo et<si> temptari non potuit deus, tamen saluationis nostrae praeparans passionem et adinplens in se pascharum decreta, non soluens, in eo quod temptari uoluit, quae in diebus hiis repudiari a nobis oporteret ostendit, et quod illum temptanti diabolo respondisse ad fidem legimus, nos ad distructionem diabolicae temptationis utamur.

Mosè digiunò quaranta giorni e quaranta notti per ottenere la Legge dopo che il popolo di Israele aveva affrontato la traversata del Mar Rosso; con un simile digiuno Giosuè attraversando il Giordano entrò nella terra promessa; altrettanti giorni il Signore digiunò nel deserto vincendo la tentazione del diavolo. E così, sottoponendosi volontariamente alla tentazione, Egli ha preparato la sua passione per la salvezza degli uomini e ha dato compimento ai precetti pasquali, offrendo ai fedeli un esempio secondo il quale comportarsi.

In questo sviluppo si segnala la questione su cui intendo soffermarmi, ovvero la menzione del digiuno di Giosuè, non citato in alcun passo scritturistico canonico o extracanonico.

3. *I fondamenti scritturistici del periodo quaresimale*

Il periodo di digiuno che precede e prepara la pasqua, dopo varie vicissitudini in merito sia alla sua durata (uno o due giorni, quaranta ore, una settimana) sia al rigore dell'osservanza, venne progressivamente ampliato a comprendere una durata di quaranta giorni, la *Quadragesima* (Tessarakosth)[7]. La scelta del numero quaranta trova il suo fondamento

[7] Sulla questione cfr. C. Callewaert, *La durée et le caractère du Carême ancien dans l'Église latine*, in Id., *Sacris erudiri. Fragmenta liturgica collecta a monachis Sancti Petri de Aldenburgo in Steenbrugge ne pereant*, Steenbrugge 1940, 449-506 (462-463) (rist. di «Collationes Brugenses» 18 [1913], 90-108; 311-323; 455-463; 19 [1914-1919], 193-206; 263-272; 20 [1920], 112-128; 200-204); R. Pierret, s. v. *Carème. Histoire,* in *Dictionnaire de Spiritua-*

veterotestamentario nel racconto del digiuno di 'quaranta giorni e quaranta notti' di Mosè sul Sinai (Ex 24, 18; 34, 28; Dt 9, 9; 9, 18)[8] e di Elia in cammino verso il monte Oreb (1 Reg 19, 8). Ad esempio, Eusebio di Cesarea menziona esplicitamente il periodo di digiuno di quaranta giorni che precede la festività pasquale modellato sull'esempio di Mosè ed Elia[9]. A questi due episodi si aggiunge anche la testimonianza evangelica sul periodo di quaranta giorni che Gesù trascorse nel deserto, sottoponendosi volontariamente alle tentazioni del diavolo (Lc 4, 2-13; Mt 4, 2-11). Questi tre episodi biblici, proprio in virtù del periodo di quaranta giorni e quaranta notti, erano stati messi in stretta relazione tra loro fin dai primi secoli come attestano numerosi passi degli scrittori cristiani. Se ne leggono testimonianze in Ireneo e Tertulliano[10], e successivamente anche in Ambrogio, Girolamo e Agostino[11].

lité 2[1], Paris 1953, 136-140; V. Peri, *Lo stato degli studi intorno alla origine della quaresima*, «Aevum» 34 (1960), 525-554; V. De Rosa, *Il digiuno liturgico nei Sermoni di S. Leone Magno*, in *Per il XV centenario dalla morte di S. Leone Magno (†461-1961),* Napoli 1961, 19-91; R. Arbesmann, s. v. *Fasttage*, in *Reallexicon für Antike und Christentum* 7, Stuttgart 1967, 500-524 (516).

[8] Il numero quaranta ritorna spesso a proposito di Mosè, il quale secondo la Bibbia visse 120 anni: gli ultimi quarant'anni li passò nel deserto, mentre un'antica tradizione giudaica divide i rimanenti anni in quaranta della giovinezza passati nel palazzo del faraone e quaranta passati nel deserto di Madiam, tradizione ripresa in Act 7, 20ss.; cfr. M. Harl, *Les trois quarantaines de la vie de Moïse, schéma idéal de la vie du moine évêque chez les Pères Cappadociens*, «Revue des études grecques» 80 (1967), 407-412.

[9] Cfr. Eus. Caes., *solemn. pasch.* 4 (PG 24, 697C): hmeij to kefalaion thj eorthj kuklwn periodoij kaq ekaston etoj anazwpuroumen, proeorta men proparaskeuhj eneka thn tessarakonqhmeron askhsin paralambanontej kata ton twn agiwn zhlon Mousewj kai 'Hliou, thn de eorthn authn eij alhston aiwna ananeoumenoi; ibidem 5 (PG 24, 700B): ton men proteron aiwna thj pro tou Pasxa tessarakonqhmerou sunaskhsewj...

[10] Iren., *haer.* 5, 21, 2 (SC 152, 266-272): *Primo quidem diebus XL ieiunans, similiter ut Moyses et Helias, postea esuriit…*; Tert., *ieiun.* 6, 5-6 (CCL 2, 1262): 5. *Ceterum cui cor erectum potius inueniebatur quam impinguatum, qui quadraginta diebus totidemque noctibus supra humanae naturae facultatem ieiunium perennauit spiritali fide uirtutem subministrante... cum quidem nec ipsum Moysen deo pastum inediamque eius nomine saginatam constanter contemplari ualeret pinguior populus. Merito igitur etiam in carne se dominus ei ostendit collegae ieiuniorum suorum, non minus et Heliae.* 6. *...et Helias... quadraginta diebus et noctibus uacuo uentre...*; *resurr.* 61, 5 (CCL 2, 1010): *quadraginta diebus Moyses et Helias ieiunio functi solo deo alebantur.*

[11] Ambr., *exp. in Lc.* 4, 16 (CCL 14, 112): *Quid uero sibi uult quod euangelista dominum esurisse signauit, cum de Moysi atque Helia ieiunio nihil tale uideamus expressum?*; *Noe* 13, 44 (CSEL 32/1, 442): *tot dies obseruauit Moyses in monte Sina ac demoratus est*; Hier., *in Jon.* 3, 4b (SC 323, 264-266): *et Moises quadraginta diebus ieiunauit in monte Sina et Helias fugiens Hiezabel... quadraginta dies ieiunasse describitur. Ipse quoque Dominus... ieiunat quadraginta dies*; Aug., *serm.* 205, 1 (NBA 32/1, 138): *…et Moyses et Elias et ipse dominus quadraginta diebus ieiunauerunt*; *serm.* 210, 7, 9 (NBA 32/1, 174): *Quadraginta diebus ieiunauit Moyses Legis administrator, quadraginta Elias excellentissimus Prophetarum, quadraginta ipse Dominus testimonium habens a Lege et Prophetis*; *enarr. in ps.* 110, 1 (CCL 40,

Il periodo di quaranta giorni e quaranta notti caratterizza, peraltro, molti episodi considerevoli della storia biblica; oltre agli episodi di Elia e di Mosè, vi sono la altrettanto lunga durata del diluvio (Gen 6, 5-9, 17) e del tempo di penitenza che Giona annuncia a Babilonia (Jon 3, 1-9), nonché il periodo di quaranta giorni dopo la resurrezione di Cristo (Act 1, 3); infine, in numero di quaranta sono gli anni durante i quali il popolo di Dio vagò nel deserto (Num 14, 33).

Tutti questi riferimenti scritturistici fanno sì che lo stesso numero quaranta assuma un significato simbolico, in quanto è il numero che, secondo Girolamo, si addice *peccatoribus et ieiunio et orationi et sacco et lacrimis et perseuerantiae deprecandi,* come dimostrano gli esempi di Mosè ed Elia [12]; lo definiscono *mysticus numerus* Ambrogio [13] e pure Agostino, il quale ne fa il simbolo della vita che l'uomo conduce sulla terra in attesa della venuta del Signore [14]; Massimo di Torino parla del quaranta come di *sacratissimus numerus,* non stabilito dall'uomo o dal vescovo, ma consacrato da Dio [15].

4. *Il digiuno di Giosuè*

Come si è visto, secondo il nostro autore il periodo di istruzione quaresimale per i catecumeni aveva la durata di quaranta giorni, durante i quali era necessario che i fedeli si preparassero con il digiuno secondo gli esempi biblici di Mosè, Giosuè e Gesù.

Di fronte ad una grande messe di episodi biblici legati al numero quaranta e ad una tradizione consolidata che riconosce in Mosè, Elia e Gesù quelli che sono stati definiti i «prototipi della Quaresima» [16], non trova un

1621): *significatur quadragenario numero, quo et Moyses et Elias et ipse Dominus ieiunarunt*; *epist.* 55, 28 (CSEL 34/2, 200): *Quadragesima sane ieiunorum habet auctoritatem, et in ueteribus Libris ex ieiunio Moysi et Heliae; et ex Euangelio, quia totidem diebus Dominus ieiunauit*. Cfr. anche Max. Taur., *serm.* 35, 4; 51-52 (CCL 23, 138-139; 206-212).

[12] Hier., *in Jon.* 3, 4b (SC 323, 264); e prosegue (ibidem 266): ...– *Dominus – haereditatem nobis ieiunii derelinquens ad esum corporis sui sub hoc numero nostras animas praeparat*.

[13] Ambr., *exp. in Lc.* 4, 15 (CCL 14, 111): Quadraginta *autem* dies (Lc 4, 2)*: mysticum numerum recognoscis*.

[14] Aug., *serm.* 205, 1 (NBA 32/1, 136): *Crux, inquam, ista non quadraginta dierum est, sed totius huius uitae, quae mystico numero quadraginta istorum significatur dierum*; *serm.* 210, 1, 1 (NBA 32/1, 164): *quadragesimi numeri mysterio*; *epist.* 55, 28 (CSEL 34/2, 201): *...in ea* (= *quadragesima*) *significatur haec uita laboriosa... Numero autem quadragenario uitam istam propterea figurari arbitror...*

[15] Max. Taur., *serm.* 50, 2; 52, 1; 66, 1; 111, 3 (CCL 23, 198; 210; 276; 432); cfr. anche *serm.* 67, 4 (CCL 23, 282): *In hoc mystico numero...*

[16] Così Callewaert, *La durée* cit., 451: «les trois prototypes du Carême».

adeguato fondamento scritturistico la citazione che troviamo nel presente trattato circa il digiuno di Giosuè.

Nessun passo biblico canonico o extracanonico menziona il digiuno di Giosuè, tantomeno della durata di quaranta giorni. Un unico episodio della sua vita è ricollegato ad una durata di quaranta giorni, ovvero quando egli fu con altri scelto per esplorare la terra di Canaan, esplorazione che durò appunto quaranta giorni (Num 13-14).

Il nome Giosuè (Ἰησοῦς) ricorre spesso nella Settanta; nell'Antico Testamento emerge su tutti la figura di Giosuè figlio di Nun; oltre a lui si segnalano anche il grande sacerdote figlio di Iozedak (Ag 1, 1; Zac 3, 1 *et alibi*), il Betsamita (1 Sam 6, 14. 18), il governatore di Gerusalemme (2 Reg 23, 8), alcuni discendenti di Israeliti ritornati in patria dall'esilio babilonese (Esdr 2, 6. 36. 40), il levita figlio di Azania (Ne 10, 10), un altro levita figlio di Kadmiel (Ne 12, 24). Nel Nuovo Testamento il nome Ἰησοῦς oltre ad essere usato per Gesù di Nazaret, ricorre in riferimento a quattro persone distinte: il figlio di Nun (Act 7, 45; Hebr 4, 8), il figlio di Eliezer incluso nella tavola genealogica di Gesù (Lc 3, 29), il prigioniero Gesù Barabba (secondo alcuni manoscritti di Mt 27, 16), il collaboratore di Paolo «Gesù chiamato Giusto» (Col 4, 11), ai quali si aggiunge il mago giudeo Βαριησοῦς (= figlio di Gesù) al seguito del governatore di Cipro (Act 13, 6). Tuttavia, neppure per questi omonimi è citato nelle Scritture canoniche ed extracanoniche un episodio che riguardi un digiuno.

Come nelle Scritture così neppure nella tradizione esegetica si trova menzione del digiuno di quaranta giorni di Giosuè. Né in opere dedicate specificamente al digiuno né in sermoni quaresimali dove si elencano esempi biblici di digiuno compare la figura di Giosuè.

Molti esempi presenta Tertulliano nel *De ieiunio aduersus psychicos*, opera del periodo montanista che difende la pratica del digiuno; egli elenca innanzitutto Mosè ed Elia, a cui seguono nell'ordine per l'Antico Testamento: il popolo di Israele radunato da Samuele a Mizpa vittorioso sui Filistei, Ezechia, i Niniviti, Acab, Anna madre di Samuele, Daniele; per il Nuovo Testamento: la profetessa Anna, Gesù, il centurione Cornelio [17], l'apostolo Paolo con riferimento a 2 Cor 11, 27 [18].

Per fare qualche altro esempio, nel *De Helia et ieiunio* [19], partendo dagli esempi di Gesù nel deserto e di Elia, Ambrogio tratta del valore del digiuno sviluppando l'argomentazione per mezzo di numerosi esempi de-

[17] Su questo esempio e su quello di Ezechia ritorno *infra*.
[18] Tert., *ieiun.* 6-8 (CCL 2, 1262-1265).
[19] Ambr., *Helia* (CSEL 32/2, 411-465).

rivati dalla Scrittura: Giovanni Battista, Noè, Lot, Mosè, la madre di Sansone, Anna madre di Samuele, Eliseo, i tre fanciulli nella fornace, Daniele, Giuditta ed Ester. Alcuni esempi propone l'Ambrosiaster nella *Quaestio CXX de ieiunio*: Ester, i Niniviti, Gesù e genericamente i giusti e i profeti [20]; altri ancora Pietro Crisologo in un sermone quaresimale: Adamo, Noè, Lot, Mosè, Elia, Giovanni [21].

Come si spiega allora la citazione di Giosuè da parte dell'autore priscillianista?

Si potrebbe pensare che l'autore del *Tractatus Paschae* sia incorso in una banale svista, un semplice errore di citazione, confondendo Elia che digiunò per quaranta giorni e quaranta notti con Giosuè. Nel *corpus* degli scritti di Würzburg, infatti, nonostante l'approfondito e costante rapporto con la Scrittura, non mancano alcune grossolane sviste nelle citazioni. Nel *Liber de fide de apocryfis* Mosè è confuso con Giacobbe a proposito della definizione di 'dio per il faraone' di Ex 7, 1 [22], e qualche pagina più avanti è attribuita all'apostolo Pietro la paternità dell'Epistola ai Colossesi [23]; due volte nel *corpus* priscillianista, nel *Liber apologeticus* e nel *Tractatus Genesis* [24], i noti versetti di Baruc sull'unicità di Dio (Bar 3, 36-38) sono attribuiti a Geremia [25].

La confusione tra Elia e Giosuè potrebbe essere stata favorita dal fatto che, come Giosuè, anche Elia aveva oltrepassato all'asciutto il Giordano. Secondo il racconto di 2 Reg 2, 7-14, una volta percosse le acque del fiume con il mantello, il Giordano si era diviso in due presentando a Elia ed Eliseo un varco tra i flutti; rapito al cielo Elia, la scissione si era quindi ripetuta nuovamente ad opera di Eliseo tramite il medesimo mantello.

Tuttavia, mi pare che si potrebbe pensare anche ad una deliberata scelta dell'autore di forzare il testo biblico per adattare e meglio collocare le tre figure Mosè-Giosuè-Gesù nel quadro del discorso che va conducendo.

[20] Amst., *quaest. CXX: de ieiunio* (CSEL 50, 362-363).

[21] Petr. Chrys., *serm. XII de quadragesima* (CCL 24, 79-80). Nei *serm*. XI e XIII, sempre dedicati alla quaresima, egli cita l'esempio di Gesù.

[22] *Lib. de fide de apocr.* III (CSEL 18, 46, 15).

[23] *Ibid.* III (CSEL 18, 55, 12).

[24] *Lib. apol.* I (CSEL 18, 5, 18): *et Hieremias ait…*; *Tract. Genesis* V (CSEL 18, 67, 3): *item per Hieremiam…* In altri due passi dove il passo è citato, esso è attribuito genericamente al profeta, cfr. *Lib. ad Damasum* II (CSEL 18, 37, 27) e *Lib. de fide de apocr.* III (CSEL 18, 49, 10).

[25] Essendo Baruc il segretario di Geremia ed essendo di conseguenza le due figure strettamente legate, sarebbe facile giustificare un errore di distrazione; ma visto il ricorrere dell'errore e la fortuna dei versetti è probabile che l'autore priscillianista considerasse proprio Geremia come autore.

Secondo alcune testimonianze antiche era abitudine dei priscillianisti corrompere l'interpretazione del testo biblico al fine di renderlo confacente alle proprie aberranti teorie. Il primo a farne menzione, a quanto ci è noto, è Agostino, il quale ebbe notizie sui priscillianisti solamente nel 414 da Orosio [26]; l'Ipponense rimprovera ai priscillianisti di adulterare e corrompere le Scritture piegandole ai propri scopi [27]. Secondo Turibio di Astorga (metà del V secolo) alcune dottrine professate dai priscillianisti non trovano fondamento nelle Scritture canoniche, essendo frutto di *cauillationes* oppure avendole essi tratte da libri segreti e riservati solo ai perfetti [28]; Leone Magno sottolinea che la Scrittura è alterata *ad profanos sensus* e che i codici cui i priscillianisti attingono sono corrotti e falsati [29]. Ancora in pieno VII secolo Braulione di Saragozza rivolge a Priscilliano la medesima accusa: *peruersitatis suae studio sacras deprauauit Scripturas* [30].

Tuttavia, queste notizie vanno considerate con cautela, in quanto non tutte le fonti, e soprattutto non le fonti più antiche (Sulpicio Severo, Girolamo, canoni dei Concili di Cesaraugusta e di Toledo), attestano questa pratica priscillianista. Di conseguenza, è anche lecito supporre che si tratti di una falsa accusa formulata probabilmente da Itacio, il primo feroce oppositore della setta priscillianista [31], sulla base della descrizione che Ireneo propone degli eretici gnostici [32].

Peraltro la pratica di forzare fino a stravolgere il testo scritturistico non era affatto estranea all'antichità cristiana; essa aveva nel mondo latino come autorevole maestro Tertulliano [33], ma era attuata anche in ambito

[26] Aug., *epist.* 166, 3, 7 (CSEL 44, 556): *nam de Priscillianistis adhuc nihil audieram…*

[27] Aug., *epist.* 237, 3 (CSEL 57, 527): *in suae peruersitatis sensus aliquando callida et astuta, aliquando ridicula et hebeti expositione peruertunt*; *haer*. 70, 2 (CCL 46, 334): *… sed in sensus suos allegorizando uertentes quidquid in sanctis libris est quod eorum euertat errorem*. Dalla descrizione agostiniana dei priscillianisti nel *De haeresibus* dipende il *Praedestinatus*, cap. 70 (PL 53, 612AB).

[28] Turib. Astur., *epist. ad Idacium et Ceponium,* cap. 4 (PL 54, 694B).

[29] Leo M., *epist.* 15 (ed. B. Vollmann, 128).

[30] Braulio Caes., *epist.* 44 (PL 80, 694A).

[31] Sulpicio Severo riferisce che Priscilliano fu istruito da un tale Marco di Memphis (*chron*. 2, 46, 1 [SC 441, 332]), che facilmente fu identificato con Marco il Mago descritto da Ireneo. Secondo Chadwick (*Priscillian of Avila* cit., 20-22) Sulpicio dipende qui da Itacio, il quale si sarebbe inventato la notizia per avvalorare il ritratto di Priscilliano come manicheo.

[32] Iren., *haer*. 1, 19, 1 (SC 264, 284-286).

[33] Cfr. B. Clausi, *La parola stravolta. Polemica ed esegesi biblica nell'*Adversus Iovinianum *di Gerolamo*, in *Retorica ed esegesi biblica. Il rilievo dei contenuti attraverso le forme*, Atti del II Seminario di Antichità Cristiane, Bari 27-28 novembre 1991, a cura di M. Marin e M. Girardi (Quaderni di «Vetera Christianorum» 24), Bari 1996, 87-126 (91). Altri esempi emblematici in ambito latino sono Vittorino di Petovio (cfr. M. Dulaey,

greco da autori quali Clemente Alessandrino, Origene e, non ultimo, Gregorio di Nissa [34].

Ad esempio, nel già menzionato *De ieiunio aduersus psychicos* tertullianeo tra gli esempi addotti ve n'è uno che viene introdotto in modo contestabile; si tratta dell'episodio del centurione Cornelio narrato in Act 10. Secondo Tertulliano nel passo neotestamentario l'angelo riferisce a Cornelio che i suoi digiuni sono stati esauditi [35]; in realtà nel passo degli Atti si afferma che la preghiera di Cornelio è stata esaudita e le sue elemosine ricordate davanti a Dio [36]. Anche il caso di Ezechia citato da Tertulliano può essere considerato un'inserzione discutibile, dal momento che il passo veterotestamentario riferisce che il re «si stracciò le vesti, si coprì di sacco ed entrò nel tempio» (2 Reg 19, 1), senza menzionare il digiuno, pratica che comunque, in genere, è associata alle azioni descritte.

Come per questi esempi, anche nel nostro caso la forzatura del testo biblico non pare così grave e pesante, e il contesto del *tractatus* stesso fornisce una spiegazione sull'origine della modificazione operata dall'autore.

Vi è, infatti, un importante elemento che, secondo la riflessione dell'autore priscillianista, mette in stretta relazione tra loro le tre figure di Mosè, Giosuè e Gesù. Il digiuno di Mosè gli meritò, infatti, il colloquio con Dio e la consegna delle tavole della Legge dopo il prodigioso attraversamento del Mar Rosso, così come il digiuno di Giosuè sorresse l'entrata nella terra promessa dopo la miracolosa traversata del Giordano; infine, l'episodio del digiuno di Gesù nel deserto segue immediatamente il suo battesimo ad opera di Giovanni Battista. Tutte e tre le figure dunque, secondo il nostro autore, sono legate a doppio filo sia dal digiuno sia dal passaggio salutare attraverso l'acqua.

È noto che tra i numerosi *typoi* del battesimo [37] la traversata del Mar

Victorin de Poetovio. Premier exégète latin I, Paris 1993, 109-114) e Girolamo (cfr. Clausi, *La parola stravolta* cit.); per un esempio in Cipriano vedi S. Deléani-Nigoul, *L'utilisation des modèles bibliques du martyre par les écrivains du IIIe siècle*, in *Le monde latin antique et la Bible*, sous la direction de J. Fontaine et C. Pietri, Paris 1985, 315-338 (326-327 n. 42).

[34] Cfr. M. Aubineau, *Introduction*, in *Grégoire de Nysse. Traité de la virginité* (SC 119), Paris 1966, 124-126.

[35] Tert., *ieiun*. 8, 4 (CCL 2, 1265): *ieiunia eius… exaudita.*

[36] Act 10, 31: *«Corneli, exaudita est oratio tua, et elemosynae tuae commemoratae sunt in conspectu Dei»*; cfr. Act 10, 4: *At ille intuens eum timore correptus dixit: «Quid est, domine?». Dixit autem illi: «Orationes tuae et elemosynae tuae ascenderunt in memoriam in conspectu Dei».*

[37] Ad esempio il diluvio, la purificazione di Namaan nel Giordano, l'addolcimento delle acque di Marra e altri episodi come si legge in Tert., *bapt*. 8-9 (CCL 1, 283-284); Did. Alex., *Trin*. 2, 14 (PG 39, 692-717); Ambr., *sacr*. 2, 8-9 (SC 25 bis, 78); *myst*. 9-17 (SC 25 bis, 160-164).

Rosso occupa un posto privilegiato non solo grazie all'interpretazione di Paolo (1 Cor 10, 1-2), il quale inaugurò una delle più importanti figure della tipologia antica, ma anche grazie alla sua immediata evidenza [38]. L'interpretazione del passaggio del Giordano quale figura del battesimo, anch'essa antica e sviluppata probabilmente a partire dall'episodio del battesimo di Gesù nel Giordano [39], non godette, invece, di una tradizione pari a quella del passaggio del Mar Rosso [40], anche se nell'esegesi di Origene il battesimo nel Giordano ad opera di Giosuè è ritenuto addirittura superiore a quello ad opera di Mosè nel Mar Rosso [41].

