

Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani

Giancarlo Rinaldi

1. Definizione del tema

Le riflessioni qui di seguito raccolte s'inseriscono in un filone di ricerca ben più ampio che ho avuto modo di proporre alla comunità scientifica tramite una serie di articoli¹⁸⁹ e tre volumi editi rispettivamente nel 1989¹⁹⁰ e nel 1998¹⁹¹. La tematica specifica di questi lavori riguardava la reazione da parte pagana al testo, ai contenuti ed alla diffusione delle Scritture giudaico-cristiane. È un capitolo del ben più vasto studio sulla *Réaction païenne* in età romana imperiale. Nonostante il suo carattere pionieristico, o forse proprio per questo, sia la tematica generale da me proposta, sia alcuni suoi aspetti particolari, sono stati presi in considerazione e poi sviluppati tanto in Italia quanto, principalmente, all'estero¹⁹².

¹⁸⁹ Cf G. RINALDI, «L'Antico Testamento nella polemica anticristiana di Porfirio di Tiro», in *Augustinianum* 22 (1982) 97-111; ID., «Sognatori e visionari biblici nei polemisti anticristiani», in *Augustinianum* 29 (1989) 7-30; ID., «Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle quaestiones et responsiones», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 6 (1989) 99-124; ID., «La "lezione" dei pagani», in *Servitium* 24 (1990) 31-42; ID., «Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista», in *Augustinianum* 33 (1993) 407-430; ID., «Pietro Apostolo ed i vescovi romani nel giudizio dei pagani», in *Pietro e Paolo. Il loro rapporto con Roma nelle testimonianze antiche. XXIX Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*. Roma, 4-6 maggio 2000, Institutum patristicum Augustinianum, Roma 2001, 291-314; ID., «I cristiani come *hesterni*. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico», in G. A. LUCCHETTA (ed.), *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, Università degli Studi di Chieti, Chieti 2002, 49-61; G. RINALDI, «La Bibbia dei Gentili. Tre riflessioni sulla conoscenza della Bibbia tra i pagani», in *Saggezza straniera. Roma e il mondo della Bibbia*. Atti del seminario invernale dell'Associazione Biblia. Verbania, Intra 30 gennaio - 3 febbraio 2003, Settimello, Firenze 2004, 189-226.

¹⁹⁰ ID., *Biblia gentium*. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia negli autori pagani, greci e latini, di età imperiale, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989.

¹⁹¹ ID., *La Bibbia dei pagani*, 2 voll., EDB, Bologna 1997-1998. D'ora in poi i riferimenti alle citazioni riportate in questo volume saranno connotati dalla sigla: Rinaldi n°.

¹⁹² Per il mondo di lingua inglese cf specialmente i due volumi di J. G. COOK, *The interpretation of the New Testament in Greco-Roman paganism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, da me recensito in *Adamantius*. Rivista del Gruppo Italiano su "Origene e la tradizione alessandrina", 8 (2002) 296-300 e ID., *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004. Per il mondo di lingua tedesca, a proposito del collegamento tra il "letteralismo" antiocheno e le esigenze della polemica scritturistica con i pagani, cf M. FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten*

Utilizzando il materiale raccolto in quelle occasioni, mi sembra ora opportuno contribuire al tema del Convegno sul profetismo nel cristianesimo antico con alcune note e con qualche considerazione che intendono restituire il punto di vista degli osservatori pagani nei riguardi di questo fenomeno così presente non solo nel mondo neotestamentario, ma anche in quello dei primissimi secoli cristiani. A legittimare questo approccio interviene anche la considerazione secondo la quale nell'epoca della quale stiamo parlando le relazioni tra gruppi religiosi furono ben più fitte e profonde di quanto non si sia pensato, con un conseguente scambio di idee, testi, sollecitazioni e formule "sincretistiche". È dunque indispensabile abbandonare un certo iperspecialismo "accademico", sovente frutto di umana pigrizia piuttosto che di autentica e sana acribia scientifica, e prendere in considerazione i fenomeni nel loro contesto più ampio e nelle loro relazioni interculturali¹⁹³.

È inoltre opportuno ricordare che questa indagine non può essere circoscritta al solo secolo II d.C., che pure costituisce lo specifico ambito cronologico indicato dal nostro Convegno: come ogni altra problematica di storia antica, anche questa non potrebbe essere pienamente svolta se non contestualizzata con i suoi prodromi e con i suoi sviluppi ed esiti nell'età seguente.

Detto ciò, definiamo il nostro campo d'indagine. Con il termine "profetismo" noi ora intenderemo sostanzialmente le due seguenti realtà:

- a) un insieme di testi confluiti nel *corpus* degli scritti veterotestamentari e ripresi poi, per i loro contenuti, nella raccolta del Nuovo Testamento e nella predicazione cristiana;
- b) un fenomeno riscontrabile all'interno delle comunità cristiane dei primi due secoli che vede protagonisti alcuni individui i quali, rivestiti di carisma e di autorità religiosa si atteggiavano a guide spirituali: parlano per conto di Dio.

In conformità a questa distinzione cercheremo di rispondere alle seguenti due domande: quale giudizio hanno formulato gli osservatori pagani in merito ai testi del profetismo biblico? Quale è stato, inoltre,

Kirke, Perter Lang, Bern 1998, XV-XVI, 89; A. VICIANO, «Das formale Verfahren der antiochenischen Schriftauslegung. Ein Forschungsüberblick», in G. SCHÖLLGEN – C. SCHOLTEN (edd.), *Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum*. Festschrift für Ernst Dassmann, Aschendorff, München 1996, 399 e, principalmente, F. THOME, *Historia contra Mythos. Die Schriftauslegung Diodors von Tarsus und Theodors von Mopsuestia im Widerstreit zu Kaiser Julians und Salustius' allegorischen Mythenverständnis*, Borengasser, Bonn 2004.

¹⁹³ È esemplare sotto questo punto di vista D. E. AUNE, *La profezia nel primo cristianesimo e il Mediterraneo antico*, Paideia, Brescia 1996.

il loro atteggiamento nei riguardi della pratica del profetismo nelle comunità cristiane?

2. Profeti e profezie veterotestamentarie

Durante il II secolo d.C. il fenomeno della diffusione della religione cristiana acquisì proporzioni sociali di rilievo notevole determinando così una maggiore attenzione da parte dei pagani. D'altro canto in quest'epoca di formazione e di trasformazione, alle comunità cristiane si ponevano molti interrogativi riguardanti nodi problematici ineludibili quale, ad esempio, l'atteggiamento da prendere nei riguardi delle Scritture dei giudei. I libri di questo popolo oramai chiaramente irrecuperabile alla predicazione cristiana, ed a questa sempre più avverso, andavano conservati a fianco ed a fondamento della raccolta canonica che la chiesa proprio allora s'impegnava a costituire? Oppure la rottura con il giudaismo avrebbe comportato per i credenti in Gesù anche un deciso rifiuto dei suoi testi sacri? In termini più espliciti, e per atternerci al tema del nostro Convegno, tra i cristiani di quell'epoca era ricorrente il quesito: cosa fare delle profezie contenute nelle Scritture dei giudei? Se oggi una risposta nel segno della "continuità" sembra scontata, allora le cose non dovevano presentarsi con tanta semplicità. Sappiamo, infatti, che gli atteggiamenti dei credenti in Gesù furono svariati: i gruppi giudeocristiani ovviamente si fondavano su questa letteratura "dei Padri" che tra l'altro nutriva e legittimava aspetti caratterizzanti della loro pietà. Dal lato opposto chi si metteva al sèguito di Marcione non esitava a rigettare con il giudaismo pure le sue Scritture e le sue profezie. Ma erano possibili anche posizioni intermedie: l'*Epistola di Tolomeo a Flora* documenta una raffinata analisi il cui esito è il riconoscimento di diversi livelli di autorevolezza nel testo scritturale¹⁹⁴. La "Grande Chiesa", infine, fece la sua scelta accettando *in toto* il *corpus* veterotestamentario ereditato dalla sinagoga, ma ponendo una chiara ed imprescindibile condizione: esso andava considerato una grande e continua profezia di Gesù. Questa chiave di lettura cristologica legittimava l'accettazione e l'utilizzazione di quei libri e li rendeva nello stesso tempo quasi un unico testimone (*una vox*), annullando le loro peculiarità di stile, tempo, contenuto etc.

Ed ora alcune osservazioni su quale fu l'atteggiamento dei lettori pagani verso i testi profetici delle Scritture:

¹⁹⁴ Conservata da EPIFANIO, *Cassetta dei rimedi contro le eresie* 33,3-7; cf l'ed. con trad. e commento in M. SIMONETTI, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano 1993, 266-281.

- 1) contrariamente ai cristiani per i quali i diversi testi biblici costituivano un unico *testamentum*, per i pagani bisognava prestare attenzione alle peculiarità di questi testi, senza una loro conoscenza – infatti - non se ne sarebbe colto il significato. Per i Padri della chiesa la Bibbia è, dunque, un'unica lettera di Dio alle sue creature, per i lettori pagani è una raccolta di testi diversissimi tra loro.
- 2) Di conseguenza, una storicizzazione dei testi profetici del giudaismo induceva i lettori pagani a rigettare l'esegesi cristologica. Una costante della polemica anticristiana sarà, pertanto, l'impossibilità di leggere allegoricamente le Scritture giudaico cristiane¹⁹⁵ a differenza, ad esempio, di quanto veniva fatto con i capolavori omerici per i quali il ricorso all'allegoria era legittimo.

