Giancarlo Rinaldi

Diodoro di Tarso, Antiochia e le ragioni della polemica antiallegorista

in

Ricerche patristiche
in onore di
Dom Basil Studer OSB

Augustinianum

33 (1993), pp. 407-430

DIODORO DI TARSO, ANTIOCHIA E LE RAGIONI DELLA POLEMICA ANTIALLEGORISTA

1. È a Diodoro di Tarso [1] più che a Luciano, biblista e martire, che dobbiamo guardare come all'iniziatore dell'indirizzo esegetico che si suole denominare 'antiocheno'. L'opera di Diodoro, in ogni caso, è stata a buon diritto definita "un momento di rottura rispetto agli indirizzi e agli esiti della precedente esegesi" [2]. Queste considerazioni contribuiscono a rendere ancor più grave la perdita

---

[1] Di nobile famiglia, Diodoro vive ad Antiochia fino al 372, quando viene esiliato da Valente. Nel 378 viene nominato vescovo di Tarso; con questa carica è ricordato tra i partecipanti al Concilio di Costantinopoli del 381. La sua morte dové avvenire poco prima del 392, anno per il quale è attestato un certo Valerius come vescovo di Tarso. Fu allievo di Silvano di Tarso (cfr. Bas., *ep.* 244,3 dove non è chiaro se abbia seguìto le lezioni ad Antiochia o a Tarso) e di Eusebio di Emesa (cfr. Hier., *vir. ill.* 119). Diodoro perfezionò i suoi studi ad Atene. Per i dati biografici su Diodoro di Tarso cfr. tra l'altro L. Abramowski, s.v. *Diodore de Tarse*, in DHGE 4,1960, coll. 496-504.; G. Bardy, s.v. *Diodore*, in *Dict. de Spirit.* 3, 1955, coll. 986-993; A. Palmieri, *Diodoro di Tarso: sua vita e sue opere*, in *Bessarione* 32(1916), pp. 180-197 (che dichiara di utilizzare il voluminoso ma poco letto lavoro in lingua russa di N. Fetissof, *Diodoro di Tarso. Saggio di ricerca di storia ecclesiastica sulla vita e sulla sua attività*, Kiev 1915 di ben 456 pagine); M. Simonetti, s.v. *Diodoro di Tarso*, in DPAC, I, Roma 1983, coll. 967-968; E. Venables, s.v. *Diodorus 3*, in W. Smith - H. Wace, *A Dict. of Christ. Biography*, I, London 1877, pp. 836-840. Per una bibliografia sistematica su Diodoro di Tarso e la sua opera rimando a M. Geerard, *Clavis Patrum Graecorum*, II, Turnhout 1974, pp. 342-344 ed alle pp. CIX-CXIV dell'introduzione di J. M. Olivier al *Commentario ai Salmi* di Diodoro citato qui sotto alla nota 26.

[2] Così M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Roma 1985, p. 159.

quasi totale degli scritti di questo esegeta e tra questi, in particolare, quella del Τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας [3].

A motivo del naufragio della letteratura diodorea, oggi il lavoro degli studiosi dev'essere particolarmente diretto: 1. alla valutazione dei cataloghi delle opere di Diodoro redatti da autori tardi [4];

---

[3] Questo titolo c'è trasmesso dal lessico Suda (cfr. nota seguente) nel catalogo delle opere di Diodoro, tra l' Εἰς τὰς Παροιμίας e l' Εἰς τὸν Ἐκκλησιαστήν. Ma le informazioni di questo lessico dipendono qui da Teodoro il Lettore che è, a sua volta, un compilatore; pertanto secondo O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, III, Freiburg i. Breisgau 1912, p. 307 non si tratterebbe di un vero e proprio trattato ma della prefazione a qualche commentario alla Scrittura. Di diverso avviso A. Vaccari, *La "teoria" esegetica della scuola antiochena*, in Id., *Scritti di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, pp. 101-102 (originariamente in *Biblica* 1[1920] pp.4-36). L. Mariès, *Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse sur les Psaumes*, Paris 1933, pp. 133-134 ritiene che il titolo citato dal lessico bizantino sia probabilmente da identificare con la lunga prefazione al salmo 118 composta per 'bilanciare' le tre cospicue omelie origeniane su questo stesso salmo. Ai fini della presente indagine la consistenza di questa trattazione non ha tanto valore quanto il contenuto delle idee che vi sono connesse.