Mi sembra del tutto verosimile che la potenza dell'immagine del passaggio del popolo di Israele attraverso le acque ora del Mar Rosso ora del Giordano come simbolo della purificazione battesimale sia stata fondamentale nel pensiero dell'autore. Forse l'ha indotto in errore, attribuendo a Giosuè un digiuno di quaranta giorni di cui non vi è menzione nella

[38] Lo attestano, ad esempio, Tertulliano, *bapt*. 9, 1 (CCL 1, 284): *Quae figura manifestior in baptismi sacramento?*, e Ambrogio, *sacr*. 1, 12 (SC 25 bis, 66): *Quid praecipuum quam quod per mare transiuit Iudaeorum populus, ut de baptismo interim loquamur*. Cfr. Orig., *Ex. hom*. 5, 1 (SC 321, 150): *quod Iudaei transitum maris putant, Paulus baptismum uocat*. E non meno importante è anche il fatto che questo episodio si inserisce nel quadro biblico del libro dell'Esodo, già anticamente interpretato come figura della liberazione dal peccato e della redenzione. Cfr. J. Daniélou, *Traversé de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, «Recherches de science religieuse» 33 (1946), 402-430.

[39] Esiste nelle Scritture, oltre al battesimo di Gesù, una simbologia battesimale legata alle acque del Giordano: la divisione delle acque del Giordano da parte di Elia e di Eliseo (2 Reg 2, 8. 14) e il bagno purificatore ripetuto sette volte da Namaan (2 Reg 5, 10-14). Origene nel *Commentario a Giovanni* interpreta il passaggio del Giordano quale figura del battesimo proprio a proposito del passo di Jo 1, 28 sul battesimo di Gesù. H. Sahlin (*Zur Typologie des Johannesevangeliums*, Upssala 1950, 39-41), invece, mette in relazione la traversata del Giordano con l'episodio giovanneo (Jo 11) della resurrezione di Lazzaro da parte di Gesù che ha attraversato il Giordano.

[40] Secondo F.J. Dölger (*Der Durchzug durch das Rote Meer als Sinnbild der christlichen Taufe*, «Antike und Christentum» 2 [1930], 63-69; *Der Durchzug durch den Jordan als Sinnbild der christlichen Taufe*, «Antike und Christentum» 2 [1930], 70-79) la traversata del Mar Rosso non poteva soddisfare completamente gli esegeti antichi, perché dopo il battesimo del Mar Rosso era difficile giustificare positivamente il cammino del popolo d'Israele nel deserto; diversamente il passaggio del Giordano si prestava in modo più adeguato a rappresentare il tipo del battesimo in quanto ad esso segue l'ingresso nella terra promessa.

[41] Orig., *in Ioh*. 6, 229-230 (SC 157, 302): il battesimo di coloro che sono stati battezzati con Mosè nella nube e nel mare è definito «amaro e salmastro» (pikron…kai almuron to ekeinwn baptisma), mentre quello di Giosuè / Gesù nelle dolci acque del fiume ha molti vantaggi (To de eij 'Ihsoun baptisma en t% alhqwj glukei kai potim% potam% polla exei par' ekeino ecaireta). All'inizio della quarta *Omelia su Giosuè* (SC 71, 148) Origene propone un'interpretazione differenziata delle due traversate: il Mar Rosso simboleggia l'entrata nel catecumenato che precede il battesimo, rappresentato propriamente dal passaggio del Giordano; una diversificazione che si fonda principalmente sull'opposizione tanto cara ad Origene delle due figure di Mosè (= antica Alleanza) e Giosuè (= nuova Alleanza).

Scrittura; o più probabilmente l'autore ha intenzionalmente forzato l'episodio biblico per meglio collocarlo all'interno del suo quadro. Con questa interpretazione leggermente forzata è possibile all'autore collegare insieme i tre episodi di Mosè, Giosuè e Gesù sulla base del binomio digiuno-battesimo, in modo tale che i tre costituiscano un modello ideale di riferimento per l'intera comunità all'approssimarsi della pasqua.

Sulla base di questa considerazione perde valore l'ipotesi di una confusione con Elia, in cui i due episodi del digiuno di quaranta giorni e del passaggio del Giordano avvengono in due tempi ben distinti; ma soprattutto in questo caso la traversata del Giordano è compiuta dai soli Elia ed Eliseo, mentre al nostro autore interessa sottolineare che è tutto il popolo a passare attraverso le acque, ora alla guida di Mosè e Giosuè, ora rappresentato nella carne assunta da Cristo.

La forzatura cui il nostro autore sottopone il testo biblico nella sostanza non appare particolarmente rilevante, in quanto non mette in discussione il testo sacro né compromette la dottrina ortodossa.

Forse l'autore priscillianista, indotto ad accomodare in tale modo il dettato biblico dal discorso sulla preparazione della festa pasquale che va conducendo, ha ricavato la prova del digiuno di Giosuè da una propria interpretazione particolare di qualche passo delle Scritture.

Torniamo ancora al *De ieiunio aduersus psychicos* di Tertulliano; in questo scritto, infatti, l'Africano ci fornisce un'altra importante testimonianza sul modo di addurre *exempla* biblici a testimonianza del proprio ragionamento. A proposito della *statio sera*, ovvero del digiuno protratto fino a sera, tra i numerosi esempi segnalati, egli cita anche Giosuè e si domanda con fare retorico se costui mentre combatteva contro gli Amorrei, nello stesso giorno in cui ordinò agli elementi di fermarsi (*stationem imperauit*), avesse pranzato[42]. La conclusione dell'osservanza della *statio sera* da parte di Giosuè è dedotta logicamente dall'episodio biblico di Jos 10, senza che lo stesso testo sacro, tuttavia, fornisca una dichiarazione esplicita in merito. Lo stesso dicasi per l'esempio di Mosè che con le mani levate e ferme fino al tramonto del sole contribuì alla vittoria sugli Amaleciti; anche questo è, secondo Tertulliano, un esempio di *statio sera*[43].

In questo senso quale passo biblico può avere spinto il nostro autore ad attribuire un digiuno quaresimale a Giosuè?

Nel racconto della seconda salita sul monte Sinai, lasciati i settanta an-

[42] Tert., *ieiun*. 10, 10 (CCL 2, 1268): *Iesum Naue debellantem Amorrhaeos prandisse illa die existimamus qua ipsis elementis stationem imperauit?*

[43] Tert., *ieiun*. 10, 9 (CCL 2, 1268).

ziani con Aronne, Nadab e Abiu, Mosè prese con sé «Giosuè, suo aiutante, e salì sul monte di Dio» (Ex 24, 13); di Giosuè non si fa quindi più menzione fino al momento della discesa, allorché avvisò Mosè del rumore del popolo nell'accampamento (Ex 32, 17-18). Forse il nostro autore riteneva che Giosuè, avendo accompagnato Mosè, fosse accanto a lui anche nel digiuno di quaranta giorni e quaranta notti sul Sinai. A questa conclusione potrebbe condurre l'indicazione che egli fornisce secondo cui Giosuè praticò il digiuno *similiter* [44], con riferimento a Mosè che ha appena citato.

Tuttavia, contro tale ipotesi stanno non solo la considerazione del fatto che nel testo dell'*Esodo* era stato ordinato esplicitamente a Mosè di «avanzare solo» (Ex 24, 2), ma anche il fatto che nella tradizione esegetica nessun altro ha interpretato il passo in questo senso.

Un'altra debole traccia si potrebbe riscontrare in Jos 3, 5, versetto in cui si narra che Giosuè, nel giorno che precedette il passaggio del Giordano, esortò il popolo a santificarsi, pratica che comprendeva anche il digiuno. Ma si tratta chiaramente di un digiuno della durata di un solo giorno.

Peraltro, l'autore priscillianista dovette anche ritenere che un'impresa fondamentale quale l'ingresso nella terra promessa, tappa basilare nella storia della salvezza, non potesse avere avuto luogo senza un digiuno significativo da parte del protagonista principale.

Comunque sia, rimane il dato inconfutabile che l'autore ha consapevolmente forzato il dettato scritturistico.

Resta, infine, da considerare se il Nostro con la triplice esemplificazione di Mosè, Giosuè e Gesù abbia inteso proporre ai suoi fedeli anche un esempio della storia della salvezza attraverso tre tappe. È noto, infatti, che nella tradizione esegetica cristiana la figura di Giosuè, in quanto successore di Mosè e uomo chiamato a concludere l'opera di redenzione del popolo ebraico, fu considerata in antitesi con Mosè stesso; quest'ultimo rappresentava la Legge, l'Antico Testamento, mentre Giosuè prefigurava il Nuovo. La superiorità rispetto a Mosè si rivelava, inoltre, anche nell'omonimia del figlio di Nave con Gesù, a sottolineare il preannuncio in Giosuè della figura di Cristo [45].

Ma questo solido e fiorente filone della tradizione esegetica mi pare del tutto estraneo al ragionamento che l'autore priscillianista va condu-

[44] *Tractatus paschae* IV (CSEL 18, 61, 2-4): *Iesus Naue similiter in ieiuniis agens…*

[45] Cfr. J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 129-200 (*Moïse et l'Exode*); 201-256 (*Le cycle de Josué*); G. Otranto, *La tipologia di Giosuè nel «Dialogo con Trifone ebreo» di Giustino*, «Augustinianum» 15 (1975), 29-48.

cendo; in altre parole, non emerge dal testo la volontà di proporre una successione che passa progressivamente da Mosè, figura dell'Antica Alleanza, attraverso Giosuè, prefigurazione di Cristo, fino a Gesù Cristo, realizzazione e compimento delle profezie. In definitiva, all'autore non interessa proporre nei tre esempi la successione delle tappe principali della storia salvifica, bensì il suo scopo è semplicemente quello di indicare ai suoi fedeli tre figure bibliche che fungano da modello del digiuno quaresimale.

DIDATTICA E TERRITORIO

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 217-223

MICHELA AULISA - ISABELLA SOLIMANDO - ROSALBA CHIROLLI

Un'esperienza didattica di letteratura cristiana antica *

1. *Un modulo di letteratura cristiana antica nel Liceo Scientifico 'A. Volta' di Foggia*

È possibile gettare un ponte tra cultura della contemporaneità e cultura di una civiltà lontana nel tempo, quella che si è espressa in lingua latina? È possibile promuovere nella scuola un approccio ai testi di quella civiltà in modo innovativo, coinvolgente per gli studenti? Tali questioni, vitali per noi docenti di Latino, ci hanno spinto a sperimentare strade nuove. Si tratta, a nostro parere, di intraprendere percorsi in cui le opere della latinità non costituiscano reperti da osservare a rispettosa distanza, ma testi da comprendere come origine della cultura europea, da confrontare con l'oggi, in un movimento circolare di reciproca fecondità, come ci ha insegnato I. Calvino in *Lezioni americane* ed in *Perché leggere i classici?*

Siamo convinte che sia una finalità fondamentale dell'insegnamento del Latino stimolare negli studenti la capacità di accostarsi alle opere del passato riuscendo a cogliere la rete di relazioni che esse istituiscono con gli altri testi, sia della cultura latina, sia della letteratura europea ed italiana in particolare.

L'apertura della Cattedra di Letteratura cristiana antica della Facoltà di Lettere e Filosofia del nostro Ateneo al mondo della scuola, con la disponibilità a costruire insieme con i docenti del Liceo percorsi tematici significativi, ci ha perciò trovate attente ed interessate. In particolare, ci ha sollecitato la possibilità di riempire un vuoto tra classicità latina e letteratura italiana, quello occupato dalle opere della letteratura cristiana, cui tradizionalmente la scuola non ha dato molta attenzione e che costituisce

* Il paragrafo 1 è a cura delle Prof.sse Michela Aulisa e Isabella Solimando; il paragrafo 2 è stato realizzato dalla Prof.ssa Rosalba Chirolli.

invece un nodo importante in quella rete di relazioni testuali di cui si parlava.

La nostra esperienza didattica, progettata e realizzata in collaborazione con il prof. Marin ed i suoi collaboratori, si è così sviluppata:

1) scelta del tema: 'Roma incontra il diverso'. Tale tema ci è sembrato particolarmente stimolante, nel contesto storico in cui siamo immersi. Abbiamo voluto indagare, insieme con i nostri studenti, in che modo si siano manifestati, nel mondo romano, i modelli culturali di identità/diversità, così presenti e operanti anche nella civiltà contemporanea;

2) scelta dei testi: passi, in lingua e/o in traduzione, da Seneca, Tacito, Plinio il giovane, *Acta martyrum Scilitanorum*, Tertulliano, Agostino;

3) inserimento del percorso tematico nella programmazione annuale di due classi quinte del nostro Liceo scientifico, con le seguenti finalità:

– riconoscimento del legame tra letteratura cristiana e letteratura classica, tra letteratura europea ed italiana e letteratura in lingua latina, in termini di continuità/opposizione/re-interpretazione;

– sviluppo delle competenze nell'analisi comparata di testi appartenenti a diversi contesti storico-ideologici;

– rafforzamento delle abilità traduttive.

1.1. *Metodologia*

Dopo un seminario introduttivo, tenuto dal prof. Marin, e rivolto a tutti gli studenti, che ha fornito gli elementi teorici fondamentali sul rapporto letteratura cristiana/letteratura classica, le singole classi, guidate dalle proprie insegnanti, hanno avviato l'attività di lettura ed analisi dei testi, durante le ore curricolari. I testi sono stati suddivisi in tre gruppi, intorno a tre sottotemi (Testimonianze storiche sulla figura di Cristo; Giudei, Cristiani, Pagani; Pagani e Cristiani nell'età delle persecuzioni), ciascuno dei quali è stato affrontato sia con il lavoro curricolare, sia con la partecipazione ad altri tre seminari, tenuti dai docenti della Università. Il tempo impegnato è stato di circa tre mesi del primo quadrimestre.

La lettura dei testi ha focalizzato soprattutto la posizione di Roma rispetto al sorgere ed al diffondersi delle minoranze; in particolare, è stato analizzato il formarsi del pregiudizio nei confronti di Ebrei e Cristiani. La tematica del rapporto con il 'diverso' è risultata di spiccato interesse per gli studenti, i quali hanno stabilito nessi e collegamenti, spesso originali, con autori ed opere dell'età moderna e contemporanea, facendoli confluire anche nei percorsi pluridisciplinari presentati agli Esami di Stato.

Data la rilevanza che il percorso tematico ha assunto nell'ambito della programmazione annuale, abbiamo ritenuto didatticamente opportuno proporre prove di verifica di diverse tipologie:

– traduzione e analisi tematica e stilistica di un passo non noto, di uno degli autori del percorso;
– elaborazione di un saggio breve, sulla base dei passi forniti.

I risultati delle prove hanno consentito di verificare la realizzazione degli obiettivi fissati per il percorso e la riuscita dell'esperienza.

2. *L'esperienza del Liceo Scientifico 'G. Marconi' di Foggia*

La proposta di partecipare al terzo ciclo dei Seminari di Letteratura Cristiana antica, promossi dalla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Foggia, è stata accolta con favore per un duplice motivo: consentiva di creare un raccordo tra mondo classico e mondo cristiano, di solito poco considerato nella pratica didattica; contribuiva alla comprensione della formazione del paradigma medievale.

È stato quindi formulato un modulo di letteratura latina per la classe V articolato in 4 Unità Didattiche che corrispondevano ai quattro seminari:

a. 'Letteratura cristiana antica e letterature classiche: continuità e innovazione'

Testi di riferimento: Agostino, *conf.* 10, 27; Seneca, *epist.* 41, 1-2 (Dio abita nell'uomo); Agostino, *civ.* 14, 28 (Le due città); *conf.* 3, 4, 7-8 (Agostino legge Cicerone e si converte alla filosofia).

Obiettivi: rilevare come il canone classico, pur rimanendo punto di riferimento, si trasforma attraverso il cambiamento dei contenuti; individuare la nascita del latino cristiano attraverso l'uso del lessico (traslitterazioni, deviazioni di significato, calchi semantici) e le modifiche della morfologia e della sintassi.

b. 'Testimonianze storiche sulla figura di Cristo'

Testi di riferimento: Dione Cassio, *hist.* 60, 6, 6; Svetonio, *Claud.* 25; Birkat ham-minim, 12ª delle ‹‹Diciotto Benedizioni››; dalla *Lettera di Mara bar Sarapion*: versione araba del *Testimonium flavianum*; Flavio Giuseppe, *ant.* 18, 63-64; Tacito, *ann.* 15, 44 (Nerone attribuisce ai cristiani la colpa dell'incendio di Roma).

Obiettivi: storicizzare la figura di Cristo anche attraverso testi non cristiani; mettere a confronto come il personaggio viene considerato.

c. 'Giudei, cristiani e pagani'

Testi di riferimento: Tertulliano, *apol.* 1, 1-7 (Appello ai magistrati di Roma: non si deve condannare ciò che non si conosce); Tacito, *hist.* 5, 4-5 (Sulla strada dell'antisemitismo); Tertulliano, *apol.* 9, 9-20 (Le accuse contro i cristiani).

Obiettivi: considerare come l'immaginario collettivo pagano percepisce le peculiarità religiose del giudaismo e del cristianesimo; individuare lo specifico cristiano rispetto al giudaismo.

d. 'Pagani e cristiani nell'età delle persecuzioni'

Testi di riferimento: Tertulliano, *apol.* 50, 12-16 (Il sangue dei martiri è seme di cristiani); *Acta martyrum Scilitanorum* 1, 1-17 (Processo e condanna dei martiri di Scili); Plinio il giovane, *epist.* 10, 96-97 (Il quesito di Plinio e la risposta di Traiano sul comportamento dei cristiani).

Obiettivi: saper riconoscere le motivazioni della persecuzione dei cristiani; individuare la formazione di un nuovo canone letterario (apologie, atti dei martiri) legato alle persecuzioni.

Tutte le unità didattiche hanno suscitato attenzione ed interesse ma, quelle che hanno acceso un maggiore dibattito in classe, sono state la III e la IV soprattutto per le connessioni con l'attualità (antisemitismo). E questo è stato uno dei punti di forza del modulo: gli alunni hanno dato spessore storico e documentario a problematiche attuali; hanno scoperto che lo studio dell'antico non è confinato e circoscritto ad un tempo passato, ma che costituisce la premessa per comprendere più compiutamente il presente; hanno acquisito un metodo di lettura e interpretazione del presente.

I tempi di realizzazione del modulo hanno compreso due fasi: la fase di preparazione del modulo (incontri tra docenti e università, giugno-settembre), e la fase di attuazione distinta in due momenti: metà ottobre/prima metà di dicembre 2002 per lo svolgimento del modulo e febbraio/aprile 2003 per la partecipazione ai seminari pubblici (facoltativo per gli alunni che tuttavia hanno ugualmente partecipato).

Sul piano della pratica scolastica, in classe è stata applicata la didattica laboratoriale. Agli alunni venivano presentati i testi delle U.D. dei quali venivano considerati gli aspetti più propriamente testuali: breve contestualizzazione degli autori, i temi, le connessioni tematiche tra i testi considerati, le caratteristiche formali e linguistiche, il genere letterario di appartenenza dei testi. Particolare attenzione è stata prestata all'aspetto linguistico e al genere di appartenenza dei testi a confronto, perché ciò consentiva di cogliere, all'interno stesso dei testi, il cambiamento nella continuità o l'innovazione. Dell'aspetto linguistico sono state evidenziate le

peculiarità del latino cristiano rispetto alla lingua classica: i prestiti dal greco, dall'ebraico, l'influsso del linguaggio militare; l'uso del calco semantico e dei neologismi; gli aspetti di novità per la morfologia e la sintassi. È stata evidenziata l'impronta di lingua parlata degli *Acta martyrum Scilitanorum* e di lingua letteraria dei brani tratti dall'*Apologeticum* di Tertulliano e dalle *Confessiones* di Agostino. Gli alunni, dal confronto con i testi, hanno ripercorso le fasi della trasformazione della lingua latina da quella classica a quella medievale attraverso il latino cristiano che, almeno nei suoi elementi essenziali, fu la lingua comune per buona parte del Medioevo.

Questa fase laboratoriale consentiva agli alunni di acquisire i prerequisiti per poter affrontare i seminari dei docenti universitari con attenzione e partecipazione attiva e interessata.

Dopo gli incontri collettivi, in classe riprendeva la discussione tra alunni e tra alunni e docente realizzando un feed-back nel quale l'analisi testuale veniva ampliata e completata con l'approfondimento dei seminari; in questa maniera si attivava un circuito positivo classe/Università.

Ogni U.D., quindi, era suddivisa in tre momenti: a) momento dell'analisi testuale (scuola): lettura consapevole per individuare il rapporto tradizione/innovazione; b) momento della ricerca (seminari universitari): approfondimento; c) momento della rielaborazione (scuola): rilettura approfondita del rapporto tradizione/innovazione.

A questi tre momenti corrisponde lo sviluppo di abilità: analisi dei testi, confronto tra testi appartenenti a realtà culturali diverse, valutazione della trasformazione della lingua e dei generi letterari in funzione della formazione di un nuovo paradigma culturale. Tutte insieme queste abilità hanno contribuito a far acquisire agli alunni l'atteggiamento del confronto, dell'attenzione alle diversità culturali, alle trasformazioni. Atteggiamento rivolto non solo alla comprensione del mondo latino ma anche all'*alterità* del mondo attuale (obiettivo formativo).

2.1. *Monitoraggio dell'attività*

Come tutte le attività che rientrano nel POF, al termine dell'anno scolastico è stato presentato agli alunni un test di monitoraggio delle attività svolte. Le domande hanno riguardato quattro ambiti: l'utilità del progetto, il giudizio sulla sua organizzazione, le difficoltà o gli ostacoli per la partecipazione, la riproposizione o meno del progetto.

Dai risultati del questionario, che riportiamo per esteso in appendice, emergono le seguenti considerazioni:

– 22 alunni su 23 hanno trovato interessante e utile, soprattutto per la formazione culturale, la partecipazione al progetto;
– 21 alunni su 23 hanno evidenziato che il progetto è stato ben realizzato soprattutto per la capacità di coinvolgimento del docente esperto;
– gli ostacoli hanno riguardato prevalentemente l'orario (6) e gli impegni di studio (4);
– 18 alunni su 23 ritengono che il progetto debba essere riproposto nel successivo anno scolastico.

Il test consente di evidenziare, dal punto di vista degli alunni, almeno tre punti di forza: la capacità di coinvolgimento del docente-esperto, l'importanza del progetto per la propria formazione culturale, la riproposta del percorso, e tre punti di debolezza: l'orario, il luogo dei seminari, la capienza limitata dei luoghi di incontro.

Per noi docenti l'esperienza ha consentito di lavorare in una comunità scolastica allargata, perché si è formata una rete di scuole i cui docenti di latino hanno collaborato a realizzare moduli didattici uguali in interazione con l'Università.

Appendice

Test di monitoraggio attività: 'Roma incontra il diverso'
Foggia, Liceo Scientifico 'G. Marconi', Classe V F (a. s. 2002/03)

1. Hai trovato interessante e utile tale progetto? [Sì 22; No 1]

– Per la tua formazione culturale	9
– Per la tua crescita umana	6
– Per una maggiore socializzazione	4
– Altro (per riuscire a fare i compiti di latino)	1

2. Il progetto è stato ben realizzato? [Sì 21; No 2]

a) Indica almeno due motivi che ti portano ad affermare che questo progetto è stato ben organizzato

– Capacità di coinvolgimento del docente-esperto	12
– È stata una serie di incontri nell'ambito di un discorso organico	1
– Periodo dell'anno, orario	4
– Possibilità di fare domande	1
– Tematiche interessanti	3
– Durata	6
– Materiale utilizzato	1
– Possibilità di incontrare gente di altre scuole	1
– Trattare temi altrimenti poco affrontati	1

– Il docente era buono 1
– Precedente preparazione circa la tematica affrontata 1

b) Indica almeno due motivi che ti portano ad affermare che questo progetto è stato male organizzato

– orario, periodo dell'anno, durata 4
– si è tenuto in un uditorio che non conteneva tutti 6
– c'era confusione durante le lezioni 3

3. Quali ostacoli o difficoltà hai incontrato nella partecipazione e realizzazione del progetto?

– Orario 6
– I giorni di svolgimento per impegni personali 1
– Trovare posto a sedere 2
– Impegni relativi allo studio 4
– Lontananza del luogo degli incontri 3
– Poca conoscenza della cultura greca ed ebraica 1

4. Ritieni che il progetto debba essere riproposto nel prossimo anno scolastico? [Sì 18; No 5]

In caso affermativo credi che siano necessarie correzioni e/o modifiche? Quali?