È noto che la missione cristiana, per indurre alla fede in Gesù, si avvaleva dell'argomento della profezia facendo leva su continui accostamenti tra profezie giudaiche e loro adempimenti in Gesù o nella chiesa. Possiamo ritenere che questi argomenti se non valsero a mietere convertiti tra i giudei, neanche riuscirono ad impressionare gli uditori pagani più attenti. Per costoro, in aggiunta, le profezie stesse erano da rigettare, figuriamoci quindi parlare di loro adempimenti! Fausto il Manicheo, forbito predicatore ed alacre missionario, era consapevole che i pagani non avrebbero prestato fede alle profezie veterotestamentarie e per questo preferiva avvalersi di testi oracolari pagani, tra i quali gli scritti sibillini e quelli attribuiti ad Ermete Trismegisto¹⁹⁶. Ciononostante l'argomento della realizzazione della profezia conservava tutta la sua validità quale collante ed incentivo alla fede tra chi era già credente.

Nella mia raccolta di testi pagani relativi alle Scritture, le testimonianze su profeti e profezie veterotestamentarie sono 87. Di queste, però, 14 derivano dalla letteratura delle *Quaestiones et responsiones* e, pertanto, conservano quel carattere di ipotetica attribuzione ad ambienti pagani che io stesso ho costantemente riconosciuto loro¹⁹⁷. D'al-

¹⁹⁵ Ritengo che ciò sia esatto nonostante che Origene riconosca a Numenio di Apamea (II sec. d.C.) la benemerita di aver talvolta interpretato allegoricamente (τροπολογῆσαι) i profeti del giudaismo, cf ORIGENE, *Contro Celso* 1,15 (= Rinaldi, n° 217); 4,51 (= Rinaldi, n° 12). L'elogio di Origene, infatti, riguarda l'inserimento che Numenio fece dei giudei tra i popoli che reputano Dio un essere incorporeo e non certamente una sua lettura in chiave cristologia dei profeti giudaici. In effetti NUMENIO, nel suo trattato *Sul bene* ha voluto raccogliere conferme per la sua teologia platonico pitagorica avvalendosi anche dell'esempio del Dio giudaico.

¹⁹⁶ Cf AGOSTINO, *Contro Fausto manicheo* 13,1-2.

¹⁹⁷ In G. RINALDI, «Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle quaestiones et responsiones», in *Annali di Storia dell'Esegesi* 6 (1989) 99-124,

tro canto, oltre a questo *dossier* abbiamo numerosi espliciti testi pagani nei quali vengono criticati gli evangelisti per l'uso che essi avevano fatto delle profezie veterotestamentarie. In ogni caso, dunque, abbiamo una buona dose di materiale significativo¹⁹⁸, utile per farci un'idea di quale dovette essere il giudizio degli intellettuali pagani – o, almeno, di alcuni di loro – su profeti e profezie bibliche.

Critica alla prova tratta dalla realizzazione delle profezie

Abbiamo già ricordato che una nota costante della predicazione cristiana era l'*argumentum ex prophetia*, cioè l'accreditamento dell'evento Gesù in quanto realizzazione di ciò che era stato già predetto dai profeti d'Israele. A tal proposito Celso¹⁹⁹ si inserisce nel contesto della polemica tra giudei e cristiani e pone sulle labbra del giudeo che, nei primi suoi due libri, introduce ad argomentare contro la religione di Gesù, l'obiezione secondo la quale le profezie citate dai cristiani sarebbero troppo generiche per potersi riferire esclusivamente a Gesù: «Fate ricorso ai profeti che avrebbero preannunciato le vicende di Gesù [...] ma le loro profezie possono adattarsi a infiniti altri in modo assai più persuasivo che non a Gesù»²⁰⁰. Oppure, intervenendo nel merito, il pagano gli fa denunciare la non congruenza tra profezia ed evento: «I profeti affermano che colui che verrà sarà un grande sovrano e signore di tut-

dopo aver ravvisato una più che rilevante coincidenza di contenuti tra *quaestiones* riportate da Padri della chiesa e critiche alla Scrittura riscontrabili in autori pagani, mi è sembrato legittimo congetturare che alla formazione delle raccolte patristiche possano aver contribuito anche queste critiche sorte al di fuori della comunità, ma che poi circolavano in ambienti cristiani suscitando turbamento. Giova ribadire che: a) non tutte le *questiones* derivano *sic et simpliciter* dall'armamentario controversistico pagano; b) molte *questiones* sono state create dagli autori cristiani a scopo didattico. La mia ipotesi, che a tutt'oggi mi sento di confermare, tra l'altro serve a restituire ai primi documenti di questo genere letterario un carattere di corrispondenza alla concreta realtà della vita delle comunità cristiane, il quale carattere è proprio di tutta la letteratura patristica. È dopo il primo *input* che i compilatori stancamente tramanderanno le *quaestiones* come astratti temi di scuola.

¹⁹⁸ Naturalmente non ignoriamo il fatto che la letteratura controversistica dei pagani è pervenuta molto frammentariamente; di conseguenza ciò che noi possiamo oggi leggere costituisce soltanto la punta di un *iceberg* che doveva in origine presentare dimensioni e profondità di ben maggiore rilievo.

¹⁹⁹ Quel che rimane del suo *Discorso veritiero*, com'è noto, è reperibile in ORIGÈNE, *Contre Celse V. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel Borret*, Éditions du Cerf, Paris 1976). Di questi frammenti dà una traduzione italiana, con un puntuale commento, G. Lanata nel suo CELSO, *Il discorso veritiero*, Adelphi, Milano 1987. Per una bibliografia essenziale sul Celso anticristiano cf G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., I, 107 n. 71.

²⁰⁰ Cf ORIGÈNE, *Contro Celso* 2,28 (= Rinaldi, n° 217B); cf anche *ib.*, 1,50.

ta la terra, di tutti i popoli e di tutti gli eserciti [...] e non hanno affatto annunciato una sciagura del genere»²⁰¹.

È evidente che l'*argumentum ex prophetia* è persuasivo soltanto se si è disposti ad accettarne le premesse, cioè se si ritengono ispirati da Dio i vaticini veterotestamentari. Celso a tal proposito taglia l'albero alla radice spostando la discussione dall'accertamento della effettiva realizzazione di ciò che era stato predetto²⁰², a quello della intrinseca bontà ed accettabilità della predizione in sé e per sé:

«Non bisogna dunque guardare se l'hanno predetto o se non l'hanno predetto, ma se il fatto è degno di Dio ed è bello. A un fatto obbrobrioso e malvagio, quand'anche tutti gli uomini esaltati sembrassero predirlo, non bisogna prestare fede»²⁰³.

La logica di Celso sembra portare alle conseguenze estreme le argomentazioni marcionite che facevano leva sulle antitesi tra i proclami dell'Antico Testamento e le affermazioni evangeliche per dimostrare da un lato l'inaccettabilità dei primi, dall'altro la novità e la bontà del Dio

²⁰¹ Cf *ib.* 2,29 (= Rinaldi, n° 217B), il riferimento è alla crocifissione in quanto "sciagura". G. Lanata in CELSO, *Il discorso veritiero...*, cit., 193 ravvisa qui un riferimento ai *Salmi* 2 e 72 ed ipotizza che il pagano, poiché non conosceva direttamente la letteratura profetica, avrebbe attinto da qualche scritto marcionita. Celso ebbe certamente familiarità con fonti e motivi marcioniti (cf più oltre, alla nota 14), anche se qui sarebbe più conveniente ammettere da parte del filosofo una certa conoscenza di temi controversi tra giudei e cristiani. Cf anche *ib.* 1,49: «il mio profeta disse un giorno a Gerusalemme che il figlio di Dio sarebbe venuto a giudicare gli uomini santi e a punire gli ingiusti». Sull'argomento della profezia nel dibattito tra Origene e Celso cf G. SFAMENI GASPARRO, «Ispirazione delle Scritture e divinazione pagana. Aspetti della polemica fra Origene e Celso», in G. DORIVAL - A. Le BOULLUEC (edd.), *Origeniana sexta*, Peeters, Leuven 1995, 287-302; R.J. HAUCK, *The More Divine Proof. Prophecy and Inspiration in Celsus and Origen*, Scholars Press, Atlanta 1989. Altrove Celso attribuisce al suo giudeo l'affermazione secondo la quale i seguaci di Gesù hanno apostatato dalle tradizioni giudaiche (che erano loro proprie) e che, inoltre, le profezie costituivano patrimonio esclusivo d'Israele: «ammesso che qualcuno vi abbia preannunciato che sarebbe venuto fra gli uomini il figlio di Dio, si trattava del nostro profeta e del profeta del nostro Dio» (ORIGENE, *Contro Celso* 2,4). Altrove (2,8) si afferma che se i giudei avessero davvero profetizzato la venuta di Gesù non lo avrebbero poi messo a morte proprio per non essere puniti da Dio.

²⁰² Questo aspetto era invece caratterizzante la discussione tra cristiani e giudei, come viene ampiamente attestato da GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*.