[4] Possiamo utilizzare il catalogo greco di Teodoro il Lettore (ap. Suda, *Lexicon*, ed. A. Adler, II, Leipzig 1931, p. 103, n 1149), ed i cataloghi siriaci di Barhadbeshabba 'Arbaia (VI sec. d.C.), *Storia ecclesiastica* in PO 23, 1932, pp. 315-316 e di Ebedjesu di Nisibi (a. 1318), *Catalogo dei libri accettati dai nestoriani di Siria*, in J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis Clementino - Vaticana*, III, 1725, pp. 28-29. Ebedjesu attribuisce a Diodoro ben 60 opere. Questi cataloghi testimoniano gli interessi prevalenti dell'autore. È auspicabile una utilizzazione 'sinottica' di queste liste. Le testimonianze siriache (sulle quali cfr. i lavori citati più giù alla nota 5) dovrebbero andare ad integrare l'ampio ed ancor fondamentale catalogo del Fabricius ristampato in PG 33, 1545-1552 e basato prevalentemente sulla tradizione greca. Hier., *vir.* 119 ricorda la sopravvivenza alla sua epoca di commentari alle epistole paoline e di molte altre opere nelle quali Diodoro avrebbe riflesso la dottrina di Eusebio di Emesa ed avrebbe dimostrato ignoranza in fatto di cultura profana; quest'ultima accusa di Girolamo è infondata, come vedremo in sèguito. Da Teodoro il Lettore sappiamo che Diodoro avrebbe commentato tutti i libri biblici.

Tra le opere apologetiche vanno ricordate: *Adversum Photinum, Malchionem, Sabelium et Marcellum* (Thdt., *haeret. fab. comp.* 2,11 [PG 83, 398] attesta l'esistenza di scritti contro Paolo di Samosata, Sabellio, Marcello e Fotino); *De eo quod sit unus Deus in Trinitate* (contro gli eunomiani); *Adversus Melchisedicitas*; *Contra Iudaeos* (in due libri); *Contra Manichaeos*

2. alla raccolta dei frammenti autentici che, in un modo o nell'altro, ci sono pervenuti [5]; 3. alla 'contestualizzazione' del

(cfr. Phot., *cod.* 85 che ricorda la testimonianza di Eracliano di Calcedonia secondo la quale l'opera constava di 25 libri e sarebbe stata diretta contro Adda, discepolo di Mani); *Adversus Synusiastas* (d'interesse cristologico, contro gli apollinaristi, cfr. PG 33,1559-1562; l'opera è ricordata in Leont. B., *Nest. et Eut.* 3 che ne riporta frammenti [PG 86, 1386-1390]; per i frammenti trasmessici nella compilazione monofisita in siriaco attribuita a Timoteo Eluro (della quale si dirà alla nota seguente) cfr. le edizioni rioportate in J. Quasten, *Patrologia*, tr. it., Casale Monferrato 1969, p. 400) e, principalmente, le pp. 246-273 dello studio del Brière citato, pure, nella nota seguente. Nel *De sectis*, act. 4 (PG 86, 1221) vengono genericamente attribuite a Diodoro opere contro gli ariani, Macedonio ed Apollinare.

Tra gli scritti miranti a confutare dottrine della filosofia classica incompatibili con la dottrina cristiana: *Contra Platonem de Deo et de Diis*; *De natura et materia, et de eo quod iustum est*; *De Deo et falsa graecorum materia*; *Ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem*; *Quomodo opifex quidem semper, opera vero eius non semper permaneant*; *Contra Porphyrium de animalibus et sacrificiis*. Bas., *ep.* 135 formula un articolato giudizio sullo stile controversistico di Diodoro.

Trattati dottrinali: *De resurrectione mortuorum*; *De providentia*; *Naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex nihilo factas esse*; *Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno*; con riguardo alla confutazione di opinioni eretiche: *De anima adversus varias haereticorum opiniones*; *De Spiritu Sancto* (contro i macedoniani, cfr. Phot., *cod.* 102 che vi ravvisa tratti nestoriani). Altri scritti: *Capita ad Gratianum imperatorem*; *Adversus Contentiosum*. Per i trattati esegetici cfr. più sotto alla nota 24; per le opere di astronomia ed astrologia alla nota 51.