– Modificare l'orario (accordo docenti-alunni) 3
– Incontri a scuola 4
– Giustificare gli alunni il giorno dopo 2
– Lavoro più graduale 1
– Giorno meno gravoso di lezioni 1

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 225-235

Benedetto Clausi

I Padri e i classici
Difficili percorsi dalla ricerca alla scuola*

1. Il mondo della scuola, come ben sappiamo, è il punto di arrivo di una vera e propria catena culturale, il destinatario, sebbene non privilegiato ed esclusivo, di contenuti che sono il frutto della ricerca specialistica e che la scuola utilizza nella divulgazione formativa cui ottempera. È quindi un osservatorio di un certo interesse per verificare l'efficacia e la forza di quei contenuti, ovvero in altri termini il modo in cui la ricerca riesce a trasmettere fuori dei suoi confini gli esiti delle proprie indagini. Tenendo conto di ciò, sarà interessante tornare sull'annosa questione dello scarso spazio che la letteratura cristiana antica trova nella scuola [1]. Non tanto per riaprire uno sterile *cahier de doléance*, quanto per riflettere sulle ragioni sostanziali dell'esclusione dei primi scrittori cristiani dall'orizzonte formativo; paradossale, se solo si pensa al ruolo che quegli scrittori hanno svolto nella costruzione di una cultura letteraria la quale da loro in larga misura si origina e a loro in ogni caso moltissimo deve.

Fin troppo scontato richiamare, fra le ragioni, i consolidati pregiudizi classicistici, di natura estetica e culturale, che continuano a scoraggiare l'accesso ad opere ancor oggi comprese sotto l'etichetta della 'decadenza'. Essi tra l'altro rafforzano la dimensione chiusa ed elitaria del canone de-

* Pubblico qui, con l'aggiunta delle note, il testo del mio intervento all'Incontro su *Letteratura cristiana antica e letterature classiche: tradizione e innovazione* (Foggia, 15 ottobre 2003), al quale erano presenti numerosi docenti e allievi delle scuole medie superiori. Ringrazio l'amico Marcello Marin per avermi invitato a partecipare all'iniziativa, da lui promossa e realizzata, e per avere voluto ospitare il mio contributo nel primo numero di *Auctores Nostri*.

[1] Sul tema mi sono già soffermato in *L'identità sofferta. La letteratura cristiana antica dalla ricerca alla scuola*, «Chrònos. Quaderni del Liceo Classico 'Umberto I' di Ragusa» 14 (2000), 19-42. Il presente intervento costituisce una ulteriore fase di riflessione rispetto a quanto scritto in quella sede.

gli autori scolastici, ridotti nella prassi comune ai più autorevoli esponenti della classicità. Sono pochi, in tal senso, i passi in avanti compiuti dai tempi della riforma di Giovanni Gentile (1923), i cui programmi prevedevano già la lettura di autori cristiani latini sia al liceo sia all'istituto magistrale, in quanto utili all'*institutio* dei futuri maestri; Agostino in particolare e le sue *Confessioni*, considerate una sorta di archetipo dell'analisi psicologica. Le cose stanno ancora più o meno allo stesso punto, dicevo, e Agostino resta l'unico ad essere stabilmente inserito nel canone delle letture scolastiche. Diverso è solo il vincolo istituzionale dei programmi, che nell'attuale quadro pluralistico e decentrato dell'istruzione hanno perso il loro carattere rigidamente normativo. La rigidità è rimasta, però, come atteggiamento mentale, un alibi spesso addotto da insegnanti privi di dimestichezza con la letteratura cristiana, che di conseguenza non fanno studiare ai loro alunni [2]. Mi rendo conto che tornare a evocare il tradizionalismo e il conformismo degli insegnanti può apparire ingeneroso misconoscimento degli elementi di novità presenti nel mondo della scuola [3]. E tuttavia nessuno può negare, credo, che l'uno e l'altro hanno un peso effettivo in una «discriminazione» [4] che ignora di fatto la felice stagione attualmente vissuta dai nostri studi [5].

Un'intensa attività d'indagine, segnata da molte iniziative di collabo-

[2] Essenziale, ai fini di un reale rinnovamento della didattica l'arricchimento, della formazione dei futuri insegnanti, i quali andranno poi costantemente aggiornati anche col sussidio di prodotti editoriali in grado di tradurre le acquisizioni della ricerca in concreti stimoli didattici. Sulla necessità di libri *ad hoc* per gli insegnanti, cfr. A. De Palma, *Libri separati a scuola*, «Belfagor» 48 (1993), 481-486.

[3] Una realtà nella quale operano in molti casi docenti disponibili a recepire stimoli, purché li sentano funzionali ai processi didattici nei quali sono impegnati. Un esempio concreto: il Corso di aggiornamento organizzato dal Centro interdipartimentale di Scienze religiose dell'Università della Calabria sul tema *Insegnare il cristianesimo* (novembre 1997-gennaio 1998) ha registrato la costante partecipazione di oltre un centinaio di docenti di materie letterarie, scienze umane, religione e diritto.

[4] R. Uglione, *L'insegnamento della letteratura cristiana antica nella scuola media superiore*, in *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Torino 1992, 18.

[5] Per farsi un'idea del progresso e delle molteplici direzioni imboccate dalla ricerca, basterà scorrere le documentate panoramiche di A. Di Berardino: *Orientations actuelles des recherches patristiques*, in *Les Pères de l'Eglise au XXe siècle. Histoire – Littérature – Théologie. «L'aventure des Sources Chrétiennes»*, Paris 1997, 379-402, e *Lo sviluppo degli studi patristici*, in *La Teologia del XX secolo: un bilancio* 1. *Prospettive storiche*, Roma 2003, 327-357 (nel medesimo vol. cfr. anche M. Simonetti, *La teologia dei Padri*, 359-389). Vd. anche il n. 85 (2002) della rivista «Connaissance des Pères de l'Église», che riunisce gli Atti del Convegno *Vingt ans d'études patristiques dans le monde*, svoltosi presso l'Institut Catholique de Paris l'8 settembre 2001. Per quel che riguarda la storia accademica italiana della nostra disciplina, infine, utile, benché qualitativamente diseguale e comunque ormai da aggiornare nei dati, il vol. *La letteratura cristiana antica nell'università italiana. Il dibattito e l'insegnamento*, Firenze 1998.

razione internazionale, ha prodotto e continua a produrre edizioni, traduzioni, strumenti di studio [6]; ma soprattutto ha contribuito a definire l'identità della letteratura cristiana antica, caratterizzandola in contenuti, obiettivi e metodologie rispetto sia alla patristica e alla patrologia [7] sia alle letterature classiche. L'affermazione consapevole dello statuto letterario degli scritti cristiani appare fondamentale anche all'interno della formazione scolastica: prima ancora di sapere chi siano e cosa abbiano scritto Origene e Basilio, Tertulliano e Agostino, gli studenti devono capire in che prospettiva accostarsi a quegli scrittori; è opportuno stimolarli a chiedersi se la letteratura cristiana antica sia un'autentica letteratura o soltanto il fondamento e l'espressione di una verità di fede; se sia storicamente ed epistemologicamente giustificato individuarla «come oggetto separato d'indagine» [8], e quindi di trattazione, o vada considerata come una fase evolutiva delle letterature greca (classica ed ellenistica) e latina.

A domande del genere la ricerca ha ampiamente risposto, dicevamo, in anni recenti, pervenendo ad acquisizioni che però stentano a raggiungere la scuola e l'editoria ad essa connessa. Ben pochi manuali, ad es., s'interrogano espressamente sulla specificità della produzione letteraria dei cristiani o articolano una formale riflessione sulle tematiche appena richiamate. Al più, qualche cenno teso a caratterizzare il cristianesimo come fenomeno storico o storico-culturale, non letterario. Esiste insomma un'evidente difficoltà, della quale lo stesso mondo della ricerca è in qualche misura responsabile, a divulgare i risultati delle indagini specialistiche e la conoscenza degli specifici paradigmi interpretativi che si vanno elaborando, l'unica chiave per penetrare realmente il mondo non facile degli scrittori cristiani. Ne consegue fra l'altro la persistenza, anzi il rafforzamento, dei pregiudizi classicistici sopra richiamati, per effetto dei quali il confronto coi classici risulta decisamente perdente per i nostri autori, relegati appunto nel limbo della decadenza e per di più snaturati, avulsi da quel quadro di riferimento, insieme complesso e unitario, che è

[6] Ampio l'orizzonte di riferimento della raccolta *La documentation patristique. Bilan et prospective*, Laval - Paris 1995, che prende in considerazione anche i 'cristianesimi' orientali (copto, armeno, slavo, georgiano, siriaco). Si tratta di un territorio d'indagine davvero proficuo, soprattutto per determinati ambiti di ricerca (le versioni del testo biblico, ad es., gli apocrifi, l'agiografia, la liturgia), cui la prospettiva multietnica e multiculturale che ormai investe pure i nostri studi conferisce interesse ancora maggiore.

[7] P. Siniscalco, *Patristica, patrologia e letteratura cristiana antica ieri e oggi*, «Augustinianum» 20 (1980), 383-400.

[8] C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina* 1. *Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia 1995, 10.

la loro ragion d'essere e il loro terreno di crescita [9]. Inevitabile la perdita di interesse da parte di alunni e docenti.

Ma le responsabilità del mondo della ricerca non investono solo il presente; partono anzi da lontano. Se per il presente il discorso si pone soprattutto in termini di scarsa o inefficace comunicazione, per il passato ad essere chiamata in causa è piuttosto la prospettiva che informa molti studi, anche i più accreditati, dai quali pure deriva una radicata svalutazione dell'esperienza letteraria dei cristiani. Essi segnano ancora il comune orizzonte di riferimento, condizionando il modo in cui si guarda ai rapporti fra i Padri e i classici. Il loro assunto di partenza è spesso metodologicamente e storicamente fragile; semplifica complesse dinamiche storico-culturali, riducendole al travaso meccanico e all'inerte ripresa di motivi e forme ridotti alla stregua di *passe-partout* letterari, buoni per qualsiasi stagione e per qualsiasi contesto. Per questa via, però, non si colgono, ovviamente, né lo spessore e la specificità della civiltà classica né le novità sostanziali di quella cristiana. Meno che mai si arriva a comprendere la dialettica fra le letterature profana e cristiana e all'interno di quest'ultima il rapporto fra tradizione e innovazione.

2. Dell'indirizzo di ricerca a cui facevo riferimento resta testimonianza significativa nelle indagini di uno studioso svedese, i cui libri sono ancora frequentati dalla storiografia scientifica e perfino inseriti nei programmi universitari. Mi riferisco a Harald Hagendahl (1889-1986), docente di Lingue classiche presso l'Istituto di Studi Classici dell'Università di Göteborg, e in particolare al suo libro più importante, *Latin Fathers and the Classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers* (Göteborg 1958). Proprio da questo saggio vorrei prendere spunto per svolgere alcune rapide riflessioni intorno al nostro tema. Non certo un discorso *sul* volume di Hagendahl, una sorta di tardiva recensione – sarebbe del tutto privo di senso –, bensì un tentativo di dare evidenza, per suo tramite, ad alcuni dei 'vizi' più diffusi nell'approccio ai testi cristiani e alle loro radici storiografiche. Il volume recepisce in questo senso una condivisa linea di tendenza che a sua volta contribuisce a precisare, a nobilitare e a diffondere. Frutto di una conoscenza ampia e profonda dei testi, *Latin Fathers* si

[9] La letteratura cristiana antica è *una*, nonostante il diverso mezzo di espressione linguistica. Il suo smembramento, nei programmi di studio e nei manuali, all'interno delle singole letterature classiche, la greca e la latina, è un assurdo storico-culturale e letterario che neppure le necessità didattiche possono giustificare. È inaccettabile che un allievo del liceo scientifico o del magistrale non studi, ad es., gli scritti del Nuovo Testamento e non abbia modo di accostarsi a figure come quelle di Paolo, di Origene o di Basilio.

pone comunque a un livello più alto rispetto alla miriade di studi omologhi, anche italiani [10], coevi e precedenti, ciò che ne spiega il successo e la persistenza nel tempo, ma insieme anche il carattere sottilmente insidioso del modello interpretativo che veicola.

Hagendahl insegnava Lingue classiche, dicevo, e le sue prime pubblicazioni furono dedicate ad autori pagani (Ammiano Marcellino, Seneca padre, Quintiliano), alla prosa d'arte latina, alla tecnica delle citazioni. Dei cristiani cominciò ad occuparsi negli anni Trenta con un saggio su Arnobio, cui seguirono, in anni successivi, altri studi principalmente su Gerolamo e Agostino. Il suo ultimo libro è del 1983, tradotto in italiano col titolo *Cristianesimo latino e cultura classica* (Roma 1988), preceduto da un'acuta prefazione di Paolo Siniscalco [11]. La sua produzione scientifica è simile a quella di un qualsiasi professore universitario di un qualsiasi Paese germanico o scandinavo, dove non esiste, per quanto io ne sappia, un insegnamento autonomo di Letteratura cristiana antica [12] e sono nettamente distinti gli ambiti della latinistica e della grecistica, di solito percorsi in senso diacronico dall'età arcaica al medioevo. L'idea è quella della lunga durata dei fenomeni linguistici e letterari, una lunga durata sentita però come progressiva perdita, se non come vero e proprio decadimento, dei tratti di perfezione del classico.

Più o meno negli anni in cui Hagendahl muoveva i suoi primi passi, nella vicina Germania operava lo storico della Chiesa Franz Joseph Döl-

[10] Nella mia città, ad es., Catania, Emanuele Rapisarda fondò, nel 1954, la rivista «Orpheus», che nel suo sottotitolo recita ancor oggi, emblematicamente: «Rivista di antichità classiche e cristiane». Lo studioso – autore, sia detto *per incidens*, di una specifica produzione destinata alla scuola, ma tutta rigorosamente 'classica' – diede impulso a una serie di indagini tese a investigare la presenza dei classici nelle pagine dei cristiani, indagini tutt'altro che isolate in Italia e in Europa. Scelgo a caso qualche titolo: *L'influsso di Lucrezio su Lattanzio* (I. Tomaselli Nicolosi, 1945); *L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani* (E. Rapisarda, 1946); *Pagine lucreziane nell'*Octavius *di Minucio Felice* (I. Tomaselli Nicolosi, 1947); *Influssi lucreziani in Prudenzio* (E. Rapisarda, 1950); *Il classicismo di Lattanzio nel* De ave phoenice (S. Gennaro, 1959); *Giovenale e il cristianesimo* (F. Corsaro, 1974). I nomi di Rapisarda e della Tomaselli Nicolosi ricorrono più volte nel libro di Hagendahl, accompagnati da giudizi anche severi.

[11] Titolo originale: *Von Tertullian zu Cassiodor. Die profane literarische Tradition in dem lateinischen christlichen Schrifttum*. Segnalo in particolare, in relazione al nostro argomento, i capp. V e VI della seconda parte: *Conoscenza e utilizzazione della letteratura antica*, 142 ss. della trad. it., e *Atteggiamento esteriore e interiore*, 157 ss. Importante, come dicevo, l'«Introduzione» di Siniscalco, *Tradizione culturale classica e letteratura cristiana antica: frattura o continuità?*, 7-20, lucida valutazione critica del metodo di Hagendahl, del quale a pagina 7, nota 1, è un elenco degli scritti più significativi.

[12] Al contrario esistono cattedre di Teologia, soppresse invece in Italia, da quando il 26 gennaio 1873 fu definitivamente approvata la legge del ministro Cesare Correnti: S. Polenghi, *La politica universitaria italiana nell'età della destra storica [1848-1876]*, Brescia 1993, 372.

ger (1879-1940), il quale aveva eletto ad ambito privilegiato di ricerca il rapporto fra la vita della Chiesa antica, in tutte le sue manifestazioni compresa quella letteraria, e l'antichità pagana. Il suo programma fu condensato nella formula che diede il titolo, nel 1929, alla rivista «Antike und Christentum» [13], concepita per accogliere i risultati di indagini interdisciplinari sui processi di interazione tra le antichità classica, cristiana e giudaica [14]. L'assunto storiografico e metodologico di Dölger, messo a confronto con quello di Hagendahl, consente di entrare nel cuore della questione: mentre Dölger è attento all'«interazione» fra le due culture, classica e cristiana, Hagendahl si limita a considerare l'«influsso» pagano sulla letteratura cristiana. Concezioni profondamente diverse, che risentono del differente angolo prospettico da cui i due studiosi guardano all'oggetto: l'uno dal punto di vista cristiano (e del cristianista), l'altro invece da una prospettiva classicistica. Hagendahl non è interessato a ricostruire attraverso i testi cristiani i processi di interrelazione fra due tradizioni letterarie valutate in modo paritario, bensì a ricercare in essi le tracce della cultura ellenistico-romana, secondo gli indirizzi dell'ottocentesca *Quellenforschung*, di cui egli appare degnissimo erede. È il proposito dichiarato nella «Preface»:

> The scattered remnants of secular thought and letters to be found in the Fathers open a wide historical prospect. They testify to the immense influence which classical culture exercised upon Christianity. No Christian writer of the IVth and Vth centuries could keep himself uninfluenced by it. Some of them attempted, more or less willingly and successfully, to bring about a compromise. This process cannot fail to captivate the student of antiquity, considering that it rescued the legacy left by the ancients from failing altogether into neglect. It represents in fact the last stage in the history of ancient civilization as well as the foundation of a new civilization resting both on Christianity and classical antiquity. Because of that it falls to a large extent also within the province of the classical scholar (p. 4).

Parole del genere esprimono una visione tuttora ampiamente condi-

[13] Formula e concetto non nascono con Dölger, beninteso (G. May, *Das Konzept* Antike und Christentum *in der Patristik von 1870 bis 1930*, in *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges*, Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly [25-27 octobre 1991], Paris 1993, 3-19), ma nella riflessione e nell'opera di Dölger assumono valenza programmatica. Vd. G. Schöllgen, *Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogramms «Antike und Christentum»*, «Jahrbuch für Antike und Christentum» 36 (1993), 7-23.

[14] Lo stesso Dölger, com'è noto, ideò e realizzò insieme con altri studiosi (Theodor Klauser, Helmut Kruse, Hans Lietzmann, Jan Hendrik Waszink), il *Reallexicon für Antike und Christentum*, edito a Stoccarda a partire dal 1958.

visa, un diffuso atteggiamento mentale, che costituisce un sostanziale intralcio alla percezione piena dell'autonoma esperienza letteraria dei primi cristiani. Manca infatti la coscienza dell'alterità; manca la percezione del fatto che, nonostante il comune terreno d'origine, nonostante gli elementi di indiscussa continuità, nonostante l'adozione del medesimo strumento linguistico, la letteratura cristiana *non* è riducibile a una fase di quella classica. È, in larga misura, una letteratura *altra*, consapevolmente, programmaticamente, perfino polemicamente altra.

L'interesse per le opere dei cristiani non può essere limitato alla loro funzione di bacino di raccolta degli «scattered remnants of secular thought and letters» né la letteratura cristiana può essere vista come «the last stage in the history of ancient civilization». La dialettica fra tradizione e innovazione perderebbe così di fatto uno dei suoi poli di riferimento, e non si arriverebbe neppure a una fondata comprensione delle concrete percentuali di tradizione e di innovazione presenti nei singoli autori. Mal si rende ragione, in tal modo, delle caratteristiche peculiari della produzione letteraria dei cristiani; del superamento dei precedenti canoni estetici e retorici (destrutturati o rifiutati perfino con polemica ostentazione, a partire dalla dichiarazione di Paolo, il quale in 2 Cor 11, 6 si autodefinisce *idiòtes tò lògo*, *imperitus sermone* [15]); della creazione di nuovi codici e di nuove categorie [16]; dell'adozione di uno strumento linguistico con caratte-

[15] Fra le tante riflessioni patristiche intorno all'*imperitia* di Paolo, mi piace richiamare il *tractatus* di Gerolamo su Ps 82 (81), 8: *Misisti Petrum, Petrum piscatorem… Non misisti oratorem, non misisti philosophum: misisti hominem rusticanum, hominem piscatorem. Iste piscator, iste rusticanus de Hierosolyma perrexit Romam: et rusticanus cepit Romam, quam eloquentes capere non potuerunt.* […] *Iste vero Paulus, quondam persecutor, qui dicebat 'Etsi imperitus sermone, non tamen scientia', qui soloecismos facit in loquendo, crucem Christi portat, et quasi triumphans omnes capit. Totum orbem subegit ab oceano usque mare Rubrum* (CCL 78, 89). «Il linguaggio 'scorretto' – commenta V. Milazzo – assume, addirittura, agli occhi dello Stridonense la valenza di un vessillo […]. Ritorna la vecchia antitesi fra il 'sermo piscatorius' e la vacua ricerca della 'urbanitas' e delle raffinatezze formali più o meno fini a se stesse; un'antitesi ormai topica, nata forse dall'orgoglioso desiderio degli intellettuali cristiani di distinguersi dai canoni della cultura pagana»: «*Etsi imperitus sermone…*»: *Girolamo e i solecismi di Paolo nei commentari alle epistole paoline*, «Annali di storia dell'esegesi» 12 (1995), 276. Le parole del *tractatus* non sono in contraddizione con quelle che possiamo leggere nel prologo del *De viris illustribus*, dove lo stesso Gerolamo non esita a esibire con orgoglio e consapevolezza la 'tradizione' letteraria dei cristiani, pienamente degna di competere con quella classica: *Discant igitur Celsus, Porphyrius, Iulianus…, discant sectatores eorum qui putant ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales viri eam fundaverint, struxerint, adornaverint et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere suamque potius imperitiam recognoscant* (Bibilioteca Patristica 12 [1988], 58). Il rifiuto dell'*urbanitas* non è rifiuto della dimensione letteraria *tout court*, ma degli specifici codici di quella classica.

[16] Codici e categorie di cui invece seppe cogliere la novità Erich Auerbach, il cui *Literatursprache und Publikum in der lateinischen Spätantike und im Mittelalter* (trad. it. *Lin-*

ristiche in gran parte proprie [17]. Per questa strada, sarà difficile rivitalizzare la stessa conoscenza scolastica dei nostri autori, che resterà tediosa, insignificante e perfino superflua: se bisogna leggere Ambrogio per trovarvi Cicerone, tanto vale leggere direttamente Cicerone!

Sull'idea della frattura prevale, nel paradigma considerato, l'idea della continuità, per lo più affermata sulla base di dati rilevati attraverso indicatori (tradizione stilistica, generi letterari, citazioni dei classici, ecc.) fra loro diseguali per natura e peso, spesso concepiti in modo statico, senza effettivo rapporto con la concreta fruizione, e quindi con le reali funzioni. Parametri inadeguati a cogliere il carattere sfaccettato di una continuità che, misurata sul terreno concreto della storia, risulta invece solcata da importanti linee di tensione, anche senza bisogno di richiamare la categoria di «conflitto» [18]. Rivelano soltanto, in buona sostanza, gli effetti della scuola antica, la quale associava cristiani e pagani in un processo formativo, incentrato sui grandi classici, che educava ad un gusto ovviamente 'comune'. Non era apparso «orrido» lo stile delle traduzioni latine della Bibbia a Gerolamo e al giovane Agostino, proprio per effetto di quella formazione e di quel gusto? [19]

Tale comunanza, tuttavia, non impedì la nascita di un sistema letterario in gran parte nuovo, adeguato a contenuti di fede radicalmente inno-

gua letteraria e pubblico nella tarda antichità latina e nel Medioevo, Milano 1960), apparve postumo a Berna nel 1958, anno in cui Hagendahl pubblicò il suo *Latin Fathers*. Sul libro di Auerbach è tornata di recente F. E. Consolino, *Agostino nella riflessione critica di Erich Auerbach*, in *"L'adorabile vescovo di Ippona"*, Atti del Convegno di Paola (24-25 maggio 2000), Soveria Mannelli 2001, 408 ss.

[17] Ai vari aspetti del latino cristiano (o «dei cristiani») è stato dedicato pochi anni fa un convegno vaticano, di cui sono ora disponibili gli Atti: *Il latino e i cristiani. Un bilancio all'inizio del terzo millennio*, Città del Vaticano 2002. Segnalo in particolare il saggio di S. Deléani, *Les caractères du latin chrétien*, 3-25, in cui è un rapido «État de la question» (3-5). Diverso, ma non meno interessante, il taglio del vol. miscellaneo *Lingua e teologia nel cristianesimo greco*, Atti del convegno tenuto a Trento l'11-12 dicembre 1997, Brescia 1999. Cospicua, infine, la bibliografia sul greco neotestamentario, comprendente però prevalentemente studi di natura descrittiva.

[18] 'Conflitto' non è «il termine più appropriato per sintetizzare i rapporti fra produzione letteraria pagana e produzione letteraria cristiana»: F. E. Consolino, *Pagani, cristiani e produzione letteraria latina da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Rende, 12/13 novembre 1993), Soveria Mannelli 1995, 311. Né mi sembrano più adeguate altre categorie omologhe, quali «incontro» e/o «scontro». Cfr., ad es., M. Simonetti, *Incontro e scontro fra cristianesimo antico e cultura greca in ambito letterario*, «Civiltà classica e cristiana» 6 (1985), 119-136; E. Prinzivalli, *Incontro e scontro fra «classico» e «cristiano» nei primi tre secoli: aspetti e problemi*, «Salesianum» 56 (1994), 543-556.