²⁰³ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 7,14 (= Rinaldi, n° 217 A) ed anche 7,12: «Quelli che si basano sui profeti per difendere la dottrina del Cristo non sono in grado di controbattere alcunché, se capita che si dica a proposito della divinità una cosa perversa o vergognosa o impura e abominevole». Così non ha valore il fatto che Gesù sarebbe stato consapevole delle (profetizzate) sofferenze della sua passione e morte: ciò non toglie che questi avvenimenti erano intrinsecamente inaccettabili per una persona divina, cf ORIGENE, *Contro Celso* 2,16. Si rileva inoltre l'inefficacia della predizione di Gesù in merito al suo tradimento, poiché chi poi effettivamente lo avrebbe tradito e rinnegato non ebbe paura di lui in quanto divinità, anzi, proprio quanto accadde dimostra che Gesù non aveva predetto niente di ciò, cf *ib.*, 2,18-19.

rivelato da Gesù. Mi sembra importante rilevare a tal proposito che questa non è né la prima, né l'unica occasione in cui polemisti pagani hanno attinto dall'armamentario marcionita argomentazioni bell'e pronte da far valere ai fini della loro controversia²⁰⁴. Ma se da Marcione Celso deriva alcune argomentazioni, egli, nondimeno, prova fastidio per la farragine di voci profetiche che i gruppi gnostici evocavano ed ostentavano, a riprova dell'autorevolezza delle loro rivelazioni. Possiamo a buon diritto ritenere che queste voci non siano quelle delle profezie veterotestamentarie, nel bene e nel male presenti rispettivamente nella riflessione della Grande chiesa ed in quella dei marcioniti. Erano, invece, le rivelazioni di cui apparivano intessuti i prolissi deliri teocosmogonici dei gruppi ofiti²⁰⁵ e, più in generale, lo stridente dualismo teologico dei sistemi gnostici²⁰⁶.

Altre volte il pagano fa leva sulle contraddizioni interne all'attività di Gesù – profeta. È il caso del discorso escatologico, quando egli preannuncia la venuta di suoi avversari, uomini empì che, con l'esercizio degli stessi suoi poteri, trarranno in inganno molti. Qui Celso fa notare che Gesù stesso avrebbe ammesso l'identità di poteri e di operazioni sue e dei suoi avversari. Ed allora, conclude il polemista, perché mai un medesimo esercizio sarebbe da considerarsi una volta buono e l'altra malvagio²⁰⁷. Altra volta Celso ammette che Gesù avrebbe profetizzato la sua risurrezione, ma poi nega l'effettiva realizzazione di questa profezia sia perché molti altri personaggi avrebbero predetto qualcosa del genere, sia, principalmente, perché i testimoni della resurrezione di Gesù avrebbero scarsa credibilità²⁰⁸.

In ogni caso Celso sembra adeguatamente informato delle polemiche che intercorrevano tra giudei e cristiani in merito all'esegesi delle profezie bibliche:

²⁰⁴ Soltanto alcuni casi attestati: le contraddizioni tra le promesse di prosperità, ricchezza e potenza terrena formulate da Mosè e l'esaltazione della povertà e della mitezza da parte di Gesù (*ib.* 7,18 = Rinaldi, n° 576); la critica al racconto dell'arca di Noè (*ib.* 4,41 = Rinaldi, n° 76); la citazione dal *Dialogo celeste* (*ib.* 8,15 = Rinaldi, n° 716). Del resto lo stesso Origene affermò che Celso si sarebbe fatto portavoce «di quelli che sostengono essere il Dio del Vangelo diverso dal Dio della Legge» (*ib.* 7,25). Classico è anche il caso del conflitto d'Antiochia *topos* della controversia marcionita ripreso da PORFIRIO, *Contro i Cristiani* fr. 21 (= Rinaldi, n° 678). Della circolazione di argomentazioni scritturistiche marcionite e gnostiche tra i polemisti pagani mi sono interessato in G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., I, 420-421.

²⁰⁵ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 6,34.

²⁰⁶ Cf *ib.* 6,74.

²⁰⁷ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 2,49: è uno degli argomenti che Celso pone sulle labbra del suo immaginario interlocutore giudeo.

²⁰⁸ È il famoso brano nel quale si attacca Maria Maddalena, definendola invasata, e «qualche altro partecipe della stessa stregoneria», cf ORIGENE, *Contro Celso* 2,55 (= Rinaldi, n° 403).

«Cristiani e giudei litigano tra loro in modo molto sciocco [...] nel dibattito [...] non c'è nulla di serio: credono entrambi che sia stata profetata da un alito divino la venuta di un salvatore del genere umano, e non sono ancora riusciti a mettersi d'accordo se questo salvatore sia venuto o no»²⁰⁹.

Il secolo di Celso, del resto, è quello in cui fiorisce la letteratura *adversus Iudaeos* di cui il *Dialogo* di Giustino, proprio per le controversie sulle profezie che ci trasmette, è un eloquente esempio.

Secondo una testimonianza di Teodoreto di Ciro²¹⁰, Porfirio si sarebbe avvalso di citazioni dai profeti biblici per avvalorare la sua tesi del superamento dei sacrifici in quanto pratica culturale. Ma il discorso su Porfirio e le profezie veterotestamentarie è ben più ampio. Altra critica diretta ai profeti biblici è quella che rivolge loro Giuliano, accusandoli di non avere delle cose di Dio una visione chiara poiché la loro anima non era stata purificata dal possesso di una solida *paideia* culturale²¹¹. Ecco perché essi avrebbero cupamente agitato lo spettro delle distruzioni e dei castighi²¹². Altrove, invece, Giuliano accusa i cristiani di essersi allontanati dalla propria matrice giudaica proprio per aver male interpretato ed utilizzato le predizioni dei profeti²¹³.

Le profezie ex eventu.

Celso afferma che gli evangelisti avrebbero attribuito a Gesù la capacità profetica di prevedere tutto quanto gli sarebbe poi capitato, ma in realtà essi avrebbero invece applicato a Gesù un certo numero di profezie veterotestamentarie costruendo così la sua immagine²¹⁴. Nella sua *Vita di Plotino*, Porfirio, rievocando la polemica antignostica che interessò la scuola del maestro, riferisce di aver analizzato l'*Apocalisse di Zoroastro* giungendo alla conclusione che questo scritto fosse «νόθον τε καὶ véον»²¹⁵. È un chiaro caso di applicazione degli strumenti della critica filologica ad un testo di tradizione gnostico-cristiana. Ben più conosciuto è il caso del libro biblico di *Daniele*, al quale il filosofo pagano

²⁰⁹ *Ib.* 3,1.

²¹⁰ Cf TEODORETO, *Cura delle malattie dei greci* 7,36-37 = PORFIRIO, *Contro i cristiani* fr. 38 (=Rinaldi, n° 218).

²¹¹ L'accusa ai profeti biblici di essere involuti e rozzi nella loro maniera di esprimersi è attestata presso i pagani da LATTANZIO, *Le divine istituzioni* 5,1 (= Rinaldi, n° 5).

²¹² Cf GIULIANO, *Lettera* 89b, 295c-296b (= Rinaldi, n° 217 C).

²¹³ Cf ID., *Contro i Galilei* fr. 58 (= Rinaldi, n° 219 A).

²¹⁴ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 2,13.

²¹⁵ PORFIRIO, *Vita di Plotino* 16,81. Il pagano, dopo aver denunciato il carattere pseudoepigrafo e recente del testo ne denuncia acutamente le motivazioni: «manipolato dai fondatori della setta per far credere che i dogmi, ch'essi volevano accreditare, appartenevano all'antico Zoroastro» (*ivi*).

dedicò grande attenzione contestualizzandone le profezie con gli eventi della storia ellenistica, principalmente incentrati sull'epopea di Antioco IV in Palestina. Le conclusioni furono le stesse alle quali si pervenne a proposito dell'opera attribuita a Zoroastro, e portarono ad una ben documentata denuncia delle profezie danieliche come falsamente attribuite al giovane prigioniero di Nabucodonosor e, pertanto, posteriori agli eventi che esse stesse evocavano. Insomma, profezie *ex eventu* composte da giudei per rincuorare i partigiani al seguito dei resistenti Maccabei e quindi utilizzate dai cristiani al fine di prefigurare dapprima scenari di catastrofe e poi l'avvento del regno del loro Messia²¹⁶.

I critici delle Scritture continueranno ad accusare i cristiani di aver manipolato le profezie o di averle inventate di sana pianta. Agostino è infatti testimone di un atteggiamento che avevano i pagani della sua epoca: quando si trovavano di fronte ai noti dittici "profezia biblica/realizzazione" confezionati dai cristiani, e quando, magari, rilevavano l'effettiva corrispondenza tra i due poli, essi sospettavano che le profezie erano state formulate dagli stessi cristiani per dar forza ai loro argomenti: «Da voi stessi le avete orchestrate; avete visto che queste cose accadevano e nei vostri libri ne avete scritto a vostro piacimento quasi come se fossero state preannunciate come avvenimenti futuri»²¹⁷.

A un pagano come Celso non fu estranea neanche la denuncia dei rimaneggiamenti e dei falsi che i cristiani andavano componendo per accreditare le loro dottrine con il nome venerato della Sibilla. Egli giunge a parlare di un gruppo dei "Sibillisti"²¹⁸ usando una designazione che noi oggi stentiamo ad intendere, ma che, con buona probabilità, possiamo ritenere identificativa di quei cristiani i quali avevano ardito "saccheggiare" in un modo o nell'altro la letteratura tradizionalmente attribuita alla profetessa pagana. Celso procede poi nel suo ragionamento: se qualcosa di divino i cristiani avevano ravvisato in questa figura, non sarebbe stato allora più plausibile introdurre la profetessa pagana quale "figlio di Dio", piuttosto che quel Gesù «che ha avuto una vita assolutamente infame e una morte altrettanto sciagurata»²¹⁹.

²¹⁶ I frammenti porfiriani relativi al libro di *Daniele* sono tratti dal commentario di GIROLAMO, *Commento a Daniele*; ne ho parlato in G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., I, 145-147 e II, nn. 241-280 (testi in traduzione e commento).

²¹⁷ Cf AGOSTINO, *Trattati sul Vangelo di Giovanni* 35,7,1 (= Rinaldi, n° 218 A), ma cf anche ID., *Sermoni* 374,2 (= Rinaldi, n° 218 B).

²¹⁸ ORIGENE, *Contro Celso* 5,61.

²¹⁹ Cf *ib.* 7,53.

I dotti pagani erano esercitati nell'arte e nella tecnica dell'analisi filologica di un testo. Non sembrò il caso di impegnare queste armi sofisticate sul rozzo e semplicistico dettato biblico fino a quando il cristianesimo non acquisì dimensioni tali da allarmare i paladini della *paideia* religiosa tradizionale. A costoro era già evidente il ruolo fondante della Scrittura per i credenti in Gesù. Al fine di scardinare l'edificio della fede, sembrava dunque opportuno affilare le armi della scienza dell'epoca, che era *in primis* sapere filologico. Non mancano, dunque, casi di critica ai testi profetici della letteratura giudaico-cristiana da parte dei pagani, basata su accurati confronti filologici.

Mi limito a ricordare due interventi di Porfirio sul testo dei vangeli. Nel primo è *Mt* 13,35 ad essere preso di mira. Il pagano aveva davanti (e correggeva) un testo biblico nel quale una citazione, in realtà dal *Sal* 78,2, veniva maldestramente attribuita al profeta Isaia²²⁰. Il secondo caso riguardava *Mc* 1,1: l'evangelista cita due profezie veterotestamentarie e le attribuisce tutte al profeta Isaia, ignorando che una è invece tratta da Malachia²²¹. Non è da escludere che obiezioni di questo tipo abbiano influenzato la tradizione testuale determinando, nel caso di *Mc* 1,1, quella versione armonizzante che al posto dell'espressione «nel profeta Isaia» presenta «nei profeti»²²². Le conclusioni a cui giungeva il pagano erano chiare: «Gli evangelisti furono uomini così inesperti non soltanto nelle scienze profane ma anche delle scritture divine, che at-

²²⁰ «Aprirò la mia bocca in parabola, esporrò cose sin dall'inizio». Ciò non è detto da Isaia, ma da Asaf e ciò viene usato contro di noi dall'empio Porfirio, il quale dice: "Il vostro evangelista Matteo era tanto ignorante da affermare: Ciò che sta scritto nel profeta Isaia: aprirò la mia bocca in parabola"» (PORFIRIO, *Contro i cristiani* fr. 10 [= Rinaldi, n° 370]). L'attribuzione ad Isaia figura soltanto in alcuni manoscritti ma creò problemi agli esegeti cristiani: EUSEBIO DI CESAREA, *Commento ai Salmi* 67 la espunge; GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Matteo* (*ad loc.*) ipotizza che si tratti dell'intervento di un copista inesperto.

²²¹ «Porfirio confronta questo passo con l'esordio del vangelo di Marco, nel quale sta scritto: "L'inizio del vangelo di Gesù Cristo, Figlio di Dio, come è scritto nel profeta Isaia: Ecco, mando il mio angelo davanti a te per preparare la tua via [*Mal* 3,1]. Voce di uno che grida nel deserto: preparate la via al Signore, spianate i suoi sentieri [*Is.* 40,3]". Siccome qui la testimonianza di Malachia è intrecciata a quella d'Isaia, Porfirio si chiede in qual modo s'è potuto attribuire al solo Isaia il passo» (PORFIRIO, *Contro i cristiani* fr. 9B [= Rinaldi, n° 422]). La medesima obiezione ricorre tra quelle a cui risponde l'Ambrosiaster corroborando così la mia congettura in base alla quale le sue *Quaestiones* possano talvolta veicolare composite argomentazioni di origine pagana, cf AMBROSIASTER, *Questioni sull'Antico e sul Nuovo Testamento* 57 (= Rinaldi, n° 291). Cf G. RINALDI, «Tracce di controversie tra pagani e cristiani», cit., *passim*.

²²² Nel codice Alexandrinus, nei manoscritti della Famiglia 13, nel codice Freer (W) e in altri manoscritti posteriori, al posto di ἐν τῷ Ἰσαΐα τῷ προφήτῃ troviamo l'armonizzazione ἐν τοῖς προφήταις.

tribuirono ad un profeta ciò che è stato scritto da un altro»²²³. Ma l'elenco potrebbe continuare: Agostino ricorda l'obiezione di alcuni pagani i quali facevano rilevare come *Mt* 27,9 erroneamente attribuiva a Geremia la profezia di *Zc* 11,12-13²²⁴.

È inoltre notissimo il caso di *Is* 7,14, ricorrente cavallo di battaglia tra giudei e cristiani²²⁵, ripreso da Giuliano²²⁶. Ancora più puntuale è la critica giuliana alla profezia di *Gen* 49,10 relativa alla discendenza di Giuda; qui il pagano nota l'ambiguità del testo biblico, così come lo leggeva nella LXX ed in Teodozione («finché giunga quel che gli spetta»: ἀποικείμενα) ed accusa i cristiani di averlo "personalizzato" («finché giunga colui cui spetta») per individuare in Gesù il rampollo di una stirpe regale estintasi, invece, con il re Sedecia²²⁷. La stessa storicizzazione di una profezia biblica per rintuzzare una pretesa dei cristiani la troviamo a proposito di *Nm* 24,17, laddove Giuliano individua in Davide, e non certamente in Gesù, l'astro che sorge da Giacobbe²²⁸. Ancora: nella profezia di *Dt* 18,18 l'imperatore non soltanto non ravvisa nessuna allusione a Gesù ma, anzi, ove mai questa vi fosse, essa smentirebbe la dottrina della divinità di Cristo poiché nella profezia Mosè preannuncia la venuta di un profeta come lui stesso, cioè perfettamente uomo²²⁹. L'anonimo confutato da Macario di Magnesia²³⁰, collazionando una

²²³ PORFIRIO, *Contro i cristiani* fr. 9 (= Rinaldi, n° 421).

²²⁴ Cf AGOSTINO, *Il consenso degli Evangelisti* 3,7,29-31.

²²⁵ Cf A. KAMESAR, «The Virgin of Isaiah 7,14: the Philological Argument from the Second to Fifth Century», in *Journal of Theological Studies* 41 (1990) 51-75.

²²⁶ Cf GIULIANO, *Contro i Galilei* fr. 64 (= Rinaldi, n° 225).

²²⁷ Cf *ib.* fr. 62 (= Rinaldi, n° 115). La versione «colui a cui spetta», che Giuliano rimprovera ai cristiani, appartiene alle traduzioni di Aquila e di Simmaco. Sembra strana l'utilizzazione da parte cristiana di questa lezione propria di versioni composte dai giudei con il fine dichiarato di mantenere le distanze dalle manipolazioni bibliche dei cristiani. Ne ho tuttavia rilevato due esempi: il primo in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 1,6,1 ed il secondo in Diodoro di Tarso, cf J. DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque*, Librairie ancienne Honoré Champion, Paris 1912, 130. Particolarmente significativo quest'ultimo caso se si pensa ai rapporti ed alle controversie antiochene tra Giuliano e Diodoro su cui cf G. RINALDI, «Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista», cit.

²²⁸ Cf GIULIANO, *Contro i Galilei* fr. 64 (= Rinaldi, n° 147).

²²⁹ Cf *ib.* fr. 62 (= Rinaldi, n° 161). Un altro caso: GIULIANO, *Contro i Galilei* fr. 101 (= Rinaldi, n° 282) critica *Mt* 2,15 per aver attribuito a Gesù ed alla sua famiglia un esodo dall'Egitto di cui aveva vaticinato *Os* 11,1, ma riferendosi al popolo d'Israele.

²³⁰ MACARIO DI MAGNESIA, *Apocritico* 4,7 (= Rinaldi, n° 228), restituisce una quantità di frammenti di un autore anticristiano che, sulla scia autorevole di Harnack, si è soliti identificare *sic et simpliciter* con Porfirio di Tiro. Le opinioni della critica più recente sono tuttavia più sfumate. In realtà quei frammenti costituiscono piuttosto un ampio e composito centone nel quale accanto a critiche sicuramente di origine porfiriane, figurano anche argomentazioni indubbiamente giuliane. Ed infatti questo di cui stiamo parlando è un caso eloquente: la citazione di *Is* 66,1 utilizzata per attribuire ai giudei la credenza dell'eternità del cosmo la ritroviamo esattamente anche in GIULIANO, *Contro i Galilei* fr. 12,

molteplicità di testi, punta invece il dito sulle intrinseche contraddizioni tra le profezie bibliche che configurano la fine catastrofica di questo cosmo²³¹ e le affermazioni di senso contrario in base alle quali questo non dovrebbe essere scosso²³².