[19] Hier., *epist.* 22, 30 e Aug., *conf.* 3, 5, da integrare almeno coi testi prodotti e analizzati da P. Siniscalco, *Lo stile biblico nella riflessione di scrittori cristiani del II-III secolo*, «Augustinianum» 35 (1995), 215-230.

vativi. All'interno di esso, il rapporto effettivo con la tradizione fu diverso sia dal contagio classicistico adombrato da Hagendahl, che avrebbe costretto i più ad opportunistici adattamenti e compromessi, sia dal *cliché*, tanto fortunato quanto superficiale, del letterato cristiano in preda all'angoscioso dissidio fra la persistenza, eticamente riprovevole, di valori culturali della classicità pagana e la *novitas* della condizione cristiana [20]. Un *cliché* costruito ad arte e il cui reale significato va oltre il dato esterno della contraddizione e del tormento personale [21]. Un *cliché* che peraltro fissa il rapporto con la classicità quale si configurò fra IV e V secolo, quando il confronto con la letteratura pagana assunse caratteri storico-culturali propri e specifica pregnanza ideologica [22].

L'ideologia, appunto: della dialettica tradizione-innovazione non rende pienamente ragione neppure l'approssimativa e comunque asfittica contrapposizione fra dimensione letteraria e ideologia [23]. Lo specifico letterario degli autori cristiani dei primi secoli consiste al contrario nell'unione delle due realtà, nel modo in cui in essi diedero forma ai contenuti, trasformando

[20] Cfr. *Latin Fathers*, 92: «The conflict between Christian faith and the cultural heritage from the classics is reflected in Jerome more distinctly than in other Latin fathers… Oscillating between aversion and adhesion to the classics Jerome never succeeded in getting over the internal conflict or in reaching a stable equilibrium»; 309: «Jerome'attitude towards the cultural legacy left by the ancients […] is inconsequent, inconsistent, reflecting opposite tendencies, fluctuating like the currents of the tide». E in *Cristianesimo latino e cultura classica*, 165: «La tensione…ingenerò un conflitto interiore che in lui viene alla luce più chiaramente che in altri»; 171: «Si deve richiamare qui la forte tensione creata dalla battaglia culturale tra cristianesimo e antichità nei cristiani colti. Girolamo l'ha vissuta più intensamente di altri. Egli era nello stesso tempo un asceta cristiano e un umanista antico, e non poté mai superare il conflitto, non trovò mai un compromesso stabile. Questo fu il suo dilemma». Concetti ed espressioni consueti nei manuali destinati alla scuola o all'università.

[21] Vd. n. precedente. Scontato il riferimento al celeberrimo 'sogno' raccontato da Gerolamo in *epist*. 22, 30, su cui fiumi di inchiostro sono stati versati dagli studiosi. Fra i contributi più recenti ricordo la brillante analisi di B. Feichtinger, Nec vero sopor ille fuerat aut vana somnia… *(Hier., ep. 22, 30. 6). Überlegungen zum geträumten Selbst des Hieronymus*, «Revue des études augustiniennes» 43 (1997), 41-61. Non ho ancora potuto vedere il poderoso commento (oltre 450 pagine!) di N. Adkin, *Jerome on virginity. A commentary on the* Libellus de virginitate servanda *(Letter 22)*, Cambridge 2003, preceduto da un nutrito *corpus* di studi preparatori.

[22] Non mi sembra che in questo senso si possa parlare di «victoire de la culture classique aux IVe-Ve siècles»: B. Pouderon, «Introduction» a *Foi chrétienne et culture classique. Des oracles sibyllins à Charlemagne. Textes présentés et annotés par B. P.*, Paris 1998, 25. Semplicistico anche dire che la vittoria sarebbe stata dovuta al «conservatisme des classes supérieures, détentrices de la culture classique» (ibidem).

[23] «The reason for the imitation was…mainly literary», scrive, ad es., Hagendahl a proposito della ripresa dell'elogio lucreziano di Epicuro in Arnobio, *adv. nat*. 1, 37-38 (*Latin Fathers*, 20), riproponendo la riduttiva visione di un Arnobio antilucreziano nei contenuti e lucreziano nella sensibilità poetica.

la teologia in letteratura e aprendo la letteratura a inedite funzioni [24]. Il confronto coi modelli avvenne a partire da una precisa consapevolezza che in questo processo affonda le sue radici e non ubbidì soltanto a generiche ragioni di gusto e sensibilità personale (anche se queste operarono, è ovvio). Da qui l'apparente contraddizione, tante volte rilevata dagli studiosi, tra la ripresa a piene mani della tradizione culturale profana e il senso di estraneità e perfino di ostilità nutrito nei confronti di quella. Contraddizione che invece scompare quando si perviene a una comprensione storica di dinamiche la cui natura è eminentemente culturale e che vanno ricondotte al più generale processo di definizione e strutturazione di un'identità [25].

Senza un approccio articolato e problematico, lo stesso quadro di riferimento concreto perde consistenza, diluendosi nei mille rigagnoli di un'indagine troppo parcellizzata, che non rende conto delle modalità dell'assimilazione e delle ragioni degli scarti [26] e propone il paradigma, su cui si fonda, di una astratta *longue durée* completamente destoricizzata, frutto di un discutibile metodo di analisi dei testi: l'individuazione di *loci communes*, rispetto ai quali il tratto di novità viene ricondotto a un non meglio specificato «spirito cristiano». Il risultato è duplice: sul piano letterario, la perniciosa frammentazione del testo, il frantumarsi dell'unità testuale; sul piano storico-culturale, i giudizi sbrigativi e liquidatori che ritroviamo spesso nelle letterature scolastiche e in qualche caso nelle trattazioni scientifiche. È la conferma, questa, di come l'ottica angustamente classicistica da cui siamo partiti, sottesa alla linea storiografica qui accennata, finisca col deformare, anzi col falsare, la percezione degli scrittori cristiani, anche quando li pone al centro del proprio interesse scientifico. Li riduce a pedissequi imitatori, ove non «plagiari», dell'autore profano di cui viene individuato il parallelo testuale [27], «plagiari» di una cultura di

[24] «La foi», scrive Jean Duchesne a proposito del nostro periodo storico di riferimento, «emplit et transforme tout l'espace littéraire et elle assume le passé culturel qu'on lui reproche de ruiner»: *Lectures*, in *Histoire chrétienne de la littérature. L'Esprit des lettres de l'Antiquité à nos jours*, Paris 1996, 15.

[25] In questo senso va letta anche la categoria di 'alterità' prima richiamata con riferimento ai fatti letterari. Cfr. F. Bolgiani, *Le origini della «cultura cristiana». Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca*, «Augustinianum» 19 (1979), 27.

[26] Affatto diversi gli esiti delle indagini che usano l'intertestualità come chiave di lettura delle opere letterarie. In Italia un tale indirizzo di studio s'identifica di fatto con i numerosi lavori di A.V. Nazzaro, alcuni dei quali realizzati in collaborazione col mondo della scuola o ad esso espressamente destinati. Qui ricordo soltanto, per il suo carattere metodologico, *La critica intertestuale: sviluppo e possibilità di applicazione nell'insegnamento scolastico*, in *Ricerche intertestuali* (Quaderno IRRSAE Campania, n. 12), Napoli 1996, 7-39.

[27] A proposito della presenza di Porfirio negli scritti di Gerolamo, ad es., Hagendahl parla di «unscrupulous robbery» (147) e di «plagiarism» (149); il metodo di la-

cui si cristianizzano i contenuti – per dirla con una sintesi approssimativa – ma non le forme.

La paradossale conclusione è che l'interesse per quel folto drappello di autori che hanno posto le radici della nostra stessa cultura si riduce alla fine ai loro contenuti teologici e resta dunque estraneo al cultore delle lettere classiche. Questi, tutt'al più, potrà apprezzare il valore testimoniale dei loro scritti, nei quali scaverà con la speranza di veder brillare, in mezzo al fango di una letteratura che non è più letteratura, la pagliuzza d'oro dell'autore classico. Prospettiva legittima, beninteso, storicamente e filologicamente fondata, ma miope e soprattutto inidonea a render conto, perdonatemi se mi ripeto, di processi e fenomeni culturali di enorme portata storica quali sono quelli attivati, chiamati in causa o comunque presupposti dalla semplice presenza della pagliuzza d'oro in quel fango. Che in realtà è un limo fecondo, anzi fecondissimo, pure a prescindere dalle pagliuzze d'oro che esso nasconde. Basta solo saper guardare.

voro del Padre è «that of a plagiarist and a skilful mosaic artist» (148); egli «plagiarizes» (149) il filosofo pagano. Anche in questo caso, comunque, lo studioso svedese recepisce una visione ampiamente testimoniata, che a sua volta contribuisce a diffondere. I giudizi appena riprodotti vengono infatti suffragati col richiamo a Lübeck, a Bickel e soprattutto a Courcelle, che aveva parlato di «plagiat assez grossier» (cit. a pagina 149). In tempi più vicini a noi, ad Hagendahl fa eco N. Adkin, *«Oras: Loqueris ad Sponsum; Legis: Ille Tibi Loquitur»: (Jerome, Epist. 22, 25, 1*), «Vigiliae Christianae» 46 (1992), 150. Avendo ritenuto di identificare la presenza di una reminiscenza ciprianea in *epist*. 22, 25, lo studioso definisce il metodo di Gerolamo, nell'uso del modello, «Plagiaristic and patchwork method».

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 237-241

MICHELA LOMBARDI

Aspetti della devozione popolare a San Michele

In questa nota si è centrata l'attenzione sul ruolo e sull'immagine di San Michele nelle preghiere e nelle invocazioni popolari, riconducibili ad origine dotta o a tradizione più diffusa e comune. In particolare, sono stati presi in considerazione canti e preghiere utilizzati, dalla fine del XIX secolo ai giorni nostri, dai pellegrini garganici, abruzzesi e molisani e documentati da testi scritti o tramandati oralmente dagli abitanti di Monte S. Angelo, il centro foggiano dedicato al culto dell'arcangelo.

Le preghiere e le invocazioni popolari derivano prevalentemente dalle preghiere della Liturgia, mediate dai costumi e dalle consuetudini storicamente determinate. I contenuti ufficiali vedono San Michele come il principe degli angeli, colui che debella il diavolo, il protettore universale di tutti gli uomini, di quelli che si trovano in punto di morte e delle anime in purgatorio, il tutore della chiesa cattolica, il protettore dei penitenti e il soccorritore dei suoi devoti nei bisogni temporali [1]. Egli è «il gran principe che vigila sui figli del popolo di Dio» (Dn 12, 1-3) e il condottiero che «assieme ai suoi angeli combatte contro il drago» (Apc 12, 7).

Negli antichi testi liturgici romani San Michele è l'*Angelo Santo* [2], posto tra la divinità e l'umanità e aiuto d'ultima istanza a tutti gli esseri umani, caratteristiche esplicite nella 'Messa propria di San Michele Arcangelo' celebrata, a Monte S. Angelo, l'8 maggio ed il 29 settembre [3].

In alcuni testi si assiste in San Michele ad un assommarsi di attributi,

[1] Cfr. G. Marangoni, *Grandezze dell'Arcangelo San Michele nella chiesa trionfante, militante e purgante*, Roma 1994, 20-23.

[2] Cfr. P. Guéranger, *L'Anno Liturgico* V: Tempo dopo Pentecoste, Alba (Cn) 1957, 251-254.

[3] Cfr. *Messa propria di San Michele Arcangelo*, Monte Sant'Angelo (Fg) 1984, 3-11.

inizialmente assegnati ad altri angeli [4]. Ad esempio, come è stato osservato [5], la formula che si trova in alcuni messali dell'XI e del XII secolo: «per intercessione del beato Michele arcangelo che sta alla destra dell'altare dell'incenso, si degni Dio di accettare quest'offerta di tutti i suoi eletti», deriva da Lc 1,11-19, dove l'angelo è Gabriele. Con Michele si identificò anche l'angelo anonimo descritto in Apc 8, 3-4 avente in mano un turibolo d'oro [6].

Il ruolo di San Michele, quale difensore, protettore e sostenitore di tutti coloro che chiedono la sua intercessione, è ben chiaro nella preghiera di Papa Leone XIII prescritta dopo le messe lette: «San Michele Arcangelo, difendici nella lotta, sii il nostro aiuto contro la malvagità e le insidie del demonio… Incatena nell'Inferno Satana e gli altri spiriti maligni che si aggirano per il mondo per perdere le anime» [7].

Le apparizioni di San Michele sul Gargano sono state celebrate solennemente dalla Chiesa universale fino al 1967, anno della riforma liturgica postconciliare [8]. Nel messale universale la festa di San Michele dell'8 maggio fu soppressa divenendo festa locale presente solo nei calendari liturgici della provincia di Foggia e nelle consuetudini delle organizzazioni delle feste popolari, mentre rimase inalterata la festa del 29 settembre, in cui però si concentrarono le celebrazioni dei tre arcangeli, Michele Gabriele Raffaele. Nel Messale Romano entrato in uso dopo il Concilio Vaticano II, la *Dedicatio sancti Michaelis*, per la festa del 29 settembre, è celebrata in onore di tutti i cori della gerarchia angelica e secondariamente in onore di San Michele, come avviene per l'8 maggio.

I contenuti e le citazioni presenti nella Liturgia hanno avuto un loro naturale riverbero nelle preghiere tipiche della devozione popolare che derivano, per certi aspetti, da quelle ufficiali, ma si differenziano da esse per la forma che, non di rado, risente del grado culturalmente 'basso' di chi scrive e delle influenze dialettali del posto.

I temi delle preghiere 'moderne', popolari e non, sono di natura religiosa e spirituale, ma anche di natura terrena e mondana. Se nella Liturgia San Michele è il 'braccio destro' di Dio, nelle invocazioni popolari è

[4] Cfr. R. Infante, *Michele nella letteratura apocrifa del giudaismo del Secondo Tempio*, «Vetera Christianorum» 34 (1997), 211-229.

[5] Cfr. M. Baudot, *Saint Michel dans la Liturgie chrétienne*, in AA.VV., *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel*, Paris 1971, 23-27.

[6] Cfr. A. I. Schuster, *Liber Sacramentorum. Note storiche sul Messale Romano* VII, Torino 1930, 161-165.

[7] Cfr. M. D'Arienzo, *Da Gelasio I a Giovanni Paolo II*, Foggia 1987, 181-183.

[8] Cfr. A. Cavallini, *Iconografia dell'Arcangelo e della "Legenda Garganica" nel Freistaat di Baviera, il più esteso Land della Germania*, Monte S. Angelo (Fg) 2003, 26.

definito 'vicedio', protettore dei miseri e della chiesa, vincitore di 'satanasso' [9]; si prega San Michele anche perché liberi chi lo invoca da 'lingue malefiche' e da discordie, perché lo avvicini a Dio, lo protegga dal diavolo, dal malocchio e dalle 'fatture', dalle guerre e dal terremoto, per le anime del purgatorio, perché allontani la siccità, per la salute e per la famiglia. In pratica per la salvezza della vita terrena.

A Monte S. Angelo San Michele è invocato in particolar modo per allontanare «fame, peste e guerra, folgori, tuoni, terremoto e tempeste» [10].

San Michele compare come il difensore di tutti i mali anche nell'inno di origine popolare pregato dalla compagnia di San Salvo (Chieti). Il pellegrinaggio di tale compagnia, che ha come meta finale il santuario di San Nicola di Bari, comprende anche l'itinerario religioso del Gargano: Santa Maria di Stignano, San Marco in Lamis e Monte Sant'Angelo [11]. Riportiamo di seguito alcune strofe:

Inni cantiam di gloria
Gran Guerrier Celeste
Un giorno dalla peste
San Michele ci salvò.

Da tutte le disgrazie
Tuttor tu ci difendi
e liberi ci rendi,
o Santo Protettor.

A un sol tuo sguardo fuggono
Le malattie funeste,
tremuoti e rie tempeste:
libera noi o Gran Campione [12].

Interessanti appaiono le preghiere popolari raccolte dai partecipanti alla compagnia di San Marco in Lamis durante il pellegrinaggio a Monte S. Angelo fra il 1980 ed il 1999. San Michele assume caratteri molto confidenziali e personali: 'piccolino', 'tarchiatello', 'dolce' e 'zuccherato'. In esse il Santo è implorato con una sorta di pretesa di protezione, come se il suo fosse un dovere verso chi lo venera con tanto ardore e devozione:

[9] Cfr. M. Villani, *Il penoso e stancoso viaggio dei sette giorni*, San Marco in Lamis (Fg) 2002, 134-135.

[10] Cfr. M. Di Casoli (a cura di), *Pellegrinaggio a San Nicola di Bari*, Libretto di devozione della Compagnia di San Salvo (Ch) 1972, 57-60; M. Azzarone, *Le pietre di San Michele contro la peste del 1656*, in AA. VV., *La Montagna Sacra*, Manduria (Ta) 1991, 97-110.

[11] Cfr. Villani, *Il penoso e stancoso viaggio dei sette giorni* cit., 22.

«Tu mi devi stare vicino nell'ultima ora della mia vita; devi porgere la mano tua e devi stare al fianco di quest'anima in pena all'agonia» [13].

Il richiamo a San Michele per l'allontanamento del cattivo tempo è il leitmotiv di un'antica preghiera tramandata dalla tradizione orale e che i più anziani ancora ricordano in dialetto montesantangiolese:

Respigghiete San Mmechéle e ne ndurmì
trè nuvele véche de venì.
Une d'acque une de vinte
e une chiéne de maletimpe.
Purtele nda quédda vadde scure
adonne nge sté nesciuna creature
adonne nge sté nesciuna anema battazzéte [14].

Alla metà del XVIII secolo risale una Novena a San Michele scritta da Sant'Alfonso de' Liguori [15], in cui si evidenzia il ruolo dell'Angelo come difensore della Chiesa e del popolo di Dio. Alla fine di essa Sant'Alfonso suggerisce il modo in cui le persone possono ottenere la protezione di San Michele attraverso alcune osservanze:

1. Faccia la sua novena ogni anno recitando per quei nove giorni nove Pater, Ave, e Gloria Patri in onore del S. Arcangelo; con fare poi il digiuno nella vigilia della sua festa.
2. Tenga in casa l'immagine di San Michele con salutarla ogni mattina in levarsi, ed ogni sera prima di andare a letto con quella preghiera della Chiesa: Princeps gloriosissime S. Michael Archangele, defende nos in praelio; ut non pereamus tremendo judicio.
3. Nelle tentazioni di peccare ricorra subito a San Michele per ajuto; ed ogni giorno gli faccia una preghiera speciale, acciocché il Santo lo protegga in vita, e maggiormente poi nel tempo della morte.

Più decisamente impegnata sul piano teologico-spirituale è un'opera del 1894 di L. Gatti, che contiene trentuno meditazioni in italiano sulla dignità e sulla grandezza di San Michele come capo di tutti gli angeli, comprendente ognuna un'introduzione di carattere storico-dogmatico sull'Angelo, un colloquio col Santo, una salutazione ed il proposito di effet-

[12] Ibidem, 59.

[13] Cfr. G. Tardio Motolese, *L'Angelo e i pellegrini*, San Marco in Lamis (Fg) 2001, 105-118.

[14] Riportiamo la versione in italiano: «Svegliati San Michele e non dormire, vedo arrivare tre nuvole. Una di acqua, una di vento ed una piena di cattivo tempo. Conducile in quella valle oscura dove non c'è nessuna creatura, dove non c'è nessuna anima battezzata».

tuare un fioretto [16]. L'opera contiene invocazioni in latino contro le tempeste (*A fulgore et tempestate, libera nos Domine…Ora pro nobis S. Michael Archangele*) e i terremoti (*A flagello terraemotus, libera nos Domine…Ora pro nobis S. Michael Archangele*), e l'esorcismo edito per ordine del papa Leone XIII, in cui San Michele è considerato «eccellente ad esorcizzare quelle cose e quei luoghi infestati dagl'infernali spiriti, come sarebbero quelle cose, dove uomini perversi abbiano esercitato il malefizio, lo spiritismo, e i riti massonici, coi quali, paganorum more, si è arrivato fino all'estremo di prodigare un culto a Satana, bestemmiando Iddio, e calpestando le più sante cose, come rilevasi dagli stessi riti massonici» [17].

La ritualità della preghiera si esplicita in modo del tutto evidente nel mese di maggio, mese decisivo per la vita economica della società contadina. Tra le varie cerimonie propiziatrici di maggio rientrano i pellegrinaggi; esempi caratteristici sono i pellegrinaggi abruzzesi ai santuari più diversi, come quello della già citata compagnia di San Salvo. La tradizione religiosa abruzzese vuole che il rito collettivo di purificazione, compiuto tuttora ai piedi del Gargano, prima di raggiungere la grotta dell'Angelo, sia chiamato 'perdono': i pellegrini, in ginocchio intorno al crocifero e allo stendardo, si scambiano il bacio della pace, recitando una serie di preghiere [18]. Nel rituale dei pellegrini di Ripabottoni (Campobasso) è presente un inno di origine popolare di notevole interesse, che evidenzia ulteriormente il ruolo di primo piano di San Michele. Nell'inno San Michele è «il vincitor fra tutti, colui che col volto fiero e atroce spiega la croce, gran segno di umiltà; è il capo di Satanasso e bada ai suoi fedeli al punto dell'agonia, dal momento che è considerato il protettor dell'alma» [19]: anche in questo caso la funzione di San Michele è la stessa riscontrata nelle preghiere della Liturgia ufficiale.

[15] Cfr. M. Azzarone (a cura di), *I pellegrini al Gargano*, «Michael» 102 (Aprile-Giugno 2001), 15-19 (18).

[16] Cfr. *Il mese angelico ovvero il mese di maggio*, in *Opera storica dommatica ascetica biblica* per Luigi Cav. Decano Teologo Gatti, San Severo (Fg) 1894, 77-140.

[17] Cfr. *Il mese angelico* cit., 149-152.

[18] Ibidem, 48.

[19] Cfr. M. Villani, *Il penoso e stancoso viaggio* cit., 179 nota 548.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 243-251

VINCENZO LOMIENTO

Strumenti informatici per lo studio della letteratura cristiana antica

1. *Cenni storici*

L'applicazione dell'informatica all'analisi dei testi vanta ormai una lunga tradizione ed è legata ai nomi di autorevoli studiosi e al lavoro di prestigiosi centri di ricerca: per la letteratura cristiana ha svolto un ruolo importante P. Tombeur, direttore del *Centre de traitement électronique des documents* (CETEDOC) fondato nel 1968 presso l'Université Catholique de Louvain. Le ricerche ivi condotte erano rivolte alla definizione di procedure automatiche per la realizzazione di indici, concordanze e rilievi statistici utili per lo studio e la classificazione dei testi [1]; seguendo la strada aperta da Roberto Busa, Dom Froger e Genicot, le prime indagini riguardavano gli autori medievali e solo dall'inizio degli anni Ottanta l'interesse si è esteso alla letteratura cristiana antica. L'applicazione dell'informatica agevolava la preparazione di indici e lessici e apriva al tempo stesso nuove prospettive, facendo ricorso ai metodi della statistica per l'analisi grammaticale e stilistica [2].

[1] Sul *Centre de traitement électronique des documents* cfr. P. Tombeur - A. Stainier, *Les méthodes et les travaux du Centre de traitement électronique des documents*, «Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale» 10-12 (1968-1970), 141-174; P. Tombeur, *Les méthodes du Centre de traitement électronique des documents*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1971/1, 5-19.

[2] Sull'analisi lessicografica cfr. A. M. Malingrey - M. L. Guillaumin, *La richesse du vocabulaire patristique comme valeur mesurable*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 20 (1984), 149-160. Sugli indici cfr. in particolare A. M. Malingrey, *Problèmes soulevés par la réalisation d'un Index de Jean Chrysostome*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1970/1, 45-47. Sull'utilizzo degli strumenti informatici per lo studio della metrica cfr. P. Tordeur, *Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence*, «Revue de

La ricerca con strumenti informatici, tuttavia, gravitava sempre intorno ai potenti *mainframe* dei centri di calcolo; solo negli ultimi anni, la diffusione dei *personal computer* ha mutato questa prospettiva. Sono numerosi i *software* per la generazione di indici e concordanze, l'analisi stilometrica e lessicografica, la collazione dei manoscritti e l'edizione critica [3]; per utilizzarli occorre tuttavia che i testi siano codificati in *machine readable form*. Sono nate così le basi di dati testuali su supporto magnetico, ottico o in rete, che raccolgono le opere di un autore, di un genere o di una letteratura in modo da favorirne la consultazione e lo studio [4].