3. Profeti cristiani osservati da pagani

Il tramonto del profetismo cristiano è anche connesso sia alla definizione del canone neotestamentario, sia al processo di trasformazione dell'episcopato collegiale in episcopato monarchico²³³ e, pertanto, non fu né estemporaneo né uniforme per tempo e modalità nei vari territori. Siamo in ogni caso sicuri che ai più attenti osservatori pagani il profilo del profeta cristiano non fu sconosciuto. D'altro canto il confine che separava nel cristianesimo antico l'esercizio del carisma profetico dal ministero della predicazione e dell'evangelizzazione era molto labile, anzi affatto inesistente poiché la stessa predicazione cristiana era (ed è) esercizio profetico. Il cristiano impegnato nell'annuncio non esponeva i propri convincimenti, né eseguiva un mandato da parte della comunità, ma era persuaso di essere direttamente investito dallo Spirito e di proclamare per sua bocca gli oracoli stessi di Dio. Proprio in ciò, agli occhi degli ascoltatori, stava la forza e la debolezza del suo messaggio.

Al II secolo appartengono due eloquenti descrizioni di profeti – predicatori cristiani da parte di autori pagani. Si tratta di Proteo Peregrino, rievocato da Luciano di Samosata²³⁴ in un libretto²³⁵ satirico a lui de-

cf Rinaldi, n° 233A. Ecco perché a proposito delle *quaestiones* di Macario preferisco parlare di autore anonimo riservandomi di formulare volta per volta, con la massima cautela, un giudizio sulla paternità delle obiezioni.

²³¹ Egli cita Is 34,4 e la nota frase di Gesù in Mt 24,35.

²³² Si riferisce all'immagine del cielo come dimora (Dt 26,15) e sgabello (Is 66,1) di Dio.

²³³ Le insistenti raccomandazioni di Ignazio di Antiochia, formulate in età traiana, possono essere considerate non tanto la fotografia di un processo già avvenuto o *in fieri*, quanto una denuncia per la mancata o la lenta attuazione della concezione ignaziana.

²³⁴ Tra la vasta bibliografia luciana cf i titoli più rilevanti per la nostra ricerca: A. PLANCE, «Lucian und das Christentum», in *Theologische Studien und Kritiken* 27 (1851) 886-902; R. VENCHI, *La presunta conversione di Luciano*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1934; M. CASTER, *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Les belles lettres, Paris 1937; C. CURTI, «Luciano e i cristiani», in *Miscellanea di studi di letteratura cristiana antica*, 6 (1954) 86-109 (di scarso valore: ritiene che Luciano ebbe rispetto per i cristiani, mentre solo verso Peregrino avrebbe riversato la sua satira); V. DAUMER, «Lucien de Samosate et la secte chrétienne», in *Cahiers du Cercle Ernest Renan*, 13, Paris 1957; H.D. BETZ, «Lukian von Samosata und das Christentum», in *Novum Testamentum* 3 (1959) 226-237; M.D. MACLEOD, «Lucianic studies since 1930», in *Aufstieg und Niedergang in der Römische Welt* II 34.2, 1994, 1362-1447.

²³⁵ Cf LUCIANUS, *Opera*, III, a cura di M.D. Macleod, Clarendon Press, Oxford 1980, 188-205.

dicato che ne descrive tratti della vita e la morte plateale, e poi del tipico "profeta di Giudea" rappresentato da Celso nel contesto della sua serrata polemica anticristiana. Le testimonianze possono essere collocate all'epoca di Marco Aurelio, rispettivamente all'inizio²³⁶ ed al termine di questo principato.

Di Proteo Peregrino²³⁷ (circa 100-165 d.C.) abbiamo (scarse) notizie anche da fonti "non lucianee": Aulo Gellio lo frequentò ad Atene riportandone una lusinghiera impressione che ci ha tramandato²³⁸. Flavio Filostrato lo ricordò come filosofo²³⁹. Ammiano Marcellino vi fece cenno con toni lusinghieri per mettere la sua fine in parallelo con quella del giovane filosofo Simonide, vittima della repressione di Valente contro la divinazione ad Antiochia nel 371²⁴⁰. Stringatissimi anche gli accenni al nostro che troviamo nella letteratura cristiana. Taziano, nel contesto di una superficiale ed astiosa polemica contro la filosofia ellenica, riferendosi in particolare ai cinici, ironizza sulla sua avidità di beni, contraddittoria con la sua professione filosofica²⁴¹. Atenagora ricorda la sua

²³⁶ Cf J. SCHWARTZ, *Biographie de Lucien*, Latomus, Bruxelles - Berchem 1965.

²³⁷ Sul personaggio cf G. BAGNANI, «Peregrinus Proteus and the Christians», in *Historia* 4 (1955) 107-112; F.C. KLAWITER, *The New Prophecy in Early Christianity. The Origin, Nature and Development of Montanism*, Ph. D. dissert., Univ. of Chicago, Chicago, 1975, 130-142; P. PILHOFFER - M. BAUMBACH - J. GERLACH - U.D. HANSEN (edd.), *Lukian. Der Tod des Peregrinus. Ein Scharlatan auf dem Scheiterhaufen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2005.

²³⁸ «Essendo ad Atene, vidi il filosofo di nome Peregrino, che poi fu chiamato Proteo, persona piena di dignità e di fermezza (*vir gravis et constans*), che viveva nei sobborghi in una specie di tugurio. Ed essendomi recato sovente a visitarlo, lo udii, per Ercole, dire molte cose piene di verità e nobiltà (*utiliter et honeste*) [...]. Egli diceva che un saggio non pecca, anche se è sicuro che sia gli dèi sia gli uomini ignoreranno il suo peccato. Riteneva infatti che non ci si astiene dal peccato per timore di pena o di vergogna, ma per amore del giusto e dell'onesto e per senso del dovere [...] egli diceva. "[...] nessuna cosa può rimanere a lungo occulta, anche se si pecca nel modo meno audace e più riservato"» (AULO GELLIO, *Notti Attiche* 12,11). Il Proteo che Aulo Gellio incontrò ad Atene circa nel 160-163 è anziano e, pertanto, già apostata dal cristianesimo.

²³⁹ Cf FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana* 1,13.

²⁴⁰ «Egli [...] bruciò immobile imitando quel celebre filosofo (*philosophus clarus*) Peregrino, che aveva il soprannome di Proteo, il quale, deciso di lasciare questo mondo, salì sul rogo da lui stesso costruito ad Olimpia in occasione delle feste quinquennali ed alla presenza di tutta la Grecia fu consumato dalle fiamme» (AMMIANO MARCELLINO, *Storie* 29,137-139). Per Simonide cf A.H.M. JONES - J.R. MARTINDALE - J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire* I, Cambridge University Press, Cambridge 1971, 843. Ammiano elogia Simonide definendolo il personaggio più coerente con i suoi principi che egli abbia ricordato.

²⁴¹ «Quando dicono di non aver bisogno di nessuno, bene, proprio allora ci vuole un conciapelle per la loro bisaccia, come per Proteo» (TAZIANO, *Discorso ai greci* 25). Questa accusa di avidità è sostanzialmente simile a quella che a più riprese leggiamo nella satira luciana.

morte per combustione e la sua statua che si riteneva desse oracoli erogati, naturalmente, per ispirazione demoniaca²⁴².

In breve: le nostre conoscenze su Peregrino dipendono pressoché esclusivamente dal libretto satirico luciano. Sappiamo che nacque a Pario, nella regione asiatica della Misia. Da questa si allontanò per sfuggire ad un'accusa di parricidio²⁴³ e, sempre secondo Luciano, si recò in Palestina dove ebbe la sua conversione al cristianesimo²⁴⁴. Fu qui che egli assurse a guida ispirata della comunità (προφήτης καὶ θιασάρχης), esegeta delle Scritture²⁴⁵ ed egli stesso autore di siffatti testi; ma poi conobbe il carcere, a motivo della sua scelta religiosa e della sua rinomanza; quindi fu liberato, ma sperimentò l'allontanamento dalla sua comunità. Dopo un soggiorno nella sua Pario, Peregrino si recò in Egitto alla scuola dei cinici. E da filosofo cinico egli si comportò nei suoi successivi soggiorni a Roma, in Grecia e ad Olimpia dove inscenò una morte teatrale dandosi alle fiamme in occasione dei giochi quinquennali.

Luciano si riferisce ai cristiani con toni non malevoli. Insiste sulla loro creduloneria e sulla loro incauta generosità, colpevoli debolezze volte a beneficio di un istrionico turlupinatore quale, appunto, era Peregrino. In realtà la satira luciana non intende colpire i cristiani in quanto tali, bensì a causa di quella carenza di senso critico che li accomunava a tutti coloro che hanno una fede religiosa²⁴⁶. Ci domandiamo: a quale denominazione cristiana aderì Proteo? E come dobbiamo intendere la sua espulsione da questa, un evento al quale Luciano accen-

²⁴² Cf ATENAGORA, *La supplica per i cristiani* 26.

²⁴³ Che un omicida si rivolga alla comunità dei cristiani per trovare a buon mercato il perdono della sua colpa è quasi un *topos* della letteratura anticristiana; è il caso, ad esempio, di Costantino rievocato da GIULIANO, *Saturnali* 336b (= Rinaldi, n° 463).

²⁴⁴ Cf LUCIANO, *La morte di Peregrino* 11.

²⁴⁵ Il compito di interpretare le Scritture con autorità era precipuo delle guide cristiane. Il tono assertivo con il quale si esprimevano li rendeva agli occhi di un osservatore quale Luciano dei profeti. E tali essi in realtà erano, poiché la predicazione cristiana era la comunicazione di un messaggio da parte di Dio in vista della quale lo Spirito stesso di Dio investiva "con potenza dall'Alto" il suo servitore. Più complessa è la questione se Luciano abbia conosciuto (e in qual misura) le Scritture. È con la loro lettura, inoltre, che si edificavano i fratelli in visita a Peregrino martire e carcerato, cf LUCIANO, *La morte di Peregrino* 12. Certamente egli ebbe la consapevolezza di come queste fossero importanti per i cristiani. Cf P. RIEBLER, «Lucian von Samosata und die Heilige Schrift», in *Theologische Quartalschrift* 140 (1933) 67-72; H. D. BETZ, *Lukian von Samosata und das Neue Testament. Religionsgeschichtliche Parallelen*, Akademie Verlag, Berlin 1961. Me ne sono interessato in G. RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, cit., I, 100-103; *ib.*, II, n° 9A.

²⁴⁶ È comunque fuori discussione che le pagine dedicate ai cristiani da Luciano, queste relative a Peregrino ed i brevi accenni in *Alessandro o il falso profeta* 25 e 38, sono da inserirsi nella letteratura della *Réaction païenne* al cristianesimo.

na piuttosto vagamente: «ὄφθη γὰρ τι, ὡς οἶμαι, ἐσθίων τῶν ἀπορρήτων αὐτοῖς»²⁴⁷? I due problemi appaiono collegati, ma non ricevono alcun contributo chiarificatore dalla terminologia che Luciano adopera per indicare i ministri di culto della Chiesa²⁴⁸ cui Peregrino appartenne, troppo vaga e apparentemente ispirata all'organizzazione di tiasi dionisiaci, così fiorenti proprio nell'Asia romana del secolo II²⁴⁹.

Quanto ai cibi proibiti, che Peregrino avrebbe mangiato causando la sua espulsione dalla Chiesa, si è pensato a idolotiti oppure a cibo impuro secondo le prescrizioni di Mosè. L'una e l'altra ipotesi ci indurrebbero a pensare ad una comunità giudeocristiana²⁵⁰, particolare che s'armonizzerebbe con la Palestina come teatro della militanza cristiana di Peregrino. D'altro canto, però, sono stati ravvisati nel nostro personaggio tratti propri del montanismo²⁵¹, *in primis* la proclività enfatica al martirio, poi una certa sua antiromanità²⁵² e, principalmente, il suo atteggiamento da profeta ispirato²⁵³. Gli argomenti addotti a favore di quest'ultima tesi fanno certamente riflettere ma, a mio avviso, rappresentano più una plausibile ipotesi che una certezza definitiva. La data

²⁴⁷ LUCIANO, *La morte di Peregrino* 16.

²⁴⁸ Θιασάρχης, προφήτης, προστάτης, ξυναγωγεὺς, τελετή su queste designazioni cf M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*. IV. *Epigrafi sacre pagane e cristiane*, Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1974, 167-189.

²⁴⁹ È qui il caso di ricordare M. Gavius Squilla Gallicanus, proconsole d'Asia nel 165 e marito di quella Pompeia Agrippinilla a cui si riferisce la nota iscrizione bacchica di Torrenova con elencazione dei nomi e delle funzioni degli adepti, cf G. RINALDI, «Pagani e cristiani nell'Asia proconsolare. Note prosopografiche», in P.L. ROVITO (ed.), *Cristiani nell'impero romano*, Giornate di studio. S. Leucio del Sannio - Benevento 22, 29 marzo e 5 aprile 2001, Arte Tipografica, Napoli 2002, 121-122.

²⁵⁰ Ai giudeocristiani era vietato sia l'una che l'altra qualità di cibo. Si ricordino le invettive contenute in *Ap* 2,6.14-15 contro i nicolaiti, da identificarsi, questi ultimi, in seguaci radicali della libertà paolina di cibarsi di idolotiti. L'autore delle sette missive giovanee (e le comunità alle quali queste sono rivolte) riflettono dunque una mentalità giudeocristiana attenta all'assunzione di cibi impuri.

²⁵¹ Tesi recentemente difesa da I. RAMELLI, «Tracce di montanismo nel *Peregrino* di Luciano?», in *Aevum* 79 (2005) 79-94. È questa una tesi che corre parallela all'altra, sostenuta a più riprese e con più argomenti dalla Marta Sordi, in base alla quale Celso nella sua polemica avrebbe avuto presente il cristianesimo montanista che avrebbe confuso con quello della Grande chiesa, cf da ultimo M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaca book, Milano 2004, 111-112.

²⁵² Gli atteggiamenti antiromani di Peregrino sono in ogni caso successivi alla sua apostasia dal cristianesimo ed alla sua adesione alla filosofia cinica e, pertanto, sono da collegarsi piuttosto a quest'ultima appartenenza. Mi riferisco al viaggio in Italia che terminò con l'esilio comminatogli dal *praefectus Urbis Romae*, ed al soggiorno in Grecia durante il quale egli avrebbe incitato i greci a prendere le armi contro i romani, cf LUCIANO, *La morte di Peregrino* 18-19.

²⁵³ Quanto ai cibi vietati (causa dell'espulsione di Peregrino), I. RAMELLI, «Tracce di montanismo...», cit. 82 nota 20 ricorda le esortazioni alla continenza ed al digiuno di Tertulliano montanista.

della militanza cristiana di Peregrino, che è solo vagamente ipotizzabile, è forse anteriore²⁵⁴ o, al massimo, coeva a quella degli inizi della Nuova Profezia²⁵⁵. Inoltre la reazione della comunità di Peregrino alla notizia della sua carcerazione non è certo quella entusiastica che vede nel martirio il coronamento della professione di fede in Gesù²⁵⁶, ma è il raccapriccio di chi considera l'accaduto una sciagura: «οἱ Χριστιανοὶ συμφορὰν ποιούμενοι τὸ πρᾶγμα»²⁵⁷. In quell'epoca, del resto, tratti di entusiasmo estatico ed atteggiamenti da profeta ispirato dovevano essere ben diffusi in vasti ambienti cristiani, specialmente della regione siro palestinese, ancora calda di entusiasmi apocalittici. Il montanismo è ai suoi esordi piuttosto quel che oggi si direbbe un "movimento di risveglio", soltanto in un secondo momento emergeranno aspetti ereticali i quali determineranno un'accurata opera di sconfessione e di confutazione da parte della Grande chiesa²⁵⁸. Il bersaglio prioritario della satira luciana è la semplicioneria e l'irrazionalità dei cristiani da cui sa trarre vantaggio proditoriamente un istrionico turlupinatore qual è, appunto, il Peregrino della visione satirica luciana. Ma la costruzione di questo personaggio amplia ed arricchisce il quadro satirico: in Peregrino Luciano satireggia la guida "ispirata" della comunità dei cristiani, cioè un profeta alla stregua dei tanti che agitavano il poliedrico mondo delle religioni dell'epoca sua e che era a questi ultimi accumulato dal-

²⁵⁴ Per G. BAGNANI, «Peregrinus Proteus and the Christians», cit., 112 essa andrebbe posta nel periodo 120-132.

²⁵⁵ Tutto ciò nel caso che per questo evento si accetti la datazione alta attestata da EPIFANIO, *Cassetta dei Rimedi contro le eresie* 48,1,2 e cioè il 156 d.C. cf G.S. FREEMAN GRENVILLE, «The date of the outbreak of the Montanism», in *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954) 7-15 e P. MARAVALL, «La diversité de l'Orient chrétien», in L. PIETRI (ed.), *Histoire du Christianisme. I. Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Desclée, Paris 2000, 523; ladove T.D. BARNES, «The chronology of Montanism», in *Journal of Theological Studies* 21 (1970) 403-408 propende per il 170 in base ad una datazione congetturale di TERTULLIANO, *Sull'estasi*. Ove mai si accettasse quest'ultima cronologia non sarebbe neanche il caso di parlare dell'appartenenza di Peregrino al movimento originato da Montano.

²⁵⁶ Come nello stile che sarà montanista.

²⁵⁷ LUCIANO, *La morte di Peregrino* 12.

²⁵⁸ Tra i polemisti antimontanisti di cui non possediamo più l'opera, invece, vanno ricordati: Apollinare di Gerapoli (EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 5,16,1; 5,19,1), Milziade (*ib.* 5,17,1: μή δέιν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν), Melitone di Sardi, Prassea. Sopravvivono in *ib.* 5,16 alcuni frammenti di un anonimo che, intorno al 192 (e qualche anno dopo) dedicò un'opera in tre libri contro Montano ed il suo movimento ad Avircio Marcello, personaggio da identificare molto probabilmente con l'Abercio di Gerapoli della nota iscrizione, cf A. D'ANNA, «Anonimo antimontanista», in A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Marietti, Roma-Milano 2006, 325. Aggiungiamo, per l'età severiana, un certo Apollonio (frammenti in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 5,18) e l'ἐκκλησιαστικός ἀνὴρ romano GAIO del cui *Dialogo con il montanista Proclo* abbiamo quattro frammenti in EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 2,25,6-7; 3,28,1-2; 3,31,4; 6,20,3.

le stesse doti di fanatismo, ma anche da una ancor maggiore dose di pericolosa truffaldineria.