Lo sviluppo di linguaggi di *markup* e la definizione di *standard* per la rappresentazione dei testi in *machine readable form* hanno consentito la nascita di archivi sempre più conformi ai criteri del rigore filologico: il modello proposto dalla *Text Encoding Initiative* (TEI) permette la codifica di fenomeni complessi, quali la trascrizione di fonti manoscritte, l'ecdotica, l'analisi linguistica e strutturale del testo [5]. Anche le difficoltà legate alla rappresentazione dell'alfabeto greco sono ormai superate con l'adozione dello *standard Unicode*, un *coded character set* a 16 bit che consente l'uso di 65.536 caratteri, comprendenti tutti gli alfabeti delle lingue classiche e moderne [6]. Gli archivi sviluppati secondo questi criteri si presentano come uno strumento sempre più valido e rigoroso sotto il profilo scientifico.

2. *Le basi di dati*

Numerose sono le basi di dati disponibili su CD-ROM per lo studio della letteratura cristiana, accompagnate da programmi di *information retrieval* che consentono la ricerca di parole ed espressioni nei testi. Il *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* è opera di un'équipe del centro

l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1972/2, 19-37. Sull'analisi stilometrica e sulla determinazione della paternità di un'opera cfr. R. F. Taft, *The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited: determining the authorship of liturgical texts by computer*, «Orientalia Christiana Periodica» 56 (1990), 5-51.

[3] Sugli strumenti informatici per l'analisi dei testi cfr. M. Lana, *L'uso del computer nell'analisi dei testi*, Milano 1994.

[4] Per una rassegna delle basi di dati testuali per lo studio delle scienze dell'antichità cfr. G. Alvoni, *Scienze dell'antichità per via informatica. Banche dati, Internet e risorse elettroniche nello studio dell'antichità classica*, Bologna 2002.

[5] Sui principi per la codifica e la trasmissione dei testi elettronici secondo lo *standard* TEI P4 cfr. C. M. Sperberg McQueen - L. Burnard (edd.), *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange (TEI P4). XML-compatible edition*, Chicago-Oxford 2001.

[6] Sullo *standard Unicode* cfr. The Unicode Consortium, *The Unicode Standard, Version 3.0*, Reading 2000.

Traditio litterarum occidentalium, che prosegue un progetto del *Centre de traitement électronique des documents de l'Université Catholique de Louvain* (CETEDOC). L'ultima versione comprende i testi della letteratura latina dalle origini al II secolo d.C., le opere cristiane latine databili tra la fine del II e il XV secolo d.C. e opere composte tra il XVI e il XX secolo; la banca dati include al momento oltre quarantasette milioni di forme ed è fornita dello stesso programma di interrogazione della *Bibliotheca Teubneriana Latina*, che consente la ricerca per autore, titolo, genere letterario, epoca e forma. Il *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* è disponibile per Windows XP e per le versioni precedenti di Windows [7].

Patrologia Latina Database, distribuito dall'editore Chadwyck-Healey, è una versione elettronica della prima edizione della *Patrologia Latina* di J.P. Migne, comprendente le opere dei Padri della Chiesa da Tertulliano sino alla morte di papa Innocenzo III, nonché scritti di epoca successiva. I testi sono codificati secondo lo *standard* TEI, con l'apparato critico e gli indici; il programma è dotato di funzioni per la ricerca di parole ed espressioni nelle opere di uno o più autori ed è possibile limitare l'indagine al testo, all'apparato, alle note o alle citazioni bibliche. *Patrologia Latina Database* è disponibile per Windows XP e per le versioni precedenti di Windows [8].

L'*Acta Sanctorum Database*, distribuito dall'editore Chadwyck-Healey, è una versione digitale dell'edizione pubblicata dalla Société des Bollandistes degli *Acta Sanctorum*, una raccolta di documenti sulle vite dei santi secondo il calendario liturgico. Il *database* comprende i testi, l'apparato critico, gli indici e i riferimenti alla *Bibliotheca Hagiographica Latina* ed è disponibile per Windows XP e le versioni precedenti di Windows.

Il *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG), realizzato da C. Mayer, consente di effettuare ricerche di parole ed espressioni nelle opere di Agostino, adoperando anche gli operatori booleani; il *database* dispone di un indice lemmatizzato che agevola la ricerca delle forme di una parola; la lista delle frequenze permette di visualizzare il numero di occorrenze di un

[7] Sul *CETEDOC Library of Christian Latin Texts* cfr. P. Tombeur, *Base de données pour l'ensemble des textes patristiques et médiévaux latins: la CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, «Revue informatique et statistique dans les sciences humaines» 27 (1991), 199-211; Id., *Base de données pour la Tradition Occidentale Latine. Guide de l'utilisateur*, Turnhout 1991; Lana, *L'uso del computer* cit., 181; Id., *Strumenti informatici per le lingue classiche*, «Arachnion» 1/1 (1995), accessibile all'URL http://www.cisi.unito.it/arachne/num1/lana.html; D. Béguin, *Les antiquisants face à l'informatique et aux réseaux*, accessibile all'URL http://barthes.ens.fr/atelier/articles/Béguin-nov-96.html; D. Riaño Rufilanchas, *Aplicaciones de Macintosh a la Filología Clásica*, Madrid 1998, 97.

[8] Sul *Patrologia Latina Database* cfr. Lana, *Strumenti informatici* cit.; Béguin, *Les antiquisants face à l'informatique* cit.; Riaño Rufilanchas, *Aplicaciones de Macintosh* cit., 98.

termine in riferimento alle singole opere. Il CD-ROM comprende anche una banca dati bibliografica di circa 20000 titoli. Per poter adoperare il *Corpus Augustinianum Gissense* è necessario disporre almeno della versione DOS 3.3 [9].

3. *Internet* e il *World Wide Web*

La rete e il *World Wide Web* sono diventati importanti strumenti per la ricerca e la diffusione dei risultati scientifici: nelle pagine seguenti si presenta una rassegna dei siti *Web* dedicati agli autori della letteratura cristiana antica [10]: la suddivisione in sezioni intende sottolineare il differente valore scientifico e contenuto informativo. Numerose pagine *Web* forniscono raccolte complete o parziali delle opere di un autore, prive di apparato e di commento; vi sono poi le edizioni critiche digitali, realizzate adoperando i linguaggi di *markup* e seguendo gli *standard* internazionali per la codifica dei testi; in rete è possibile infine consultare studi, rassegne bibliografiche e notiziari informativi.

3.1. *Raccolte di testi*

Una raccolta completa dei testi e delle traduzioni delle opere di Tertulliano è consultabile presso il sito curato da R. Pearse (http://www.tertullian.org/), che comprende una sezione dedicata alla tradizione manoscritta, un'ampia bibliografia e un elenco di riferimenti a risorse sul pensiero e le opere di Tertulliano.

La pagina *Web* della Facoltà di teologia dell'Università di Erlangen offre i testi delle opere di Atanasio (http://www.theologie.uni-erlangen.de/athanasius/). Il sito curato da D.A. Salomon (http://www.bhsu.edu/artssciences/asfaculty/dsalomon/nyssa/index.html) presenta invece una traduzione inglese delle opere di Gregorio di Nissa.

[9] Cfr. A. Raffelt, rec. a *Corpus Augustinianum Gissense*, «Indogermanische Forschungen» 4 (1996), accessibile all'URL http://www.swbv.uni-konstanz.de/depot/media/3400000/3421000/3421308/98_0074.html; D. Béguin, *Le* «Corpus Augustinianum Gissense» *ou Saint Augustin assisté par ordinateur*, «Revue des études augustiniennes» 44 (1998), 299-305; Riaño Rufilanchas, *Aplicaciones de Macintosh* cit., 98.

[10] Per una rassegna delle pagine *Web* dedicate alle scienze dell'antichità cfr. D. Kaufmann - P. Tiedemann, *Internet für Althistoriker & Altphilologen. Eine praxisorientierte Einführung*, Darmstadt 1999. Sulle basi di dati e sui testi elettronici per la letteratura cristiana antica cfr. M. Wallraff, *Patristische Arbeitshilfen im Internet (IV). Datenbanken und e-Texte*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 6 (2002), 348-352.

Numerose sono le pagine dedicate alla figura e alle opere di Agostino: il sito di Città Nuova Editrice (http://www.augustinus.it/) fornisce una raccolta completa dei testi e delle traduzioni, accompagnata dagli indici scritturistici, onomastici e analitici; comprende inoltre un archivio di immagini, un elenco di *links* e un motore per la ricerca di pagine *Web* e risorse elettroniche. Sulle opere di Agostino è possibile consultare anche il sito curato da J.J. O'Donnell (http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html) e la pagina dedicata agli studi sul *De Civitate Dei* (http://www.w-4.de/%7Etbhahfn/augustinus.htm).

Una traduzione delle lettere, delle omelie e degli inni di Sinesio è consultabile all'indirizzo http://www.geocities.com/Athens/Acropolis/5164/synesius.html. Il sito curato da J. van Waarden (http://home.hccnet.nl/j.a.van.waarden/index.html) presenta il testo e la traduzione del libro VII delle *Epistulae* di Sidonio Apollinare.

Molte sono le pagine utili per lo studio delle opere e del pensiero di Boezio: il sito curato da J.J. O'Donnell (http://ccat.sas.upenn.edu/jod/boethius.html) presenta il testo, la traduzione inglese e il commento alla *Consolatio Philosophiae* e comprende funzioni per la generazione di concordanze; un'altra pagina sviluppata dallo stesso J.J. O'Donnell (http://etext.lib.virginia.edu/latin/boethius/consolatio.html) presenta il testo e il commento alla *Consolatio Philosophiae* ed è fornita di funzioni per la ricerca di parole nel testo e di autori e titoli nella bibliografia.

La pagina *Web* di Cassiodoro (http://ccat.sas.upenn.edu/jod/cassiodorus.html), curata sempre da J.J. O'Donnell, comprende il testo del *De anima*, delle *Institutiones* e delle *Variae* e un elenco di *links* ad altre risorse elettroniche.

3.2. *Edizioni digitali*

La pagina *Web* del *Prudentius Project* (http://www.kcl.ac.uk/humanities/cch/wlm/so/) curata da S. O'Sullivan e W. McCarty presenta un'edizione elettronica delle glosse altomedievali alla *Psychomachia* di Prudenzio pubblicate nel XVII secolo da J. Weitz.

Il sito *The Confessions of Augustine* (http://www.stoa.org/hippo/), realizzato da J.J. O'Donnel in collaborazione con lo *Stoa Consortium*, comprende un'edizione digitale dell'opera di Agostino con il testo, il commento e funzioni per la ricerca di parole ed espressioni.

Un'edizione ipertestuale del *De natura rerum* di Isidoro di Siviglia curata da P. Sahle (Universität zu Köln) è consultabile all'URL

http://www.uni-koeln.de/%7Eahz26/edition/sisi1.htm: sulla sinistra dello schermo è possibile sfogliare un indice dell'opera e del manoscritto; sulla destra si possono visualizzare le riproduzioni fotografiche dei fogli del manoscritto, la trascrizione e l'edizione critica dell'opera.

3.3. *Studi*

Una raccolta di studi sugli insegnamenti di Origene e le dispute teologiche dei primi secoli è consultabile presso il sito *Arbeitskreis Origenes* (http://www.origenes.de/). Il sito *Augustins philosophischer Grund* (http://achimwagenknecht.de/Augustin/a1einleitung.htm) curato da A. Wagenknecht presenta invece le correnti filosofiche che hanno influenzato il pensiero e le opere di Agostino[11].

3.4. *Strumenti di analisi testuale*

La *Homepage des Heiligen Augustinus* (http://www.augustinus.de/) presenta alcuni strumenti per l'analisi testuale e la ricerca bibliografica sulle opere di Agostino, come i CD-ROM dell'*Augustinus Lexikon* (AL) e del *Corpus Augustinianum Gissense* (CAG) comprendenti circa 25000 titoli della letteratura secondaria su Agostino, e il *database* della bibliografia dell'*Augustinus Lexikon*; la pagina *Web* include inoltre una raccolta di citazioni e di aforismi e un *forum* per la discussione.

3.5. *Bibliografia*

Il sito curato da J. Bryce (http://www.carleton.edu/curricular/CLAS/lactantius/biblio.htm) fornisce una bibliografia su Lattanzio; all'indirizzo http://www.sbg.ac.at/ges/people/rohr/ennodius.html è invece possibile consultare un elenco delle pubblicazioni su Ennodio.

La pagina redatta da G. Hays (http://www.people.virginia.edu/%7Ebgh2n/fulgentius.html) presenta una bibliografia su Fulgenzio accompagnata da brevi *abstracts*; la pagina di J. Gruber (http://www.klassphil.unimuenchen.de/~gruber/systematischebibliographien/autoren/ausonius.html) fornisce invece un elenco delle pubblicazioni dedicate ad

[11] Su questa pagina *Web* cfr. *Augustinus im Internet*, «Gnomon» 73 (2001), 189-190.

Ausonio. Il sito del *Centre d'Études Grégoire de Nazianze* presso l'Institut orientaliste dell'Université catholique de Louvain (http://nazianzos.fltr.ucl.ac.be/) presenta un archivio digitale dei manoscritti che tramandano le omelie di Gregorio di Nazianzo: le basi di dati dei manoscritti in arabo, armeno, georgiano, greco e dei commenti in greco permettono di fare ricerche per nome e sigla del manoscritto, per sigla della fonte cristiana e per omelia.

Adamantius, il Notiziario del 'Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina' fondato nel 1994 dalle Università di Chieti, Genova, Padova, Perugia, Pisa e Torino e sostenuto dal Consiglio Nazionale della Ricerca, promuove lo studio di Origene all'interno della tradizione alessandrina giudaico-cristiana ed è consultabile anche su Internet (http://rmcisadu.let.uniroma1.it/%7Ecamplani/adaman.html).

4. *Conclusioni*

Il quadro presentato nelle pagine precedenti suggerisce alcune considerazioni: il continuo aggiornamento delle basi di dati su CD-ROM rende disponibile in *machine readable form* un patrimonio sempre più ampio di autori e di opere; l'attenzione dimostrata ai testi rappresenta senz'altro un segnale incoraggiante, pur restando valido il richiamo di Lana alla necessità di un maggiore rigore filologico [12]. Lo sviluppo dei linguaggi di *markup* e il modello proposto dalla *Text Encoding Initiative* (TEI) indicano un importante progresso in questo senso, consentendo la codifica di fenomeni complessi, quali la trascrizione di fonti manoscritte, l'ecdotica, l'analisi linguistica e strutturale; da questo punto di vista, i testi elettronici mostrano alcuni vantaggi rispetto alle edizioni a stampa, permettendo di codificare insieme le informazioni sul manoscritto, sulle caratteristiche paleografiche, sulle varianti testuali, sugli aspetti linguistici e sulla struttura del testo. I *software* di *information retrieval* che accompagnano le basi di dati offrono funzioni sempre più raffinate, consentendo di combinare diversi criteri di interrogazione, di effettuare ricerche per lemmi e di visualizzare il contesto della parola o una lista delle frequenze.

Le pagine *Web* dedicate agli autori della letteratura cristiana sono un importante strumento per la diffusione dei risultati scientifici: le edizioni critiche digitali permettono la consultazione del testo, dell'apparato e del

[12] Cfr. Lana, *L'uso del computer* cit.

commento; alcuni siti forniscono raccolte di testi, traduzioni, studi e bibliografia sui singoli autori. *Internet* e il *World Wide Web* agevolano infine lo scambio di informazioni fra studiosi e gruppi di ricerca: la diffusione dei *personal computer*, delle basi di dati e dei *software* di analisi testuale ha rappresentato una svolta decisiva, consentendo di realizzare sul proprio *computer* il lavoro prima svolto sui potenti *mainframe* dei centri di calcolo; la rete apre nuovi orizzonti per la condivisione dei risultati scientifici e dei progetti di ricerca a livello nazionale e internazionale, fornendo soluzioni tecnologiche per la comunicazione e richiamando l'attenzione sull'importanza degli *standard* per la diffusione delle informazioni.

Bibliografia

G. Alvoni, *Scienze dell'antichità per via informatica. Banche dati, Internet e risorse elettroniche nello studio dell'antichità classica*, Bologna 2002.

Augustinus im Internet, «Gnomon», 73 (2001), 189-190.

D. Béguin, *Les antiquisants face à l'informatique et aux réseaux*, accessibile all'URL http://barthes.ens.fr/atelier/articles/beguin-nov-96.html.

Id., *Le* "Corpus Augustinianum Gissense" *ou Saint Augustin assisté par ordinateur*, in «Revue des études augustiniennes», 44 (1998), 299-305.

M. Guéret, *Analyse informatique et compréhension textuelle. Le CETEDOC, le laboratoire de recherches textuelles par ordinateur à l'Université de Louvain*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1977/3, 45-72.

D. Kaufmann - P. Tiedemann, *Internet für Althistoriker & Altphilologen. Eine praxisorientierte Einführung*, Darmstadt 1999.

M. Lana, *L'uso del computer nell'analisi dei testi*, Milano 1994.

Id., *Strumenti informatici per le lingue classiche*, «Arachnion» 1/1 (1995), accessibile all'URL http://www.cisi.unito.it/arachne/num1/lana.html.

A. M. Malingrey, *Problèmes soulevés par la réalisation d'un Index de Jean Chrysostome*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1970/1, 45-47.

A. M. Malingrey - M. L. Guillaumin, *La richesse du vocabulaire patristique comme valeur mesurable*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 20 (1984), 149-160.

A. Raffelt, rec. a *Corpus Augustinianum Gissense*, «Indogermanische Forschungen» 4 (1996), accessibile all'URL http://www.swbv.uni-konstanz.de/depot/media/3400000/3421000/3421308/96_0442. html.

D. Riaño Rufilanchas, *Aplicaciones de Macintosh a la Filología Clásica*, Madrid 1998.

J. Solomon, *Accessing Antiquity. The Computerization of Classical Studies*, London 1993.

C. M. Sperberg McQueen - L. Burnard (edd.), *Guidelines for Electronic Text Encoding and Interchange (TEI P4). XML-compatible edition*, Chicago-Oxford 2001.

R. F. Taft, *The authenticity of the Chrysostom anaphora revisited: determining the*

authorship of liturgical texts by computer, «Orientalia Christiana Periodica» 56 (1990), 5-51.

P. Tombeur, *Les méthodes du Centre de traitement électronique des documents*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1971/1, 5-19.

Id., *Base de données pour la Tradition Occidentale Latine. Guide de l'utilisateur*, Turnhout 1991.

Id., *Base de données pour l'ensemble des textes patristiques et médiévaux latins: la CETEDOC Library of Christian Latin Texts*, «Revue informatique et statistique dans les sciences humaines» 27 (1991), 199-211.

P. Tombeur - A. Stainier, *Les méthodes et les travaux du Centre de traitement électronique des documents*, «Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale» 10-12 (1968-1970), 141-174.

P. Tordeur, *Essai d'analyse statistique de la métrique de Prudence*, «Revue de l'Organisation internationale pour l'étude des langues anciennes par ordinateur» 1972/2, 19-37.

The Unicode Consortium, *The Unicode Standard, Version 3.0*, Reading 2000.

M. Wallraff, *Patristische Arbeitshilfen im Internet (IV). Datenbanken und e-Texte*, «Zeitschrift für antikes Christentum» 6 (2002), 348-352.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Auctores Nostri, 1.2004, 253-266

GILDA SANSONE

Tommaso Federici e la rinascita di Pulsano

Da più di un anno è presente nell'antica abbazia di S. Maria di Pulsano, località a pochi chilometri da Monte Sant'Angelo in provincia di Foggia, un notevole patrimonio librario – rappresentante l'eredità culturale più preziosa –, donato al Monastero da Tommaso Federici (1927-2002), professore presso varie Università teologiche romane [1], nonché maestro e guida spirituale per molti fedeli durante il loro cammino di meditazione e interpretazione della Sacra Scrittura. Si tratta di un'eredità di oltre diecimila volumi, che rivela il contributo del professore all'esegesi, alla teologia biblica e liturgica, all'ecumenismo e al dialogo interreligioso; contributo notevole che, per il suo elevato contenuto tematico, rischierebbe di essere conosciuto solamente da una piccola cerchia di allievi e amici del professore e che per tale motivo si intende rendere noto a quanti siano sensibili alle indagini biblico-patristiche e storico-religiose. La biblioteca costituita a Pulsano contiene testi patristici, liturgici, teologici, iconografici, appartenenti anche all'Oriente cristiano (oltre tremila testi di spiritualità orientale, di cui mille in quasi tutte le lingue orientali, dal siriaco, al russo, allo slavo, all'armeno, all'aramaico) che rappresentano un efficace mezzo per aprire l'orizzonte della conoscenza di molti cristiani verso le Chiese d'Oriente. Tale patrimonio è diventato recentemente oggetto di interesse, oltre che di alcuni studiosi locali, anche degli studiosi dell'Università di Foggia. Il Magnifico Rettore di questa Univer-

[1] Dal 1959 ordinario di Liturgia presso l'Istituto liturgico monastico 's. Anselmo' di Roma; nel 1961 nel Pontificio Istituto Liturgico; nel 1969 ordinario di Teologia biblica presso la Pontificia Università Urbaniana 'De Propaganda Fide'; e per alcuni anni docente nell'Istituto 's. Giovanni Evangelista' di Palermo, chiamato dal card. Pappalardo; specialista dei Padri, delle Liturgie e della sacramentaria orientali, Federici ha tenuto numerose conferenze in tutto il mondo cristiano e ha partecipato a numerosi convegni.

sità, prof. Antonio Muscio, su richiesta dell'Abate, Padre Fedele Mancini ha sollecitato la Cattedra di Letteratura cristiana antica della Facoltà di Lettere e Filosofia ad elaborare la programmazione di iniziative in merito a tale patrimonio librario, al fine di inventariarlo, catalogarlo e renderlo fruibile a lettori e studiosi di tematiche biblico-patristiche. Si è così avviata una prima forma di collaborazione tra monaci e Laboratorio storico-religioso della Cattedra di Letteratura cristiana antica, rinsaldando un antico rapporto che lega il mondo scientifico e accademico al territorio garganico: le ricerche storico-religiose si affiancano a quelle storico-archeologiche della Cattedra di Archeologia e storia dell'arte tardoantica e continuano gli studi sul territorio condotti dal Dipartimento di Studi classici e cristiani dell'Università di Bari. L'indagine sul patrimonio librario di Pulsano prefigura la possibilità di avviare attività seminariali per incrementare le attività didattiche degli studenti della Facoltà di Lettere foggiana e di istituire un master di specializzazione inerente agli studi storici e alla cultura del territorio.

Va innanzitutto compreso il senso dell'eredità del Federici a questa terra garganica, ovvero i motivi culturali, religiosi e storici, che lo hanno indotto a trasferire e a donare tutto il suo patrimonio. Uno dei sogni di Tommaso Federici, di cui egli ha avuto modo di vedere in parte la realizzazione, era il sorgere di un monachesimo che tornasse ad essere espressione della Chiesa locale. E proprio da questo sogno ha preso corpo, nel dicembre del 1997, il Monastero di Pulsano [2] nella Diocesi di Manfredonia-Vieste in comunione con la Diocesi di Piana degli Albanesi.

L'Abbazia, situata su uno sperone roccioso fra numerosi siti preistorici, a sud del promontorio del Monte Gargano [3], fu ricostruita agli inizi

[2] Per l'etimologia del termine Pulsano bisogna rifarsi a G. Rohlfs, *Scavi linguistici nella Magna Grecia*, Cosenza 1972, 189), il quale fa riferimenti al suffisso 'anum' (Pulsano e Gargano) che caratterizza la colonizzazione romana, ma non è alieno alla lingua greca: l'ipotesi avanzata è di 'Pulsus-Jani' (= dardo, eccitazione, il polso di Giano), riferito probabilmente all'abside della grotta e alla stilla ivi presente: culto delle acque, insediatosi su un preesistente culto di Giano, antica divinità latina. Altro suggerimento etimologico è quello E. Paoletta (*Le pietre dimenticate ricordano*, Napoli 1993, 785), secondo cui l'etimo risale al greco *pyrsós* (= fuoco), da cui *Pyrsanum* e *Pulsanum*, i fuochi cioè di segnalazione diretti dal Gargano verso il mare, come faro, e verso altri monti per segnalare feste, ricorrenze ed eventi inattesi. Nella tradizione popolare è diffuso il termine di 'polso-sano', che indica la guarigione dell'abate Giovanni da Matera, sanato dalla febbre grazie alla S. Vergine Maria, la quale toccandogli il polso lo guarì.

[3] Siamo nella parte meridionale del promontorio garganico, dove un susseguirsi di catene, vette non molto elevate, un alternarsi di gole e di valloni vanno a concludersi nel golfo di Manfredonia. E proprio su una di queste vette, terreno adatto alla contemplazione e meditazione, trovarono rifugio i primi eremiti cristiani; in seguito in questo deserto monastico sulle tracce di questi eremiti e anonimi anacoreti sorse il

del XIII secolo da San Giovanni eremita da Matera [4] sulle rovine dell'antico Cenobio di San Gregorio Magno (VI secolo); tutta la zona è circondata da 24 eremi, la cui restaurazione è stata favorita dal Movimento 'Cristiani pro Pulsano', purtroppo recentemente disciolto. Nel corso dei secoli si sono alternati in questa Abbazia vari ordini religiosi e monastici [5] fino al suo più totale abbandono e alla sua devastante rovina: l'intero complesso monastico, le celle e i romitori disseminati nelle valli pulsanesi sono stati negli ultimi anni completamente abbandonati, con il rischio di trasformarsi in ruderi. L'incuria e l'insensibilità da parte delle istituzioni civili nei confronti di tale patrimonio spirituale sembrano inspiegabili [6].

E, dunque, nel 1997 un gruppo di monaci, guidati da Padre Fedele Mancini, e spinti dalla forte volontà di Tommaso Federici, hanno ridato vita all'Abbazia, con la loro costante presenza, con l'istituzione di una scuola di spiritualità e di studio e col preciso intento di far rinascere un luogo ricco di santità e bellezza per l'ascolto del 'divino', per la meditazione e per la contemplazione. Pulsano, quindi, come meta di serenità ed equilibrio, di obbedienza ed amore, di umiltà e fraternità, in cui splendono il sacro, il divino, l'invisibile mistero e il fascino della vita e delle opere dei monaci. E ancora al Movimento 'Cristiani pro Pulsano' e al forte impegno dei fedeli legati al santo luogo sono da attribuire i meriti della rinascita di Pulsano non solo in campo architettonico, ma soprattutto in quello spirituale, di crescita feconda in un'epoca di demotivazione culturale. L'insediamento monastico sul colle di Pulsano è il preludio della rinascita dell'Abbazia, quale centro d'irradiamento della spiri-

monastero di cenobiti: cfr. A. Cavallini, *Santa Maria di Pulsano. Il santo deserto monastico garganico*, Monte Sant'Angelo 2002, 5-8.

[4] Per notizie più dettagliate sulla biografia di s. Giovanni da Matera cfr. Abate M. Morelli, *Vita di S. Giovanni da Matera*, Putignano 1930; mons. E. Appignanesi arcivescovo di Matera, mons. V. Roberti arcivescovo di Caserta e mons. S. Del Giudice, *San Giovanni da Matera*, a cura della Fondazione Amici di S. Giovanni, 1991; A. Cavallini, *Da Matera al Monte Gargano: la vita di s. Giovanni eremita, abbà di Pulsano*, Manfredonia 2001.

[5] Dal XIII secolo, ad opera di Giovanni da Matera, fu reintrodotto l'Ordine monastico degli eremiti pulsanesi, detti anche 'gli Scalzi', che si rifanno alla regola benedettina più rigida e alla tradizione monastica orientale da cui dipesero altri monasteri sparsi nel resto d'Italia. Per la conoscenza della successione degli ordini religiosi cfr. M. S. Calò Mariani, *Insediamenti benedettini in Puglia*, Galatina 1980; M. Milella Lovecchio, *S. Maria di Pulsano, Note storiche artistiche* in *Storia e Arte nella Daunia Medievale*, Pontificia Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia, Foggia, 1985, 233-246.

[6] Già a partire dal 1968 alcuni studiosi cominciarono a profetizzare il degrado di questo patrimonio dimenticato e totalmente abbandonato (tra questi ricordiamo lo storico e fotografo Keyserlingk: cfr. A. Graf Von Keyserlingk, *Vergessene Kulturen im Monte Gargano*, Norimberga 1968).

tualità in tutta la terra garganica. Dopo secoli di abbandono e degrado, è ripresa a pieni ritmi la vita monastica diocesana in quel luogo isolato ma nel contempo affascinante, fortemente amato dal professore Federici, dove riposano le sue spoglie dal giorno della sua morte – 30 aprile del 2002 [7] – quasi a suggello di un profondo legame a questo luogo sacro.

I contatti tra il professore romano e il territorio garganico risalgono a più di venti anni fa, quando, per motivi di studio e di impegni diocesani, iniziò una viva collaborazione con l'arcidiocesi di Manfredonia e da allora ha partecipato annualmente al Convegno diocesano di settembre, chiamato da mons. Valentino Vailati prima e da mons. Vincenzo D'Addario [8]. Questa sua presenza annuale ha fatto nascere in lui un profondo affetto per la terra garganica, della quale ha sempre apprezzato la profonda fede e le preziose testimonianze dei padri benedettini, allora custodi del Santuario di San Michele in Monte Sant'Angelo, con i quali ha collaborato alla realizzazione dell'allora nascente museo lapideo e di quello devozionale della basilica, nel quale desiderava fosse presente una sezione dedicata alle icone sacre; contemporaneamente ha dato notevoli contributi scientifici su «Michael», bollettino del santuario garganico, per il quale desiderava una impostazione specifica per stile e per contenuti [9].

Da allora si è acceso l'interesse di Federici per santuari e monasteri, sparsi per tutto il territorio garganico, e soprattutto per la rinascita archeologica e spirituale di questi luoghi sacri. E in questi ultimi anni i suoi intensi rapporti con l'Arcivescovo D'Addario, con alcuni sacerdoti e con il Movimento 'Cristiani pro Pulsano' hanno fatto sì che Federici riuscisse a tessere le trame della rinascita di s. Maria di Pulsano, nuovo centro monastico, soggetto, secondo l'antica tradizione, al Vescovo e proteso al servizio della comunità diocesana, rivestito di nuova attività spirituale e di nuova regola. Egli, inoltre, in vista del suo ideale ecumenico, ha inserito nella liturgia e nella spiritualità il rito birituale (cattolico e bizantino), perché Pulsano rappresenta geograficamente e storicamente il punto di con-

[7] La tumulazione della salma è avvenuta nel cimitero abbaziale di Pulsano, predisposto dai monaci dopo aver recuperato un sito al di sotto degli antichi contrafforti della Chiesa; la cerimonia si è svolta in presenza di sei vescovi, tre latini, due bizantini ed uno ucraino, di quaranta sacerdoti, provenienti da tutta Italia, e di autorità, quali il Prefetto di Foggia ed il Sindaco di Monte Sant'Angelo; la liturgia è stata presieduta dall'arcivescovo di Foggia-Bovino mons. Domenico D'Ambrosio e la benedizione del sarcofago è stata impartita da mons. Sotir Ferrara, eparca di Piana degli Albanesi. Attingo queste notizie da A. Cavallini, *In ricordo di Tommaso Federici*, «Michael» 110 (aprile-giugno 2003), 26-27.

[8] Cfr. Cavallini, *In ricordo* cit., 27.

[9] Si segnalano i numeri 87 e 88 di «Michael», in cui sono pubblicati gli interventi di Federici più caratteristici.

tatto tra Oriente ed Occidente: tutta la Capitanata e la Puglia in genere da sempre sono state tappe importanti per molti monaci ed eremiti greci, che scelsero tra le varie tappe spirituali il colle pulsanese come luogo di preghiera e di meditazione.

Ma oggi quale potrebbe essere il senso della reintroduzione del rito bizantino in un monastero totalmente rinato? Certamente una spiegazione si trova nell'esempio concreto di un precedente storico, risalente agli anni venti del secolo scorso, del monastero benedettino belga di Amay sur Meuse, trasferito poi a Chevetogne, in cui i monaci e laici pregavano secondo il rito ufficiale della Chiesa d'oriente, in maniera rivoluzionaria per i tempi e per di più in un contesto del tutto occidentale, al di là di ogni intento di proselitismo [10]. L'esperienza si è rivelata molto fruttuosa, favorendo l'incontro e il dialogo fra Chiesa d'occidente e Chiesa d'oriente, ed è stata imitata, dopo il Concilio Vaticano II, da altre comunità monastiche e laicali dell'Europa occidentale. A Pulsano, infatti, i monaci respirano con due polmoni, vivendo contemporaneamente con la spiritualità d'oriente e d'occidente e pregando, a giorni alterni, con la liturgia della Chiesa d'occidente e di quella bizantina [11].

L'intento del Federici di recuperare lo spirito cristiano all'interno della Chiesa risale a una riunione, svoltasi diversi anni fa, nella sua casa romana, luogo di svariati incontri con colleghi e studenti, aperti alla comunicazione dialogica (la cosiddetta 'cerchia delle belle relazioni'), come ricorda Paolo Miccoli, suo amico e collega, citando le parole del professore: «perché non costituiamo un sodalizio con l'impegno di rinsaldare l'ecumenismo?» [12]. Intento che si è realizzato nella laboriosa riedificazione dell'Abbazia di Pulsano grazie all'impegno di colui che è stato fervido promotore, Tommaso il 'mansueto'. Con tale appellativo era chiamato – ricorda sempre Miccoli [13] – da intimi amici, perché il professore impersonava l'ideale di perfetto uomo francescano, ricco di spirito cristiano, proteso alla pace e orientato verso lo spirito trinitario, lo spirito liturgico e

[10] Anche il monastero di Pulsano non intende con la sua liturgia birituale fare alcun tipo di proselitismo. Il motivo di questa scelta è ben più profondo, nel senso che si desidera semplicemente pregare anche con la preghiera dell'Oriente cristiano: cfr. A. Cavallini, *Se il monaco prega in bizantino. Recupero di una tradizione ma anche del senso dell'unità della Chiesa*, «Avvenire» del 21 aprile 2002, 3.

[11] Testimonianza della biritualità è anche la presenza a Pulsano di un coro, che esegue canti in greco, formato da adulti che sostengono ed accompagnano la celebrazione della liturgia orientale.

[12] Per altre notizie sulla figura di Tommaso Federici cfr. P. Miccoli, *Un maestro e un amico*, «L'Osservatore Romano» del 13 aprile 2003, 9.

[13] P. Miccoli, *Nel solco delle beatitudini*, «L'Osservatore Romano» del 15 aprile 2002.

fermamente dedito alla lezione sapienziale delle Beatitudini. Sottolinea ancora Miccoli la sua ammirevole dedizione alla diaconia della Verità, attraverso il lavoro scientifico e l'insegnamento della teologia biblica; una vita, quindi, all'insegna dello spirito evangelico, che ha incrementato la sua interiore crescita spirituale come formatore al servizio di tutto il clero [14].

Non va dimenticato il suo notevole contributo di idee ed esperienze, che ha dato impulso concreto alla Chiesa di Roma; ha fatto parte intorno agli anni '60 del gruppo ecumenico *Koinonia* [15] presso la Chiesa greca di s. Atanasio a Roma, impegnandosi costantemente ad animare gruppi di presbiteri e di laici, i quali apprendevano i principi della *Lectio divina*, al fine di avviare il progetto di una scuola di preghiera; e ancora il suo impegno per la promozione e la formazione del Diaconato permanente della diocesi di Roma. Un lungo e faticoso lavoro, dunque, dal quale si deduce, come dichiara Vincenzo Apicella, vescovo ausiliare di Roma [16], che Federici si è distinto non solo nel campo accademico come studioso, scrittore e pubblicista, ma soprattutto nel campo umano come vero cristiano, coinvolto totalmente nella vita della Chiesa ed umilmente e fedelmente al servizio di tutta la comunità. Apicella ricorda, inoltre, i numerosi articoli lasciati dal Federici, complessi per stile e contenuto, di difficile comprensione; difficoltà, però, che si riscontrava anche nel momento in cui si interloquiva con l'Autore, complesso e variegato per linguaggio, idee, sentimenti, progetti [17].

Egli, infatti, è autore di una vastissima produzione di libri, articoli, commentari, dispense universitarie – di cui sarebbe arduo l'inventario [18] –

[14] Questa descrizione dettagliata dello spirito cristiano di Federici, Miccoli l'ha estrapolata da esperienze di vita quotidiana, essendo stato suo collega di insegnamento presso la Pontificia Università Urbaniana, e avendo assistito a molte delle sue lezioni accademiche, metodicamente ispirate alla tradizione patristica, biblica e liturgica della Chiesa, durante le quali sottolineava la sua repulsione nei confronti di certe eresie larvate presenti in alcuni scritti teologici recenti: Miccoli, *Un maestro* cit., 9.

[15] Insieme a p. Eleuterio Fortino ha condotto questa campagna culturale del metodo bimillenario della Chiesa, spinto fortemente dalla sua passione per la Sacra Scrittura, per lo studio dei Padri e per la Liturgia (la 'Grande Teologia della Chiesa').

[16] V. Apicella, *L'originale contributo di un laico alla teologia biblica e liturgica, all'esegesi, all'ecumenismo. Ricordo di Tommaso Federici a un anno della morte*, «L'Osservatore Romano» del 13 aprile 2003, 9.

[17] A tal proposito il vescovo Apicella ha ben applicato a Federici quello che i discepoli ricordavano a proposito di Gesù: «lo zelo per la tua casa mi divora» (Gv 2,17; Sal 69,10).

[18] Per questo motivo è stata costituita nei mesi successivi alla sua morte una Fondazione a lui intitolata, al fine di raccogliere, sistemare e pubblicare i suoi volumi inediti: cfr. Apicella, *L'originale contributo* cit., 9.

e collaboratore di svariate riviste italiane ed estere [19], che gli hanno procurato fama e notevoli riconoscimenti. Per avere un'idea degli apprezzamenti dei suoi scritti, basta scorrere la lettera del patriarca Bartolomeo di Costantinopoli [20], premessa al Commentario alle letture bibliche della Divina Liturgia Bizantina [21], nella quale si sottolinea l'elevato valore scientifico dei suoi volumi, in modo particolare la cura che egli ha avuto nel redigere questa preziosa opera.

Federici già a partire dal 1959 si è impegnato tenacemente per una versione collettiva della Bibbia, intitolata *La Bibbia Concordata* [22], al fine di intensificare i rapporti fra Ebrei e Cristiani e gli stessi cristiani delle varie confessioni; a tal proposito è da ricordare anche il suo contributo nel lavoro di revisione della Neo-Volgata per giungere alla *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio* [23]. Successivamente Federici, esperto biblista e teologo, divenne membro della Commissione ristretta per la preparazione del testo del Nuovo Testamento, presso la Biblioteca del *Pontificium Institutum Altioris Latinas* della Pontificia Università Salesiana; inoltre ha curato il Grande Dizionario del Concilio Vaticano II [24], essendo stato per diversi anni Consultore [25] di vari organi della S. Sede. I suoi contributi più significativi sono rintracciabili nel campo dell'ecumenismo, nella cura co-

[19] Tra le varie riviste italiane e non ricordiamo il giornale quotidiano «L'Osservatore Romano» e la Rivista «Euntes Docete» della Pontificia Università Urbaniana, per la quale ha ricoperto per diversi anni la carica di Direttore.

[20] La lettera è datata 19 marzo 1996, indirizzata a S. E. mons. Pierre Duprey, segretario del Consiglio per la promozione dell'Unità dei Cristiani: cfr. Cavallini, *In ricordo* cit., 27.

[21] Il poderoso Commento di Federici porta il titolo *Resuscitò Cristo. Commento alle letture bibliche della Divina Liturgia Bizantina* (Quaderni di «Oriente Cristiano». Studi 8), Palermo 1996, edito da Eparchia di Piana degli Albanesi. All'interno del volume, immediatamente dopo la lettera di Bartolomeo di Costantinopoli, segue quella del Cardinale Carlo Maria Martini a mons. Sotir Ferrara, nella quale si sottolinea l'importanza del commentario quale strumento di conoscenza del patrimonio liturgico e teologico della Chiesa Bizantina e arricchimento spirituale per tutta la comunità dei fedeli. Il cardinale Martini si rallegra per tale strumento che favorisce la comunione tra Cristianesimo Occidentale e Orientale.

[22] T. Federici, *La Bibbia Concordata. Tradotta dai testi originali con introduzioni e note a cura della Società Biblica di Ravenna*, Milano 1968.

[23] Città del Vaticano 1979 (la redazione finale di tale volume è il frutto del periodo in cui il prof. Federici è stato pro-segretario della Pontificia Commissione per la neo-Volgata).

[24] Edito da UNEDI, Roma 1969.

[25] Federici, per il suo intento ecumenico e il contributo al dialogo interreligioso, è stato Consultore di diverse Congregazioni Pontificie Romane, in particolare di quella per l'evangelizzazione e per l'unità dei cristiani. A tal proposito cfr. A. Falcone - N. Conte, *Profilo biografico e Bibliografia di Tommaso Federici*, «Itinerarium» 11 (2003) n. 23, 17-55.

stante dei rapporti con le Chiese d'Oriente e con l'Ebraismo. Incessante, infatti, è stato il suo impegno al conseguimento della vera unità della Chiesa, unità che principalmente si manifesta a partire dalla liturgia, con rito sia cattolico che bizantino, mezzo efficace e potente che prepara spiritualmente all'apertura ecclesiastica.

E in occidente il monastero pulsanese, con l'adozione del rito bizantino, rappresenta concretamente l'esperienza vitale di quella tipologia liturgica orientale che aiuta i fedeli a vivere la liturgia in maniera più profonda, dal di dentro, seguendo le orme della Chiesa d'Oriente. Principalmente il forte legame tra Pulsano e l'oriente bizantino è da ricollegarsi a fatti storici della tradizione monastica: i frequenti contatti tra s. Giovanni, nativo di Matera, città che nel medioevo è sede di molti monasteri bizantini, e il monachesimo calabro e siciliano; i preziosi monumenti degli 'eremitaggi' [26], dimore dei monaci e luoghi di custodia di tanti segni della loro fede [27]; infine i continui contatti tra l'ambiente pugliese e garganico con regioni nelle quali era presente il rito di Costantinopoli (Grecia, Montenegro, Albania, Croazia). Sono tutti elementi [28] che hanno preparato la strada, facilitando l'introduzione del rito bizantino a Pulsano e tale inserimento è certamente il segno dell'incontro con le Chiese d'Oriente e fa prendere coscienza dell'unità della Chiesa di Dio. Il recupero di una tradizione liturgica, al fine di attuare l'unità della Chiesa, si ricollega a vicende storiche, susseguitesi nel corso dei secoli: già nel I millennio il monastero ha avuto legami con l'impero bizantino, quando giunsero i monaci eremiti, che parlavano in latino e in greco e misero in atto una liturgia prettamente greca [29]; l'opera di restauro nell'XI secolo da parte dei bizantini ha fortificato monasteri e città, come Troia, Dragonara, Civitate, Castel Fiorentino, e ha lasciato numerose tracce di questa cultura; l'immigrazione (secc. XVI e XVII) di albanesi e slavi in Terra di Capitanata ha

[26] A partire dal VI secolo si diffusero in tutta la valle pulsanese queste dimore destinate agli eremiti oranti. Per una conoscenza più dettagliata delle varie tipologie di questi eremi cfr. Cavallini, *Santa Maria* cit., 113-145.

[27] In uno di questi eremi è stato rinvenuto un foglio di pergamena con un brano dell'Evangelo di Matteo scritto in greco, come vedremo in seguito; la presenza in terra croata delle fondazioni pulsanesi di Miljet e Hvar, volute dallo stesso s. Giovanni eremita, rappresenta altre testimonianze degli intensi rapporti tra la chiesa d'Occidente e quella d'Oriente.

[28] Un altro esempio di unità all'interno del monastero è rappresentato dalla istituzione di una scuola iconografica, che introduce molti laici alla teologia iconica e insegna la contemplazione delle sante icone: mezzo di unità, essendo le icone venerate sia nella Chiesa d'occidente che in quella d'oriente.

[29] Cfr. B. Vetere, *Il filone monastico eremitico e l'Ordine pulsanese* in *L'esperienza monastica benedettina e la Puglia*, Galatina 1983, 197-243.

consentito ancora la presenza del rito bizantino. Attualmente, precisamente dagli inizi degli anni novanta, il dialogo ecumenico fra la Chiesa cattolica e le Chiese ortodosse sta vivendo un periodo di crisi, nonostante il precedente tentativo, attuato durante il Concilio Vaticano II, di ricomposizione dell'unità attraverso il dialogo, le esperienze comuni e le visite ufficiali. Tale equilibrio si è interrotto nel momento in cui alcune vicende politiche (la caduta del muro di Berlino e i cambiamenti epocali nei paesi dell'Est europeo) hanno comportato mutamenti anche in campo religioso con la conseguente rinascita delle Chiese cattoliche di rito bizantino, le cosiddette chiese del 'silenzio' o 'uniate' – presenti in Ucraina, Transilvania e Slovacchia, in cui i rapporti tra la Chiesa Cattolica e quella Ortodossa sono estremamente tesi, con frequenti episodi di violenza –; queste chiese 'uniate' erano state precedentemente abolite dai regimi socialisti e confiscate dei loro beni, ceduti alle Chiese Ortodosse [30]. Da una parte l'incertezza della Chiesa cattolica di dover scegliere tra mediazione e spirito di solidarietà con i membri della propria Chiesa, dall'altra la delusione, nei confronti dell'atteggiamento cattolico, delle Chiese ortodosse le quali si sono impegnate a mantenere un atteggiamento più conservatore nei confronti del dialogo ecumenico e della Chiesa latina. Alla luce di questa triste realtà si può evidenziare la felice e duratura esperienza del monastero di Pulsano e quella del monastero di Chevetogne di cui si è detto sopra.

La battaglia in vista della piena attuazione del principio ecumenico è ancora in atto, come ci ha dimostrato Federici, continuamente impegnato nella lotta per l'unione delle due Chiese, il quale ha assistito ad una prima realizzazione di tale principio nella rinascita di Pulsano, quasi a suggello di un suo profondo amore che lo legava a questo affascinante e deserto luogo garganico. Ma Federici sarà ricordato non soltanto per aver condotto insieme al movimento 'Cristiani pro Pulsano' una campagna politica e religiosa, egli è e resterà nel cuore di tutti coloro che l'hanno conosciuto per lo stile di vita semplice e austero, per la vastissima cultura e la sottile ironia [31]. E ancora si distingue per il suo personale rapporto umano con gli altri, scevro da formalismi ed etichette, maestro schivo e paziente, colto e profondo, comunicativo e riservato. Egli ha insegnato ad amare, meditare e coniugare la Parola divina con i Padri nella 'Mistago-

[30] Cfr. Cavallini, *Santa Maria* cit., 171-173.

[31] Durante gli incontri nella sua casa paterna di Vicolo Savelli, Federici con molti dei suoi amici discuteva di problematiche quali la teologia, liturgia, etc., cui alternava argomentazioni più amene, intercalando battute e citazioni di poesia romanesca (come quelle del Belli e del Trilussa), attraverso la sua sottile e diplomatica ironia: cfr. Cavallini, *In ricordo* cit., 26.

gia', cioè nel Mistero di Dio celebrato nell'azione cultuale della Chiesa, realtà globale ed unitaria, che ha come centro Cristo, il Mistero. Federici spiega l'importanza della conoscenza di Cristo, perché in Lui è la pienezza del Nuovo Testamento, in Lui la Fonte di ogni evento salvifico nella Chiesa, in Lui la comprensione della teologia simbolica. Emblematico a questo proposito è il titolo scelto da Federici per un suo volume, intitolato: *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui* [32]. 'Mistagogia', uno dei termini più consueti nel vocabolario del professore, indica l'accrescimento della comprensione nonché il coinvolgimento nel progetto di salvezza che il Padre compie per mezzo di Cristo nello Spirito Santo. La Chiesa diviene il luogo per eccellenza, la realtà concreta in cui tutto ciò si manifesta, in cui i fedeli prendono coscienza della loro unione con Dio. Una Chiesa, quindi, dotata dei carismi necessari alla sua funzione e alla sua crescita, tra i quali la contemplazione è la radice necessaria e indispensabile per la realizzazione della sua missione di fede. In sintesi questa è la motivazione di fondo della lunga fatica del Federici, che per più di cinquant'anni si è dedicato ad un prezioso e proficuo impegno nel campo dell'insegnamento, espletato non solo nelle aule delle pontificie università romane, ma anche nella partecipazione a molteplici incontri, durante i quali è emersa la sua attenzione e la sua sensibilità ai rapporti umani, col preciso intento di formare, sostenere e incoraggiare il clero, di condurre i suoi fratelli al Signore. Federici viveva intensamente nella 'vita in Cristo', unendo semplicità, onestà e professionalità [33]. Biblista e liturgista raffinato, si destreggiava facilmente nella diacronia culturale interrogando e decifrando monumenti e documenti cartacei o papiracei e facendosi sedurre da antiche civiltà. Egli ha impiegato molti anni della sua vita nella traduzione dei Padri greci, dei testi liturgici, bizantini e latini, in commenti esegetici al *Lezionario liturgico* della CEI, e nel redigere articoli scientifici e divulgativi. Un articolato e complesso lavoro scientifico che non lo ha trasformato in idolatra delle scritture e del sapere, ma al contrario andava oltre la semplice funzione didattica in vista di una vita puramente evangelica, costantemente protesa verso i rapporti interpersonali [34]; e nonostante le sue valide competenze in materia teolo-

[32] È la sintesi dell'instancabile ricerca del professore romano, che in quest'opera, intitolata con una citazione biblica (Fil 3, 10), sottolinea l'importanza della comprensione del giusto metodo esegetico e teologico della Sacra Scrittura, fonte inesauribile di conoscenza e di comprensione di molteplici misteri divini.