Celso inizia la sua critica al profetismo dei cristiani rimproverando a questi ultimi di non avere in conto alcuna quella vetusta attività oracolare che aveva guidato la grecità nella sua marcia di colonizzazione civilizzatrice²⁵⁹. Al contrario «le cose dette e non dette dai profeti della Giudea alla loro maniera, e secondo un uso ancora oggi radicato fra quelli che vivono in Fenicia e in Palestina, le considerano, queste sì, stupende e inalterabili»²⁶⁰. Poi il polemista è più esplicito e traccia questo realistico quadro:

«Voglio esporre il tipo di divinazione propria della Fenicia e della Palestina, perché ho al proposito un'informazione completa e di prima mano. Le forme di profezia sono tante: presso gli uomini di qui, la più perfetta è la seguente. Parecchi uomini del tutto sconosciuti, con la più grande disinvoltura ed al minimo pretesto, sia nei templi che fuori dai templi, o altri che vanno questuando o gironzolando per città e accampamenti, si mettono ad agitarsi proprio come se vaticinassero. La cosa più comune, più usuale che ciascuno di loro dice è: "Io sono Dio o sono figlio di Dio o sono l'alito di Dio. Ecco, sono venuto: il mondo oramai è sull'orlo della distruzione, e voi uomini siete perduti per le vostre ingiustizie. Ma io voglio salvarvi: ma mi vedrete di nuovo tornare con una potenza celeste. Beato chi mi tributa un culto oggi! Contro tutti gli altri, e contro le loro città e le loro campagne, io scaglierò il fuoco eterno. E gli uomini che non conoscono le punizioni che li aspettano invano si pentiranno e leveranno gemiti, mentre quelli che si lasceranno persuadere da me io li custodirò in eterno". A queste frasi minacciose essi aggiungono ancora espressioni incomprensibili, deliranti e totalmente oscure, di cui nessuna persona bene in senno potrebbe trovare il significato: così poco chiare, anzi vacue, esse offrono il destro a uno scervellato o a un qualunque stregone, per qualunque proposito, di appropriarsene le parole stravolgendole nel senso desiderato [...]»²⁶¹ Ora i profeti, che ho ascoltato con le mie orecchie, messi alla stretta da me hanno confessato quel che veniva loro chiesto, e che si inventavano tutto dicendo cose incoerenti»²⁶².

Celso colse appieno il carattere profetico-estatico della predicazione cristiana; egli, tra l'altro, chiamò profeti i dodici apostoli²⁶³. In realtà

²⁵⁹ Una diffusa descrizione dei benefici recati all'umanità dalla mantica oracolare e dal "profetismo" pagano è riportata in ORIGENE, *Contro Celso* 8,45.

²⁶⁰ *Ib.* 7,3.

²⁶¹ *Ib.* 7,9.

²⁶² *Ib.* 7,11.

²⁶³ Questa designazione è attestata in *ib.* 2,20 quando Celso, attraverso la prosopopea del Giudeo, così argomenta: se Gesù ha davvero previsto il tradimento da parte dei suoi apostoli (commensali all'Ultima Cena) ed ha chiaramente palesato questa sua profezia,

Celso spiega il meccanismo della previsione, che comunque vede connesso a quello della profezia, nel contesto della sua riflessione naturalistica. Già egli aveva scardinato la pretesa dell'uomo di vantare una posizione privilegiata nell'ambito della natura, ed aveva spiegato il suo ruolo in questa ampia cornice alla stregua di un qualsiasi fenomeno che proprio questa produce. Così anche per quanto riguarda la preveggenza: sono gli animali i più dotati, è a loro che la vetusta aruspicina si rivolge per decifrarne i segni e carpirne i segreti. Procedendo con estrema consequenzialità il suo discorso, fino a portarlo ai limiti del paradosso, il pagano così ragiona: se è vero che la previsione è qualità divina, ed è vero che le bestie in ciò sono più dotate, si conclude che esse sono più partecipi del divino di quanto non lo sia l'uomo!

In conclusione, Celso rivela un notevole rispetto per la mantica oracolare²⁶⁴ antica e per la profezia pagana²⁶⁵, ed è proprio tale rispetto che lo induce ad accanirsi contro i miserrimi surrogati che il mondo dei giudei e dei cristiani loro opponeva: le profezie d'Israele ed i predicatori carismatici della Palestina. Questo duplice metro di giudizio che, in ambito religioso, in piena conformità alla maniera di pensare dell'epoca, di tanto salva e venera l'antico di quanto condanna e respinge ciò che è nuovo, è quello stesso che vediamo applicato dai pagani a proposito dell'esegesi biblica. La lettura allegorica può essere ammessa per i testi antichi (ricordiamoci di Omero!), ma certamente va respinta se candidata ad intendere scritture barbariche e recenti quali quelle care a giudei e cristiani²⁶⁶.

Questa divisione tra profezia "buona" in quanto accreditata dalla tradizione e profezia "riprovevole" in quanto estranea a questo ambito non l'abbiamo tuttavia riscontrata in Luciano di Samosata per il quale è la categoria generale di profezia e di fede nel miracolismo che è intrinsecamente da rigettare. La si ritrova invece in Celso. Ma questa nota è da collegare necessariamente ai diversi rapporti che i due scrittori ebbero con l'impero. Per Luciano una realtà tanto remota da essere av-

allora è da considerarsi colpevole di quanto poi avvenuto. Un fatto davvero spiacevole specialmente tra commensali: «Un Dio dunque ha circonvenuto i suoi discepoli e profeti, con cui condivideva il cibo ed il vino, fino al punto di farli diventare empi e sacrileghi».

²⁶⁴ Ad essa dobbiamo un'azione civilizzatrice e la diffusione stessa della *paideia* ellenica, cf *ib.*

²⁶⁵ Cf l'elogio della Sibilla in *ib.* 7,53.

²⁶⁶ Tipico l'atteggiamento di Porfirio che accetta la lettura allegorica di OMERO, *Odissea* 13,102-112 nel suo *L'antro delle ninfe*, ma la respinge decisamente se applicata alla Bibbia in *Contro i Cristiani*, fr. 39 (= Rinaldi, n° 14). Ma questo atteggiamento era già stato di Celso per il quale cf ORIGENE, *Contro Celso* 4, 48.51 ed anche 6,29, dove si ricordano coloro disposti ad accettare la cosmogonia e la legge di Mose «se presa in modo genericamente allegorico».

vertita con fastidio ed avversione²⁶⁷, per Celso una casa comune da salvare, nel solco della religiosità antica, anche con l'impegno dei cristiani, ma nel nome e nel nume dell'imperatore²⁶⁸.

4. *Bellum oraculorum*

Le persecuzioni anticristiane che avevano avuto luogo durante i secoli secondo e terzo, vuoi per iniziativa dell'imperatore, vuoi per impulso di magistrati locali, avevano dimostrato la scarsa efficienza di questi provvedimenti al fine di arginare la diffusione del cristianesimo, avvertito sempre più chiaramente dai più avveduti osservatori come una minaccia alle strutture portanti della società imperiale. Di certo l'aspetto più inammissibile della nuova religione era costituito dal suo esclusivismo, corrosivo di ogni altra tradizione religiosa. L'adesione ai culti dei misteri, tanto diffusi in quest'epoca, non comportava un'apostasia da quella *pietas* tradizionale che assicurava la *pax deorum* e, con questa, prosperità e salute per l'impero. L'adesione al giudaismo, sempre più sporadica e rara a causa della pressoché cessata azione proselitistica, non turbava soverchiamente gli equilibri sociali poiché si limitava eventualmente ad aggregare alcune persone in un gruppo ben identificato e circoscritto. Diverso era il caso della predicazione cristiana che sempre più andava incentrandosi sulla figura di Gesù come Dio, un Dio che non ammetteva altre devozioni al suo cospetto.

Il secolo terzo, specialmente in riferimento all'età dei Severi, fu caratterizzato da forti tendenze sincretistiche ed il cristianesimo non fu a ciò estraneo. I papiri magici attestano la convivenza delle invocazioni a Gesù con quelle a divinità del paganesimo. È comunque il paganesimo ad aprirsi. Basti citare il caso di Alessandro Severo, secondo una nota testimonianza della *Historia Augusta* in base alla quale questo imperatore avrebbe fatto spazio in un suo tempio nel Palatino all'immagine di Gesù, insieme alle altre di Apollonio di Tiana, Abramo, Orfeo²⁶⁹. Più si-

²⁶⁷ Senza aderire alle tesi radicali di A. PERETTI, *Un intellettuale greco contro Roma*, La nuova Italia, Firenze 1946, cf M. DUBUISSON, «Lucien et Rome», in *Ancient Society* 15-17 (1984-1986) 185-207.

²⁶⁸ Non abbiamo elementi tali da trasformare in certezza l'ipotesi secondo la quale Celso sarebbe stato «un portavoce di Marco Aurelio» (così per M. SORDI, *I cristiani...*, cit., 113), tuttavia è ben evidente nell'epilogo del discorso celsiano l'invito ai cristiani affinché collaborino nell'ambito delle strutture sociali dell'impero, alla sua difesa ed al suo benessere.