[33] Descrizione dettagliata della figura del professore in Miccoli, *Un maestro* cit., 9.

[34] Molti erano gli incontri tra vescovi, sacerdoti, studenti e personaggi insigni della vita culturale che si riunivano a casa di Federici, in cui si affrontavano argomenti vari e costruttivi, poiché qualsiasi impennata polemica degli astanti era dal professore su-

gica, non ha mai voluto accedere agli ordini sacri, in quanto si sentiva semplice fedele e umile servitore di Cristo e della Parola biblica.

Il Federici va ricordato anche per i suoi molteplici lavori e studi in campo paleografico: ha dato a Pulsano un notevole contributo con lo studio e la datazione della pergamena, *l'Evangelo greco di Pulsano*, rinvenuta nell'eremo di San Nicola, sottostante l'Abbazia di Pulsano. Si tratta di una preziosa pergamena, risalente circa ai secoli XI-XII, che riporta un passo dell'evangelo di Matteo (da Mt 14,35b a 15,13 a) e che rappresenta in qualche modo l'unica superstite testimonianza scritta dei monaci pulsanesi [35]. Con ogni probabilità la pergamena è una pagina di un Evangelario che nella Chiesa era di lettura comune, o faceva parte dei 'fogli' legati tra loro a forma di quaderno, usato dagli eremiti pulsanesi per la *lectio divina*.

Questo documento storico rappresenta una delle tante testimonianze del forte legame tra il monastero e l'oriente bizantino; a questa si aggiunge un'altra testimonianza di tipo iconografico, rappresentata dalla venerazione dell'icona della Santa Madre di Dio di Pulsano, *Odeghitria* (= 'la Guida') [36], secondo una variante iconografica che si può rinvenire in alcune icone del monte Sinai. In realtà oggi non abbiamo sull'altare della Chiesa abbaziale [37] l'antica icona, rubata nel giugno del 1966, ma la riproduzione del bravo iconografo sipontino Matteo Mangano: la Coppia Madre-Figlio propone alla contemplazione la dimensione storica del Mistero dell'Incarnazione salvifica, testimonianza della concezione di vita umile ed eremitica dei monaci di Pulsano, che, per la loro regola di vita monastica, hanno da sempre rappresentato un ponte tra l'Oriente e l'Occidente cristiani [38].

Va sottolineata la riforma in campo liturgico attuata dal Federici: studio della liturgia condotto sui testi, specialmente su quelli biblici, secondo

bito ridimensionata con richiami alla Sacra Scrittura e alla saggezza dei Padri greci e latini. Durante questi numerosi incontri egli è venuto in contatto con giovani sacerdoti e con studenti diventati poi vescovi: cfr. A. Cavallini, *In ricordo di Tommaso Federici*, «Monte Notizie» del 10 maggio 2003, 4.

[35] Cfr. Cavallini, *Santa Maria* cit., 166.

[36] Nel senso che con la mano destra indica e con il suo esempio conduce a Cristo, Figlio suo e Dio nostro: cfr. Cavallini, *Santa Maria* cit., 167-169.

[37] Per approfondimenti storico-archeologici sul Monastero cfr. C. Serricchio, *Un'abbazia edificata sulle rovine del cenobio di Gregorio Magno*, «L'Osservatore Romano» del 5 marzo 1999, 8; A. Cavallini, *L'Evangelo greco e l'evangelario artistico di Pulsano*, Movimento 'Cristiani Pro Pulsano', Manfredonia 1997.

[38] L'esperienza di questi monaci, protesi verso l'Oriente cristiano, luogo di profonda fede cristiana e di intensa spiritualità trinitaria, cristologica, liturgica e mariana e di molti riti comuni in Occidente, diventa testimonianza e segno tangibile dell'incontro fra le due Chiese, il segno che fa riacquistare la coscienza dell'unità della Chiesa di Dio, come più volte Federici afferma nei suoi vari scritti.

il *cursus* del Lezionario, letti nella loro globalità, perché la liturgia non è solamente una scienza da apprendere ma un mistero con cui entrare in contatto. Per tale motivo Federici ha voluto studiare un metodo adeguato, quello che egli indica come la 'teologia biblica della Chiesa orante' (espressione a lui molto cara); metodo valido non solo per studiare ma soprattutto per vivere le realtà apprese al fine di annunciarle agli altri fedeli. Ciò richiede una conoscenza puntuale del Lezionario [39], comprendente tutti i diversi testi biblici, i due Testamenti, che vanno commentati secondo il principio dell'unitarietà e della preminenza della Parola di Dio: Federici solitamente commentava il principio della centralità assoluta della Parola nella liturgia, in quanto, provando ad eliminare da essa la Parola di Dio, non rimangono – come egli stesso afferma [40] – che piccoli brandelli privi di senso, così come accade per i testi eucologici che sono incomprensibili se non sono riferiti alla Bibbia. Nella celebrazione si procede secondo un altro criterio: l'ermeneutica della Chiesa e la 'Lettura Omega', nel senso che bisogna interpretare secondo le Leggi interne della Rivelazione, dall'Omega verso l'Alfa [41]. Siamo di fronte a un nuovo tentativo di lettura, di ricerca, di studio, di insegnamento, sperimentato e utilizzato dal Federici in tutti gli scritti biblici, patristici, liturgici, teologici. La 'Lettura Omega' è intesa dal professore [42] come modo di interpretare un testo solamente dopo che si possiede la sua totalità, ad esclusione di qualsiasi visione frammentaria. Si rifà allo stesso principio dell'ermeneutica della Teologia Biblica, cioè di interpretare la Scrittura con la Scrittura. In sintesi questa lettura è uno strumento di valido aiuto per colui che desidera effettuare un esercizio spirituale, nel senso che riesce a risalire, nonostante l'ingente numero di libri e la varietà dei loro contenuti, alla fonte unica, ciò che Federici definisce «metodo scientifico di lavoro» [43]; e ancora egli ha applicato il progresso della Teologia liturgica anche nel campo dell'Omelia, della quale ha penetrato l'indole più recondita, quella divina e mistagogica [44].

[39] T. Federici, *Per conoscere Lui e la potenza della Resurrezione di Lui. Per una lettura teologica del Lezionario* 4. *Ciclo A* ('Puteoli resurgentes' 5) Napoli 1989, 57-58.

[40] Federici, *Per conoscere Lui* cit., 34.

[41] L'omega rappresenta Cristo Risorto e l'alfa la salvezza: cfr. Federici, *Per conoscere Lui* cit., 35.

[42] T. Federici, *Teologia Biblica. La Resurrezione* ('Doxologia' 16), *pro manuscripto*, P.U.U., Roma 1994, 43-50.

[43] Cfr. T. Federici, *Il Progetto morale come processo di divinizzazione*, in L. Saccone (ed.), *Pozzuoli: una Chiesa in cammino* ('Puteoli Resurgentes' 8), Pozzuoli 1993, 62.

[44] La mistagogia per fini, contenuti e metodi è il 'luogo-momento' dove la grande pastorale e la cura spirituale costante della Chiesa si raggiungono nei fedeli, si com-

Federici, quindi, si distingue per la raffinata ermeneutica teologica e la sua capacità di condurre il lettore nello studio contemplativo della celebrazione dei santi misteri; e la teologia liturgica non è ispirata a sistemi filosofici, ma parte dalla Sacra Scrittura e dai testi tradizionali della Chiesa, trasfusi insieme. Questa riforma teologica di come proclamare la Parola di Dio è finalizzata non alla semplice conoscenza dei dati biblici, ma alla profonda iniziazione dei *christifideles* al Mistero totale di Cristo, che si attua nel tempo e nello spazio. Il metodo di studio e approfondimento spirituale si articola a partire dai testi della celebrazione liturgica e mira all'educazione dei fedeli in virtù di una loro graduale maturazione [45]. Lo stesso Federici ha portato a compimento il suo ministero di *Christifidelis laicus*, totalmente immerso nella contemplazione della Parola divina e proteso all'attività letteraria e rivoluzionaria della Teologia [46].

Il processo evolutivo della Teologia liturgica è stato pian piano messo in atto da Federici in alcune comunità diocesane romane e in modo particolare nel rinato monastero di Pulsano, là dove si privilegia l'ascolto della Parola divina, l'esperienza del silenzio, la Liturgia vissuta, l'accoglienza dei fratelli, la lode fervente, la creazione di una «Scuola del divino servizio» [47], in vista di un rinnovamento di vita religiosa, della ricerca dell'Assoluto nell'ottica dell'ecumenismo. E l'attuale comunità pulsanese, in continuità con il passato, attraverso il rito birituale della divina Liturgia e della spiritualità, è oggi protesa a diffondere nel territorio garganico le regole di vita del monachesimo, a favorire la conoscenza dell'Oriente cristiano e la riproduzione delle Sante icone – verso le quali esiste già una profonda venerazione ed un'antica tradizione – e a inculcare la riflessione della dimensione ecumenica della Chiesa di Manfredonia-Vieste, che con altre chiese sorelle della Puglia è un «ponte che unisce l'Occidente con l'Oriente» [48]. Questa unione è rinsaldata dall'introduzione in occidente della liturgia bizantina, che condurrà i fedeli nel cuore delle Chiese orientali. L'esperienza dell'introduzione della liturgia e della spiritualità orientali, profondamente radicata nei vari centri del Gargano, ha aiutato molti

pletano senza mai confondersi; cfr. T. Federici, *La mistagogia della Chiesa. Ricerca spirituale*, in E. Ancilli (ed.), *Mistagogia e direzione spirituale* (Collana della «Rivista di vita spirituale» 18), Roma 1985, 216.

[45] Federici, *La mistagogia* cit., 163.

[46] Cfr. A. Romano, *L'"Omelia Divina" nell'innovativa riscoperta teologico-pastorale di Tommaso Federici*, «Itinerarium» 11 (2003) n. 23, 99-108.

[47] Come direbbero i monaci Fedele Mancini, Massimo Hakim e Pietro Distante, che hanno dato avvio alla comunità monastica di Pulsano.

[48] Ciò è stato sottolineato dal papa Giovanni Paolo II nella visita *ad limina* dei vescovi pugliesi nel 1982 e nel 1992.

cristiani a vivere la loro fede in maniera ecumenica, condividendo la loro esperienza di vita religiosa con quella delle Chiese d'oriente, nell'unità di una sola fede nell'unico Signore Risorto. Si attua, così, quel principio di unità, sempre sostenuto e proclamato dal Federici, che elimina il concetto di 'nostalgia' in virtù della piena realizzazione del desiderio di unità, tanto agognato dai fratelli orientali, custodi di un patrimonio ricchissimo e utile alla completezza della fede occidentale.

Auctores Nostri, 1.2004, 267-279

Marco Ugenti

I Padri della Chiesa nella cultura di oggi. Riflessioni in margine all'esperienza della *Lectio Patrum Lupiensis*

La triennale esperienza della *Lectio Patrum Lupiensis*, che si rivolge non solo al mondo accademico ed a quello ecclesiastico, ma anche alle persone colte in genere, ci offre il destro per alcune rapide considerazioni sul livello di conoscenza dei Padri della Chiesa nella nostra cultura e sul ruolo che ad essi si attribuisce sia nell'ambito ecclesiastico sia in quello scolastico ed universitario.

1. *I Padri della Chiesa nel mondo protestante*

Attualità dei Padri della Chiesa è il titolo di un coraggioso e fortunato opuscolo di André Benoit che, pubblicato a Neuchâtel nel 1961, è stato nove anni dopo tradotto in italiano [1], riscuotendo ampio successo. In esso il teologo protestante, autorevole membro del Consiglio Ecumenico delle Chiese, pur senza rinnegare la visione protestante della storia cristiana, perora, proprio a ridosso del Concilio Ecumenico Vaticano II, un ritorno meditato alla tradizione patristica per superare la dicotomia tra storia e teologia, tra patristica e dogmatica, onde evitare di «relegare il patrologo tra le file degli storici puri e, nello stesso momento, di fare del teologo un filosofo speculativo avulso dalla storia della Chiesa» [2]. L'aver posto la Bibbia come fonte unica della Rivelazione sembra comportare automaticamente il disinteresse nei confronti della patristica. Ma se questo è sostanzialmente vero per Lutero, ben più sfumate sono le posizioni, per esem-

[1] A. Benoit, *Attualità dei Padri della Chiesa*, trad. it., Bologna 1970.
[2] Ibidem, 42.

pio, di Melantone e di Calvino, i quali, vedendo nel periodo patristico un momento felice in cui la Chiesa era ancora totalmente fedele alla Parola divina, promuovono lo studio delle opere degli antichi Padri e ne fanno ampie citazioni anche nella loro polemica con la Chiesa cattolica [3]. Sicché, premesso che lo studioso dei Padri non deve essere necessariamente un teologo, come d'altro canto il teologo non deve essere di necessità uno studioso dei Padri, il Benoit conclude che «l'unità delle due qualificazioni è una prerogativa utile» che viene vivamente auspicata, dato che ne trarrebbero giovamento sia la teologia sia la patristica [4].

Nei capitoli successivi il teologo protestante si sforza di evidenziare il ruolo positivo che un ritorno allo studio attento dei Padri può avere nell'ambito della esegesi, della dogmatica e della liturgia, nonché di sottolineare, in chiave ecumenica, il forte senso dell'unità della Chiesa che caratterizza l'età patristica, nonostante i vari orientamenti, le diverse correnti teologiche, i differenti metodi di porre e di risolvere i problemi che agitavano quel periodo così ricco e fecondo.

Rimane comunque il fatto che la tendenza a confrontare direttamente i dati biblici con la realtà sociale rende i teologi protestanti meno sensibili alla necessità di ricercare la testimonianza dei Padri, ai quali in ogni caso si riconosce al massimo il ruolo di significativi testimoni, magari autorevoli, ma nessuna valenza autoritativa.

2. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965) e i Padri*

Ben diverso è evidentemente il ruolo che ai Padri viene riconosciuto in ambito cattolico, dove la Tradizione, di cui il consenso unanime dei Padri stessi costituisce una componente particolarmente significativa, è fonte della rivelazione accanto alla Scrittura. Il concetto è stato più volte ribadito dall'ultimo Concilio Ecumenico, il Vaticano II, secondo il quale «la sacra tradizione e la Sacra Scrittura sono strettamente tra loro congiunte e comunicanti» in quanto scaturenti dalla stessa divina sorgente [5].

Nella Costituzione Dogmatica *Dei verbum* tutto il secondo capitolo è dedicato al ruolo della Tradizione nella Chiesa, ruolo che ha permesso, una volta scomparsi gli apostoli, la trasmissione della dottrina cristiana e il legittimo esercizio dell'autorità [6]: «Gli apostoli poi, affinché il vangelo si

[3] Ibidem, 25-34.
[4] Ibidem, 43.
[5] Cost. Dogm. *Dei verbum*, n. 9.
[6] V. Grossi, *Lo studio dei Padri della Chiesa dopo il Conc. Vaticano II. Il contesto storico-*

conservasse sempre integro e vivo nella chiesa, lasciarono come successori i vescovi, ad essi *affidando il loro proprio posto di magistero*» [7].

Fondamentale è il ricorso ai Padri, in particolare Cipriano [8] ed Agostino [9], anche riguardo la definizione di un'ecclesiologia di comunione nella stesura della Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium*, in cui frequentissimi sono i riecheggiamenti e le citazioni di numerosi altri Padri [10]; ma ancora più interessante del ricorso continuo alle 'fonti' della tradizione è il modo in cui queste sono state invocate: non più come supporto a determinati compendi dottrinali, ma come sorgenti e strutture portanti della vita della Chiesa [11].

I Padri, testimoni autorevoli di un'epoca anteriore alle divisioni che tuttora persistono nella Chiesa, costituiscono un terreno d'incontro privilegiato per il dialogo tra tutti i cristiani e una risorsa importante per il superamento della ecclesiologia di divisione e per la realizzazione di un consenso di fondo, premessa indispensabile alla realizzazione concreta, sul piano storico, di una vera ecclesiologia di comunione [12].

Il Concilio è stato importante anche per gli studi accademici e in particolare per quelli teologici, almeno in ambito ecclesiale, in quanto ha segnato un importante recupero del senso storico nell'analisi di ogni questione sul tappeto. Il messaggio cristiano, con il Concilio Vaticano II, non si è più considerato sciolto da ogni legame con la storia, ma esaminato nelle forme strutturali delle epoche storiche in cui esso è annunciato e vissuto [13].

3. *I Padri della Chiesa nella formazione dei sacerdoti*

Le conclusioni del Concilio hanno risvegliato e dato nuovo impulso nella Chiesa all'istanza del ritorno ai Padri e alle fonti della tradizione cri-

culturale, in *Lo Studio dei Padri della Chiesa nella ricerca attuale*, Roma 1991, 439-459 (453-454).

[7] Cost. Dogm. *Dei Verbum*, n. 7, che cita Iren., *adv. haer.* 3, 3, 1.

[8] Cost. Dogm. *Lumen Gentium* n. 2, nota 1; n. 3, nota 4; n. 9, nota 1 etc.

[9] Cost. Dogm. *Lumen Gentium* n. 9, nota 14; n. 12, nota 8; n. 14, nota 12 etc.

[10] *Didaché* (n. 17, nota 22), Clemente Romano (n. 20, nota 5), Ignazio di Antiochia (n. 13, nota 11), Ireneo (n. 4, nota 3), Tertulliano (n. 6, nota 5), Origene (n. 6, nota 5), Eusebio di Cesarea (n. 16, nota 20), Ambrogio (n. 21, nota 22), Cirillo di Gerusalemme (n. 11, nota 5), Giovanni Crisostomo (n. 13, nota 9), Leone Magno (n. 21, nota 17), Gregorio Magno (n. 3, nota 2), Giovanni Damasceno (n. 3, nota 2) etc.

[11] L. Manca, *La chiesa mistero di comunione e di santità. L'apporto patristico alla Lumen Gentium*, in *Uniti nella carità. Miscell. Mons. Papa*, Bari 1996, 189-208 (191).

[12] Ibidem, 207-208.

[13] V. Grossi, *Lo studio dei Padri* cit., 439-440.

stiana, comunque viva anche prima del Concilio stesso [14]. Oltre al ruolo sempre più rilevante svolto dalle cattedre di Patristica nelle varie Università Pontificie (ma significativo è anche il numero di cattedre analoghe negli Istituti Superiori di Scienze Religiose), vogliamo qui segnalare la fondamentale *Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa* emanata dalla Congregazione per l'Educazione Cattolica il 10 Novembre 1989. L'*Istruzione*, premesso che «gli studi patristici costituiscono una componente essenziale [...] dell'intera formazione sacerdotale», afferma che essi «devono essere considerati come disciplina principale da insegnarsi a parte con il loro metodo e con la materia che è loro propria» e prevede espressamente che lo studio della Patrologia-Patristica «si estenda, come minimo, per almeno tre semestri con due ore settimanali» (nn. 61-62).

L'*Istruzione* sancisce l'incontro tra le discipline teologiche e quelle storiche nel comune rifarsi alle fonti e nella consapevolezza che la tradizione si sviluppa e si consolida nel corso dei secoli, superando così quell'assenza della dimensione storica che costituiva il limite più grave della formazione dei sacerdoti nei decenni precedenti [15].

Indubbiamente l'interesse dell'*Istruzione* è rivolto soprattutto al ruolo dei Padri quali maestri di teologia, di spiritualità, di esegesi, di liturgia. Anche al loro ruolo di testimoni e protagonisti della cristianizzazione della cultura occidentale. Manca quasi del tutto, come osserva Siniscalco [16], la sensibilità per gli aspetti formali, propriamente letterari, delle opere patristiche, che pure racchiudono autentici capolavori di tanti scrittori di altissimo livello. Per esempio, al problema delle lingue viene dedicato solo un fuggevole accenno al n. 11: nell'analizzare la situazione attuale, si deplora il fatto che molti studenti di teologia non abbiano nel loro corredo culturale una adeguata conoscenza delle lingue classiche. È l'unico accenno ad un problema al quale già molti secoli fa Agostino aveva dedicato ben altra attenzione. Riflettendo sui problemi che nascono da termini ambigui nel testo scritturistico, l'Ipponate rileva che molti dubbi possono sciogliersi mediante il ricorso al testo in lingua originale. Se per esempio nel Salmo 138, 15 si legge: *Non est absconditum a te os meum*, l'esegeta latino dovrà chiedersi se si tratta di *os*/*ossis* o di *os*/*oris*. Poiché nel testo greco si trova os toun e non stoma, l'esegeta saprà che qui si parla di osso e non di bocca [17].

[14] E. dal Covolo, "Presentazione" del volume *Per una cultura dell'Europa unita. Lo studio dei Padri della Chiesa oggi*, Torino 1992, 1-15 (1).

[15] Ved. P. Siniscalco, *Il significato dell'Istruzione sullo studio dei Padri della Chiesa nel nostro oggi*, in *Per una cultura* cit., 63-75 (69).

[16] Ibidem, 74.

[17] Cfr. Aug., *doctr. christ.* 3, 7. Naturalmente Agostino ragiona sulla *Vetus Latina* e considera come testo di partenza il testo greco dei LXX.

Tuttavia, dati gli intenti del documento, il porre in secondo piano i problemi specificamente filologico-letterari risulta relativamente giustificato (al n. 61 l'*Istruzione* chiarisce che la Patrologia è diversa dalla letteratura cristiana antica). E poi, non è anche questa capacità di attirare l'attenzione di studiosi di discipline diverse (filologiche, storiche, filosofiche, teologiche) un segno della inesauribile ricchezza del patrimonio di sentimenti, di idee e di scritti lasciatoci dagli antichi Padri?

4. *La Letteratura Cristiana Antica nell'Università italiana*

Ovviamente diversa è la fisionomia che la Letteratura Cristiana Antica assume nell'Università dove, in relazione a finalità diverse e in riferimento ad un uditorio diverso, essa si presenta come disciplina laica e interessata soprattutto agli aspetti storico-letterari della produzione cristiana dei primi secoli.

L'affermazione della nostra materia come disciplina autonoma è piuttosto recente e i suoi inizi sono stati contrastati: l'Overbeck, importante critico tedesco del 1800, considerava i testi letterari anteriori a Clemente Alessandrino privi di dignità letteraria, concetto che oggi fa quasi sorridere; ma ancora il Wilamowitz, all'inizio del 1900, la considerava inseparabile dalle due letterature greca e latina. Oggi la maggiore considerazione dei contenuti rispetto alla forma in cui sono espressi e una concezione molto più ampia della letteratura hanno favorito la presa di coscienza dell'autonomia di questa disciplina [18].

Molte sono le discipline che a vario titolo si occupano dei Padri: teologia, filosofia, patristica, storia antica, storia della Chiesa etc. Si tratta ovviamente di studi tra loro complementari che contribuiscono a una conoscenza sempre più completa e profonda di questi scrittori e del contesto storico-sociale e culturale in cui operarono: all'interno di questo quadro interdisciplinare la Letteratura Cristiana Antica si caratterizza dal punto di vista metodologico per un accurato studio filologico-letterario dei testi, senza distinzioni tra autori ortodossi ed eretici, che porti a stabilire edizioni critiche, con conseguenti studi sulla tradizione manoscritta e sulla fortuna dei nostri autori che spesso è stata notevole fino all'epoca moderna [19], traduzioni con introduzione e commento analitico, studi sulla

[18] M. Simonetti, *Eredità culturali e aspetti innovativi della letteratura cristiana antica*, in M. Simonetti - E. Prinzivalli, *Letteratura Cristiana Antica. Profilo storico, antologia di testi e due saggi inediti in appendice*, Casale Monferrato 2003, 401-402.

[19] E. Prinzivalli, *Dall'antica letteratura cristiana alle forme espressive delle letterature moderne*, ibidem, 412-431 (412).

lingua di questi scrittori e sul loro rapporto problematico col mondo classico da una parte e con la tradizione giudaica dall'altra [20].