²⁶⁹ «Egli venerava nel suo larario le immagini di Apollonio di Tiana, Gesù, Abramo ed Orfeo» (STORIA AUGUSTA, *Vita di Alessandro Severo* 29,2). Cf anche *ib.* 43,6-7 in merito al desiderio di inserire Cristo tra gli dèi. Sicuramente quanto leggiamo della *Historia Augusta*, anche in questo caso, va valutato con gran cautela per il carattere proprio di questa raccolta. In ogni caso il clima della religiosità nella tarda età dei Severi è indubbiamente sincretistico con aperture verso il cristianesimo.

gnificativa mi sembra la riforma religiosa di Aureliano la quale, con la elevazione del *Sol invictus* a massima ed unica espressione del divino, veniva in concreto a creare un *pantheon* che accoglieva le più diverse espressioni religiose esistenti nell'ambito dell'impero²⁷⁰. Il *restitutor* Aureliano voleva e doveva far corrispondere all'unità politica di province e di etnie diverse in terra una monarchia "celeste" la quale avrebbe incluso dèi dai volti e dai nomi diversi ma, comunque, espressione della medesima sostanza divina. Si discute se negli ultimi giorni suoi l'imperatore abbia tentato una persecuzione a danno dei cristiani. Sta di fatto che questa non ebbe luogo, mentre abbiamo motivo di congetturare una precedente e costante politica mirante ad accogliere il Dio dei cristiani nel *pantheon* enoteistico che egli andava configurando²⁷¹. Abbiamo motivo di ritenere che allora una scaltrita mantica oracolare abbia sostenuto questa politica (o forse l'ispirò) mettendo in circolazione responsi nei quali la figura di Gesù era esaltata e recepita nel novero delle divinità tradizionali²⁷². Nell'età che va da Aureliano all'era dei martiri, cioè alla tetrarchia, Porfirio si fece garante di questa apertura e ciò avvenne con la sua *Filosofia desunta dagli oracoli* che non possiamo più giudicare un prodotto di giovanile credulità, né tantomeno una raccolta farragginosa e senza anima. Tra questi testi alcuni, attribuiti ad Apollo²⁷³ oppure ad Ecate²⁷⁴, chiaramente elogiano Gesù, anzi di tanto lo dichiarano pio e venerabile, di quanto condannano i suoi seguaci per averlo adorato alla stregua di Dio²⁷⁵. In effetti la proposta di equiparare

²⁷⁰ La riforma religiosa di Aureliano ha forse un suo momento prodromo nel tentativo di Elagabalo di porre sul trono il suo Baal siriano. Tentativo fallito per più motivi, tra l'altro l'età dell'imperatore ed il provincialismo esotico della sua proposta. Ben più solida l'iniziativa di Aureliano, ancorata nella tradizione e sostenuta dalla *restitutio* militare.

²⁷¹ All'indomani della sconfitta di Zenobia e della conquista di Palmira, Aureliano ad Antiochia intervenne nelle faccende interne dei cristiani decretando un'assegnazione di beni a favore di coloro tra questi i quali «fossero in comunione epistolare con i vescovi della dottrina (cristiana) d'Italia e della città dei romani» (EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 7,30,19). In ciò egli recepì un deliberato del sinodo antiocheno del 268 contro Paolo di Samosata il quale andava nella direzione di un'ulteriore saldatura con "Italia e Roma", cf J. RIST, «Paul von Samosata und Zenobia von Palmyra: Anmerkungen zu Aufstieg und Fall eines frühchristlichen Bischofs», in *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 92 (1997) 145-161.

²⁷² I cristiani erano generalmente convinti dell'autenticità degli oracoli del paganesimo che però attribuivano a malvagi demoni. Soltanto successivamente alle *eversiones templorum* dei secoli IV e V si fece strada la convinzione secondo la quale i responsi indotti dalla mantica erano in realtà il frutto di trucchi e di truffe.

²⁷³ Cf LATTANZIO, *Le divine istituzioni* 4,13,11.

²⁷⁴ Cf AGOSTINO, *La città di Dio* 19,23.

²⁷⁵ Questo tentativo di "dialogo" con i cristiani, tendente a cancellare il loro pericoloso esclusivismo ed a recuperarli alla religiosità tradizionale, è contestuale all'altro tentativo, promosso sempre da Porfirio, di elogiare il Dio dei giudei al fine di determinare

Gesù agli eroi ed ai semidei della tradizione classica, la quale avrebbe fatto inorridire nel secolo precedente un Celso, significava per un intellettuale pagano inserirsi con forza in quelle discussioni cristologiche che diffusamente assorbivano attenzioni ed energie dei vescovi cristiani ben prima del Concilio di Nicea, e ciò al fine di dichiarare inammissibile per la persona di Gesù una natura divina specifica e piena²⁷⁶. Sappiamo che la politica dell'inclusione e di quello che, con termine moderno, potremmo definire "dialogo" andò incontro al fallimento. L'oracolo teologico pagano non riuscì a sfondare il muro dell'esclusivismo del *Novus Israel* cristiano il quale riconosceva in Gesù un Signore "geioso" come il Dio del decalogo di Mosè. Ed infatti di tutt'altro tono sono gli oracoli che di lì a poco indurranno ed accompagneranno la grande persecuzione tetrarchica. Mi riferisco all'oracolo di Apollo Didimeo, presso Mileto, che spinse Diocleziano al suo editto del 303²⁷⁷, e ricordo anche, in ambiente antiocheno, l'oracolo di Zeus Filios alimentato come una macchina di guerra anticristiana all'epoca della persecuzione di Massimino Daia²⁷⁸.

In conclusione: l'elemento estatico presente tanto nel profetismo di tradizione giudaico-cristiana quanto nella mantica oracolare pagana, sia pur con le profonde, sostanziali e vistose differenze del caso, ha costituito un terreno di battaglia tra le fedi. Al di sopra della facile satira luciana, è significativo il ritratto di Celso così come significative sono le critiche ai prodotti di profezia, cioè ai documenti veterotestamentari recepiti dai cristiani come oracoli fondanti la loro fede. L'ispirazione del profeta oracolare è pura perché consacrata dalla tradizione, quella del profeta cristiano è spuria perché inquinata dalla novità e dalla es-

un'alleanza di costoro contro i cristiani, cf G. RINALDI, «Giudei e pagani alla vigilia della persecuzione di Diocleziano: Porfirio e il popolo d'Israele, in *Vetera Christianorum*» 29 (1992) 113-136. Questo "fronte della conservazione" avrà il suo momento più significativo nel tentativo di Giuliano di ricostruire il tempio di Gerusalemme per dimostrare infondate le profezie di Gesù.

²⁷⁶ L'elogio di Gesù, specularmente ad una condanna dei suoi seguaci accusati di adorarlo stoltamente costituisce un *topos* della polemica anticristiana destinato a durare nei secoli IV e V, cf *ib.*, n. 24.

²⁷⁷ Cf LATTANZIO, *La morte dei persecutori* 11,7-8.

²⁷⁸ Cf EUSEBIO DI CESAREA, *Storia ecclesiastica* 9,3. Come sia cambiato il clima nei rapporti tra pagani e cristiani lo dimostra anche l'utilizzazione della figura di Apollonio di Tiana, in età severiana affiancato pacificamente a Gesù, ora in età tetrarchica a questo aspramente contrapposto nella rievocazione dell'*Amante della verità* scritto da HIEROCLE SOSSIANO. Anche se non vogliamo prestare fede alla notizia di STORIA AUGUSTA, *Vita di Alessandro Severo* 29,2 dobbiamo almeno riconoscere che nella biografia del santone pagano composta da Filostrato mancano quegli spunti anticristiani che saranno invece esplicitati successivamente.

ticità. Ma non basta: la prima fonda ed aggrega gli umani consorzi, la seconda li scardina e li disgrega.

Poi, in una fase più tarda, i pagani tentarono proprio attraverso l'oracolo²⁷⁹ una strategia di erosione del cristianesimo dal suo stesso interno: fu l'opera di intellettuali e di acuti sacerdoti-esegeti di alcuni grandi santuari oracolari. Ma fu opera vana: nell'età della tetrarchia e più ancora dell'impero postcostantiniano i vescovi cristiani, non solo esorcizzavano le fonti demoniache dell'oracolo pagano, ma avevano già bandito le irruenze anarcoidi dei profeti; la verità veniva coniugata nell'ambito del sistema di pensiero ortodosso. Qualcosa dell'estasi e del carisma del profeta rivivrà nelle solitudini monastiche d'Egitto e, principalmente, di Siria. Ma questa è un'altra storia.

What do pagans think of Christian prophets? G. Rinaldi tries to answer to this question, observing that, regarding the OT prophecies, pagans were very critic about the argumentum ex prophetia and their criticism was supported by a severe philological approach to Judeo-Christian texts; see Celsus in the second century and Porphyry in the third one. Moreover, authors like Lucian of Samosata and Celsus give us an interesting description of Christian prophets. Examining the figure of Peregrinus, Lucian thinks pagan and Christian prophetisms are similar in substance and constitute a phenomenon to reject. Celsus, on the other side, distinguishes between good and bad prophetism: pagan prophetism is the only one to be considered.

²⁷⁹ Il ricorso a questa tipologia affine alla profezia dei cristiani rientra in una generale politica di utilizzazione di generi letterari del cristianesimo proprio nell'ambito della controversia anticristiana. È il caso delle vite di Plotino e di Pitagora, che sono sembrate riecheggiare spunti evangelici, cf P. COX, *Biography in Late Antiquity. A quest for the holy man*, University of California Press, Berkeley 1983, 102-133; L. JERPHAGNON, «Les sous-entendus antichrétiens de la Vita Plotini ou l'évangile de Plotin selon Porphyre», in *Museum Helveticum* 47 (1990) 41-52. È il caso degli *Atti di Pilato* (pagani) diffusi da Massimino Daia che riprendono, pure, un genere della letteratura cristiana, cf X. LEVIEILS, «La polémique anti-chrétienne des Actes de Pilate», in *Revue d'histoire et de philologie belge* 79 (1999) 291-314.

oi christianoí

6

profetí e profezía

FIGURE PROFETICHE NEL CRISTIANESIMO DEL II SECOLO

a cura di Anna Carfora e Enrico Cattaneo



IL POZZO DI GIACOBBE

TRAPANI 2007