La nascita di questa disciplina come materia universitaria è stata piuttosto travagliata. In un ambiente culturale in cui spesso la letteratura cristiana antica era ancora considerata come decadenza delle letterature classiche, le prime cattedre universitarie nascono tardi e non senza contrasti: la prima cattedra compare nel 1924 all'Università Cattolica di Milano [21] e addirittura bisogna attendere il 1948 per le prime cattedre in università pubbliche, a Torino [22] e, alla fine dello stesso anno, a Bari [23]. La situazione è oggi molto cambiata e il crescente interesse per l'età tardo-antica, con la conseguente produzione di studi, monografie e sintesi storiche, ha la sua fonte fondamentale nei testi cristiani di cui è quindi necessario avere delle edizioni critiche affidabili [24]. Per avere un quadro della situazione dell'insegnamento della nostra disciplina nell'università italiana è molto utile la mappatura realizzata da A.V. Nazzaro [25] che fa notare tuttavia come, dopo un periodo di grande sviluppo, culminato nel decennio 1980-1990, si sia assistito a un fenomeno di «desertificazione» dovuto alla frequente difficoltà di assicurare la continuità dell'insegnamento lasciato dai professori fuori ruolo.

In realtà, dopo la pubblicazione dell'articolo di Nazzaro, in seguito al D.P.R. 390/1998, parzialmente modificato dal D.P.R. 117/2000, che definisce le nuove modalità «per il reclutamento dei professori universitari di ruolo e dei ricercatori», il settore si è dimostrato molto vitale riuscendo a far bandire nel periodo 1999-2002 quattro concorsi per Ricercatore (Bologna, Foggia [2], Roma Tre), sei concorsi per Professore Associato (Università della Calabria, Catania [2], Firenze, Genova, Lecce) e quattro posti per Professore Ordinario (Catania, Chieti, Lecce, Torino dove il concorso è stato solo bandito) [26].

[20] P. Siniscalco, *Orizzonti e caratteri della letteratura cristiana antica*, in *La letteratura cristiana antica nell'università italiana*, Fiesole (FI) 1998, 13-32 (19-21).

[21] L. F. Pizzolato, *La letteratura cristiana antica nell'Università Cattolica di Milano: alle origini*, ibidem, 69-123.

[22] C. Mazzucco, *Torino: la prima cattedra di letteratura cristiana antica nell'università di stato*, ibidem, 125-189.

[23] M. Marin, *Bari: dagli studi di retorica patristica alla metodica interdisciplinare*, ibidem, 229-240.

[24] M. Simonetti, *L'edizione critica di un testo patristico*, in *Per una cultura* cit., 25-40.

[25] A. V. Nazzaro, *Le discipline del gruppo L08B nel sistema universitario italiano*, in *La letteratura cristiana antica* cit., 249-261.

[26] I dati sono stati ricavati dal sito del Cineca (http://sito.cineca.it).

A frenare questa fase di sviluppo è però intervenuto, con la legge finanziaria approvata a fine 2002, insieme con una notevole riduzione dei finanziamenti pubblici che ha messo in crisi molti atenei, il blocco delle assunzioni che ha coinvolto anche chi aveva già vinto un concorso universitario. Questa situazione, anche se non ha impedito di bandire nuovi concorsi, ha costituito sicuramente un forte freno allo sviluppo del settore e di tutta la ricerca universitaria; tanto è vero che nel 2003 è stato bandito un solo concorso.

Oggi i docenti di ruolo di Letteratura Cristiana Antica (settore scientifico-disciplinare L-FIL-LET/06, già L08B) nelle università italiane sono cinquantuno [27] (tre Assistenti Ordinari, diciassette Ricercatori, sedici Professori Associati e quindici Professori Ordinari) e sono distribuiti nelle sedi di Bari (due PO), Bologna (un Ric., un PA), Cagliari (un Ass. Ord.), Catania (due Ric., un PO), Cosenza "Università della Calabria" (un PA), Chieti (un Ric.), Firenze (un PA), Foggia (tre Ric., un PO), Genova (un PA), Lecce (un Ass. Ord., un PO), Macerata (un PA, un PO), Messina (un Ass. Ord., un Ric., un PA), Milano "Università Cattolica del Sacro Cuore" (un Ric., tre PA, un PO), Napoli "Federico II" (un Ric., due PA, due PO), Padova (un PA), Parma (un PA), Perugia (un Ric., un PO), Roma "La Sapienza" (due Ric., un PA, due PO), Roma "Libera Università Maria SS. Assunta" (un PO), Roma Tre (un Ric., un PO), Sassari (due Ric., un PO), Torino (un Ric., due PA).

Per quanto riguarda lo spazio assegnato alla nostra materia all'interno dei nuovi piani di studio, nell'ambito dell'università riformata dal Decreto Ministeriale 509/1999, l'insegnamento della Letteratura Cristiana Antica è previsto in quattro delle quarantadue classi delle lauree di base [28] (n. 5 in Lettere [29], n. 11 in Lingue e culture moderne [30], n. 13 in Scienze dei beni culturali [31], n. 38 in Scienze storiche [32]) e in dieci delle centoquattro classi delle lauree specialistiche [33] (n. 2/S in Archeologia [34], n. 15/S in Fi-

[27] I dati, ricavati dal sito del Cineca, sono aggiornati al 12/01/04 e non tengono conto degli ultimi concorsi i cui vincitori non hanno potuto ancora assumere servizio.

[28] Cfr. DM 4 Agosto 2000, pubblicato nel supplemento ordinario alla GU del 19 Ottobre 2000.

[29] Attività caratterizzanti, ambito delle Discipline classiche.

[30] Attività affini e integrative, ambito delle Discipline storiche, storico-artistiche, geografiche, sociologiche e filosofiche.

[31] Attività affini o integrative, ambito delle Civiltà antiche e medievali.

[32] Attività caratterizzanti, ambito delle Discipline storico-religiose.

[33] Cfr. DM 28 novembre 2000, pubblicato nel supplemento ordinario alla GU del 23 Gennaio 2001.

[34] Attività di base, ambito delle Lingue e letterature antiche e medievali.

lologia e letterature dell'antichità [35], n. 16/S in Filologia moderna [36], n. 24/S in Informatica per le discipline umanistiche [37], n. 40/S in Lingua e cultura italiana [38], n. 44/S in Linguistica [39], n. 51/S in Musicologia e beni musicali [40], n. 72/S in Scienze delle religioni [41], n. 93/S in Storia antica [42], n. 97/S in Storia medievale [43]). Le valutazioni su questa collocazione e delimitazione del nostro insegnamento sono discordanti: certamente la disciplina ha sufficiente spazio per esprimere le proprie potenzialità, ma ci si sarebbe aspettati una sua presenza anche nelle lauree di base in Scienze dell'educazione e della formazione (n. 18) e in Filosofia (n. 29) nonché in alcune lauree specialistiche in cui pure sono presenti altre discipline relative al mondo antico e medievale, come per es. la classe 12/S in Conservazione e restauro del patrimonio storico-artistico o 95/S in Storia dell'arte.

Al di là delle valutazioni sugli ultimi sviluppi, è comunque forse troppo ottimistica l'affermazione di Siniscalco: «La priorità assoluta data negli studi all'età di Pericle e di Augusto o il culto delle "lettere classiche" di Atene e di Roma hanno lasciato il posto ad uno studio intenso della Tarda Antichità pagana e cristiana. In particolare oggi è divenuto antistorico tanto sopravvalutare l'Antichità classica rispetto all'Antichità cristiana, quanto considerare in ciò che vagamente si denomina "Medioevo" null'altro che un tempo di barbarie» [44], soprattutto se esaminiamo lo stato dell'insegnamento di questi temi e materie nella scuola secondaria superiore.

5. *La Letteratura Cristiana Antica nella scuola italiana*

Christianum est, non legitur: così nel 1964 l'allora prof. Michele Pellegrino sintetizzava scherzosamente il pessimo stato della nostra disciplina

[35] Attività caratterizzanti, ambito delle Discipline letterarie.
[36] Attività caratterizzanti, ambito delle Filologie e letterature antiche e medievali.
[37] Attività caratterizzanti, ambito delle Lingue e letterature classiche.
[38] Attività di base, ambito della Lingua e cultura latina.
[39] Attività caratterizzanti, ambito delle Lingue e letterature europee antiche.
[40] Attività di base, ambito delle Discipline filologiche e letterarie.
[41] Attività caratterizzanti, ambito del Cristianesimo.
[42] Attività di base, ambito delle Lingue e letterature antiche.
[43] Attività di base, ambito delle Letterature dell'antichità, del medioevo e del primo rinascimento; Attività affini o integrative, ambito delle Discipline linguistiche e letterarie.
[44] Siniscalco, *Il significato dell'Istruzione* cit., 68.

nella scuola italiana dopo aver ascoltato le risposte dei ragazzi agli esami di maturità. Quasi trent'anni dopo il prof. Uglione confermava, sulla base della sua esperienza di docente e di commissario agli esami di maturità, che la situazione era sostanzialmente immutata [45].

In effetti i programmi Gentile per il Liceo Classico prevedono lo studio della letteratura latina fino al V sec. d.C., anche se l'unico autore cristiano citato esplicitamente è Agostino (per l'antologia) ed è in alternativa a Seneca. Per la letteratura greca le indicazioni per la classe III liceale sono più generiche con la dicitura «periodo alessandrino e greco-romano» che comunque, dal punto di vista cronologico, include la letteratura cristiana fino al quinto secolo. Anche nei programmi Brocca, mentre si nomina esplicitamente la letteratura latina medievale, non si fa nessun cenno alla letteratura cristiana di lingua greca. Per il Liceo Scientifico tradizionale oltre ad Agostino si raccomanda lo studio anche di Tertulliano.

La maggiore visibilità che la letteratura cristiana latina ottiene nei programmi rispetto a quella greca è legata soprattutto all'opera di Concetto Marchesi, che per primo, nella sua *Storia della Letteratura Latina,* dette il giusto spazio ai Padri Latini ed anche un notevole impulso a questi studi [46].

Nonostante un'impostazione piuttosto classicistica della nostra scuola, dalla lettura obiettiva delle direttive ministeriali risulta evidente che nei Licei la letteratura cristiana antica è parte integrante dei programmi di Letteratura Greca e Latina. Eppure nella prassi dell'insegnamento della quasi totalità delle scuole italiane questa materia è confinata in un angolo o del tutto ignorata [47]. In generale, anche se nel mondo scientifico e universitario si riconosce ormai unanimemente l'importanza del periodo tardo-antico non solo nella trasmissione del patrimonio culturale classico, ma anche nella sua rielaborazione ad opera degli intellettuali cristiani che di esso assorbirono tutto ciò che era compatibile con la dottrina cristiana (a volte persino molto di più, si pensi al caso di Sinesio e al suo neoplatonismo), il fervore di studi su questo periodo storico non ha fatto breccia in quelli che Renato Uglione definisce pregiudizi classicistici della nostra scuola [48].

Tale pregiudizio colpisce in modo ancora più insensato tutta la letteratura cristiana, anche quella dei primi due secoli per la quale neppure tale

[45] R. Uglione, *L'insegnamento della Letteratura cristiana antica nella scuola media superiore*, in *Per una cultura* cit., 17-24 (18).

[46] V. Ugenti, *Il tardo antico nel Liceo Classico, Scientifico e Magistrale*, «Rudiae» 11 (1999), 197-211 (199-200).

[47] Ibidem, 201.

[48] Uglione, *L'insegnamento della Letteratura cristiana* cit., 17-24.

discutibile criterio cronologico, che penalizza lo studio della tarda antichità in base ad un malinteso classicismo, giustifica un simile disinteresse [49].

Questo ostracismo nei confronti di quasi mille anni di storia della letteratura che congiungono l'antichità classica all'inizio della letteratura italiana ha provocato un enorme buco nero, una voragine culturale che si apre tra Tacito e Dante [50], nella preparazione di intere generazioni di liceali, che impedisce la comprensione sia delle trasformazioni della lingua latina sia della sua evoluzione nelle lingue neolatine [51].

In una tale situazione è necessario, per colmare questa lacuna dei nostri Licei, che si abbia una stretta collaborazione tra Scuola e Università con corsi di formazione per insegnanti, cicli di seminari, letture pubbliche e dibattiti che stimolino docenti e ragazzi a interessarsi al periodo storico tardo-antico e alla sua produzione letteraria cristiana. È un lavoro che è già stato avviato e che – come vedremo fra breve –, comincia a dare i suoi primi frutti.

6. *La* Lectio Patrum Lupiensis

Numerose sono ormai in tutta Italia le iniziative che si prefiggono l'obiettivo di far conoscere questa importante parte della nostra storia letteraria, anche al di fuori degli ambienti universitari e del mondo ecclesiastico, ai docenti e agli studenti delle scuole medie superiori e a tutte le persone che dimostrano interesse per la letteratura classica e tardo-antica: ricordiamo la *Lectura Patrum Neapolitana*, nata nel 1980 per iniziativa di Padre Giacinto Ruggiero, giunta alla ventiquattresima edizione, attualmente curata dal prof. Antonio A.V. Nazzaro e da Suor Antonia Tuccillo; la *Lectio Origenis*, nata otto anni fa a Roma da un'idea del prof. Lorenzo Perrone e per iniziativa del prof. Manlio Simonetti, di cui oggi sono promotori il Gruppo di ricerca su Origene e la tradizione alessandrina (coordinatrice la professoressa Adele Monaci Castagno) e la Pontificia Università Salesiana (coordinatore il prof. Enrico dal Covolo); a Firenze le *Letture Patristiche* di cui fu promotore nel 1990 il professor Mario Naldini; *I lunedì della Peterson* a Torino che si caratterizzano per la presentazione di pubblicazioni recenti di argomento storico-religioso; e infine la più re-

[49] Ugenti, *Il tardo antico nel Liceo Classico* cit., 201.

[50] L. F. Pizzolato, *"Civiltà classica e cristiana": le ragioni e le intenzioni di una rivista*, «Civiltà classica e cristiana» 2 (1981), 105-116 (107).

[51] Uglione, *L'insegnamento della Letteratura cristiana* cit., 22-23.

cente iniziativa, nata nel 2002 a Cosenza per iniziativa del professor Benedetto Clausi, dal titolo *Alle sorgenti del Cristianesimo. I libri e le idee*.

In Puglia negli ultimi anni si sono avute due importanti ed interessanti esperienze: gli "Incontri e seminari di Letteratura Cristiana Antica", organizzati a Foggia dalla cattedra del prof. M. Marin d'intesa con l'Istituto Superiore di Scienze Religiose "Giovanni Paolo II", giunti quest'anno al quarto ciclo, che ha come tema il rapporto fra tradizione e innovazione nell'antica letteratura cristiana e porta per la prima volta questi seminari anche all'interno delle scuole secondarie, e la *Lectio Patrum Lupiensis* di cui si sono svolte le prime tre edizioni, che hanno avuto come oggetto il primo anno Agostino, il secondo Origene e il terzo Ambrogio.

Quest'esperienza è stata resa possibile dalla collaborazione, sancita da una convenzione stipulata il 20 ottobre del 2000, tra il Dipartimento di Filologia Classica e Scienze Filosofiche dell'Università degli Studi di Lecce (firmatari i professori Pietro Giannini e Valerio Ugenti, poi scelto come coordinatore della *Lectio*), e l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Lecce (firmatari i professori Luigi Manca e Salvatore Cipressa).

Scopo dichiarato di questa iniziativa è, come si legge nell'Atto costitutivo, quello di «divulgare tra gli uomini di cultura la conoscenza dei Padri della Chiesa su solide basi scientifiche e metodologiche». Il livello consapevolmente privilegiato è quello dell'alta divulgazione che, senza nulla sacrificare del rigore scientifico, inviti le persone colte a leggere le opere dei Padri inquadrandole saldamente nello spazio e nel tempo, recuperandone la fisionomia storica e la problematicità delle testimonianze.

Lo schema della manifestazione leccese è rimasto sostanzialmente stabile: quattro incontri l'anno a scadenza mensile tra Gennaio e Aprile con la partecipazione di studiosi provenienti da tutta Italia, che hanno trattato sotto diversi aspetti la produzione letteraria del Padre prescelto; nel 2004 gli incontri saranno dedicati a Basilio Magno.

Nei primi tre anni la risposta del pubblico è stata buona, con la partecipazione di insegnanti, religiosi, studenti universitari, docenti universitari, studenti degli Istituti di Scienze Religiose, persone colte in genere. Particolarmente significativa l'assidua partecipazione di diverse classi liceali provenienti non solo dai licei di Lecce, ma anche da alcuni licei della provincia e persino da fuori provincia. Si può trarre da ciò conferma del fatto che, se sollecitato in modo adeguato, anche il mondo della scuola, almeno nella sua parte più aperta e attiva, è capace di aprirsi ai temi della letteratura cristiana. Da noi intervistati, i docenti accompagnatori hanno evidenziato le positive ricadute didattiche della partecipazione dei ra-

gazzi alla *Lectio* in termini di apertura di nuovi orizzonti e di proficui contatti con altre realtà culturali non immediatamente legate ai ritmi ed agli impegni scolastici. Già entrare in contatto con studiosi di alto livello è di per sé, hanno detto i docenti, stimolante per i ragazzi; capire che si può discutere di autori antichi e autorevoli al di fuori degli schemi scolastici, per puro desiderio di capire e per amore della verità, è stato per molti addirittura una conquista emozionante ed inattesa. La professoressa Annamaria De Carlo, del Liceo De Sanctis di Manduria, ha evidenziato come l'esperienza di quest'anno sia stata utile oltre che per lei come insegnante per approfondire le proprie conoscenze in materia, anche per i ragazzi che, dopo aver avuto dalla loro insegnante una presentazione della figura di Ambrogio e della sua produzione letteraria, hanno avuto un primo contatto col mondo universitario e hanno voluto poi discutere in classe i temi trattati. Il prof. Ennio Monastero, del Liceo Palmieri di Lecce, ha posto l'accento sulla necessità di trattare adeguatamente la letteratura cristiana nella scuola e perciò accoglie con favore iniziative come questa, che permettono di mettere i ragazzi a contatto con insigni studiosi, magari usando come lusinga gli attestati di frequenza che danno diritto ai "crediti formativi" di recente introduzione nelle scuole.

Scopo di questa *Lectio*, come si è già accennato, è comunque divulgare le opere dei Padri non solo tra gli studenti universitari e liceali, i docenti, che spesso, non per loro responsabilità, non hanno incontrato questi autori nel loro corso di studi e gli uomini di fede, ma anche tra tutti coloro che vogliono arricchire la loro cultura alla fonte feconda della problematica sintesi tra il mondo classico e quello cristiano, vale a dire chiunque voglia conoscere le basi della nostra cultura europea.

La ricchezza intellettuale dei Padri, che si rispecchia pienamente nella loro produzione letteraria, è infatti un patrimonio di tutti, ecclesiastici e laici, credenti e non, che deve essere diffusa tra tutte le persone colte o che aspirano a diventarlo.

7. *Osservazioni conclusive*

Le opere dei Padri sono patrimonio comune di tutti i cristiani di tutte le confessioni: cattolici, protestanti, ortodossi, sia pure con sfumature diverse, riconoscono il valore esemplare dell'opera di questi scrittori. Ciò rende il loro studio un terreno privilegiato per il faticoso dialogo avviato tra le varie Chiese e per il cammino di riavvicinamento di tutti i cristiani, ancora in gran parte da compiere.

Tornando al mondo della scuola e dell'università, P. Siniscalco [52] ha messo in evidenza la necessità della presenza dei più importanti scrittori cristiani antichi nella formazione intellettuale, spirituale e culturale di tutti i laici «a cominciare da quelli che frequentano nel mondo le scuole cristiane». Forse, caduti finalmente nel mondo scientifico i pregiudizi classicisti nei confronti dell'epoca tardo-antica e della letteratura cristiana in particolare, si può finalmente puntare ad assegnare alla Letteratura Cristiana Antica il posto che le spetta nella formazione culturale di tutti gli studenti. Lo stesso moltiplicarsi di letture patristiche in tutta Italia, pur con notevole varietà di impostazioni, ritmi e strutture, il loro successo e il loro perdurare nel tempo dimostrano come esse rispondano ad una diffusa esigenza della società italiana che si interroga finalmente sulle proprie origini e sulla propria identità cristiana.

Il sicuro possesso, soprattutto dal punto di vista storico e letterario, della propria identità culturale e religiosa rende inoltre più disponibili al confronto con altre storie e con altre religioni, il che diventa ormai indispensabile in una società che tende a diventare sempre più multietnica e multireligiosa. In questo quadro lo studio della nostra disciplina può offrire anche ai ragazzi immigrati una conoscenza delle origini della cultura religiosa della terra in cui si trovano a crescere e vivere. Perché l'integrazione e l'arricchimento culturale siano realmente reciproci, credo che sarebbe importante dare finalmente il giusto spazio alla problematica religiosa e allo studio delle culture religiose dei vari popoli anche nella scuola, magari attraverso lo studio di una materia affascinante come la Storia delle Religioni. La reciproca conoscenza delle radici religiose dei vari popoli che vengono a stretto contatto penso infatti possa offrire un efficace antidoto contro tutti i fondamentalismi. Nella lotta contro queste forme di fanatismo, che sfruttano per fare proseliti disperazione ed ignoranza, la Letteratura Cristiana Antica e la Storia delle Religioni possono assolvere un compito importante: spesso infatti si ha paura di ciò che non si conosce e si finisce per odiare ciò di cui si ha paura.

[52] Ved. Siniscalco, *Il significato dell'Istruzione* cit., 75.

AUCTORES NOSTRI. Studi e testi di letteratura cristiana antica 01,2004 - ISBN 978-88-7228-402-3 - Edipuglia s.r.l. - www.edipuglia.it

Autori dei contributi

Michela Aulisa, docente di Materie letterarie e latino presso il Liceo Scientifico 'A. Volta' di Foggia [via Martiri di via Fani, 1 – 71100 Foggia]

Marta Bellifemine, dottore di ricerca (XIII ciclo) in 'Scienze storiche e filologiche della cristianità antica e altomedievale' (Lecce); titolare di assegno (Foggia) nel biennio 2001-2003 per il progetto di ricerca 'Esegesi patristica e scuola antica' [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: martabellifemine@tiscali.it]

Caterina Celeste Berardi, dottore di ricerca (XV ciclo) in 'Filologia greca e latina' (Bari) [via Davide Lopez, 26 – 70123 Bari; e-mail: katy.berardi@libero.it]

Francesca Maria Catarinella, ricercatore di Letteratura cristiana antica; docente di Filologia patristica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: f.catarinella@unifg.it]

Rosalba Chirolli, docente di Materie letterarie e latino presso il Liceo Scientifico 'G. Marconi' di Foggia [via Lussemburgo, 1 – 71100 Foggia]

Benedetto Clausi, professore associato di Letteratura cristiana antica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università della Calabria [via B. Pucci – 87036 Arcavacata (CS); e-mail: d.clausi@mail.fmag.unict.it]

Renzo Infante, ricercatore di Letteratura cristiana antica; docente di Filologia ed esegesi neotestamentaria presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: r.infante@unifg.it]

Antonino Isola, professore ordinario di Letteratura cristiana antica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia [Piazza Morlacchi, 11 – 06100 Perugia; e-mail: spatam@unipg.it]

Michela Lombardi, borsista dell'Amministrazione Provinciale di Foggia presso la Cattedra di Letteratura cristiana antica dell'Università [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: milombardi@virgilio.it]

Vincenzo Lomiento, docente a contratto di Informatica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: vincenzo.lomiento@virgilio.it]

Marcello Marin, professore ordinario di Letteratura cristiana antica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: m.marin@unifg.it]

Antonio V. Nazzaro, Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università 'Federico II' di Napoli; professore ordinario di Letteratura cristiana antica [via Porta di Massa, 1 - 80133 Napoli; e-mail: antnazza@unina.it]

Pietro Ressa, dottore di ricerca (XV ciclo) in 'Scienze storiche e filologiche della cristianità antica e altomedievale' (Lecce); titolare di assegno (Foggia) per il progetto di ricerca 'Teoria e prassi dell'allegoria cristiana in ambito occidentale' [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: ressapietro@libero.it]

Gilda Sansone, collaboratore tecnico-scientifico per il settore storico-religioso della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: g.sansone@unifg.it]

Massimiliano Signifredi, dottorando di ricerca (XVIII ciclo) in 'Scienze dell'Antichità classica e cristiana. Antico, tardoantico e medievale: storia della tradizione e della ricezione' (Foggia) [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: msignifredi@libero.it]

Manlio Simonetti, Accademico dei Lincei; professore emerito di Storia del Cristianesimo presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università 'La Sapienza' di Roma [via Domenico Chelini, 7 – 00197 Roma]

Isabella Solimando, docente di Materie letterarie e latino presso il Liceo Scientifico 'A. Volta' di Foggia [via Martiri di via Fani, 1 – 71100 Foggia]

Marco Ugenti, dottorando di ricerca (XVI ciclo) in 'Scienze dell'Antichità classica e cristiana. Antico, tardoantico e medievale: storia della tradizione e della ricezione' (Foggia) [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: m_ugenti@libero.it]

Maria Veronese, ricercatore di Letteratura cristiana antica; docente di Storia dell'esegesi patristica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Foggia [via Arpi, 176 – 71100 Foggia; e-mail: m.veronese@unifg.it]