[5] I frammenti ci sono pervenuti principalmente attraverso la tradizione catenaria, cfr. alla nota 24. Purtroppo sembra che nulla sia sopravvissuto delle traduzioni in siriaco di Diodoro fatte da autori nestoriani come Ibas, Kumi e, specialmente, Ma'na di Shiraz (prima metà V sec. d.C.) sulle quali cfr. A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, p. 105. I frammenti siriaci di Diodoro sono d'interesse teologico più che esegetico e derivano da un manoscritto di tendenza giacobita del British Museum (Cod. Add. 12156, fogli 80-84) che è in realtà un florilegio composto nella prima metà del VI sec. d.C. ed attribuito a Timoteo Eluro. Il testo dei frammenti, presentati dal compilatore come "bestemmie contenute nei libri di Diodoro", fu edito dapprima da P. de Lagarde, *Analecta Syriaca*, Leipzig 1852, pp. 91-100 e, quindi, con trad. francese da M. Brière, *Fragments syriaques de Diodore de Tarse*, in *Revue de l'Orient Chrétien* 10 (1946), pp. 231-282 (è ancora il miglior studio complessivo sulla presenza di Diodoro nella tradizione siriaca sia nestoriana che giacobita) e, con trad. tedesca (discussa dagli spe-

pensiero di Diodoro; cioè ad un suo inquadramento nella vita culturale e religiosa antiochena nella seconda metà del IV secolo d.C. Il presente contributo intende, in particolare, valorizzare quest'ultimo filone di ricerca per evidenziare il pieno inserimento di Diodoro nel dibattito che caratterizzò la vita religiosa e culturale della metropoli in cui visse ed operò per molto tempo.

2. Tra le città dell'impero, Antiochia "Orientis apex pulcher" [6] contendeva allora ad Alessandria il secondo posto dopo Roma, per grandezza ed importanza. In sèguito al riordinamento dioclezianeo delle province, la città, non era soltanto capitale della *Syria Prima*, ma era anche sede della *Praefectura Praetorio Orientis* [7]. Diodoro di Tarso, vi trascorre la maggior parte della sua laboriosa esistenza. Nella storia religiosa di Antiochia durante l'epoca di Diodoro, assume un'importanza straordinaria il soggiorno dell'imperatore Giuliano [8] il cui *adventus* colà ebbe luogo il 18 luglio del 362, durante le celebrazioni delle feste di Adone [9]. Giuliano vi fu accolto dal retore Libanio, che in quella occasione pronunciò la sua *oratio* XIII, nella quale salutava l'imperatore elogiandolo per la sua pietà verso gli dèi, e dalle dichiarazioni di piena collaborazione al suo programma da parte di Massimo di Efeso e di altri

---

cialisti), da Rud. Abramowski, *Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 42(1949), pp. 19-69.

6 Amm. Marc., 22, 9, 14.

7 Per la storia di Antiochia in quest'epoca cfr. G. Downey, *A history of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab conquest*, Princeton 1961; A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1954; J. H. W. G. Liebeschuetz, *Antioch. City and Imperial Administration in the Later Roman Empire*, Oxford 1972; J. Lassus, *La ville d'Antioche à l'époque romaine d'après l'archéologie*, in ANRW II 8 (1977), pp. 54 ss.; W. A. Meeks - R. L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era*, Missoula 1978.

8 Cfr. G. Downey, *Julian the Apostate at Antioch*, in *Church History* 8 (1939), pp.303-315. L'autore elenca i vari motivi per i quali Giuliano soggiornò ad Antiochia; tra questi vi sarebbe stato l'intento di 'riconvertire' al paganesimo la popolazione cittadina il cui cristianesimo sembrava a Giuliano superficiale. L'imperatore - filosofo, com'è noto, fallì in questo intento e ne riportò aspra delusione.

9 Cfr. Amm. Marc., 22, 9, 15.

teurgi neoplatonici. L'imperatore soggiornò ad Antiochia fino al mese di marzo del 363 dedicandosi con gran zelo ed energia alla preparazione della spedizione contro i Persiani, al conflitto con il cristianesimo ed al tentativo di consolidare il paganesimo nei suoi aspetti cultuali, teologici e filosofici. Sempre ad Antiochia, tra l'altro, durante questi brevi ma densissimi mesi, egli compose le principali sue opere; quelle nelle quali, talvolta in forma velata, talaltra in modo esplicito attaccò la religione dei 'galilei'. Da questa città, inoltre, Giuliano tentò di organizzare quel che alcuni hanno definito una sua 'chiesa', inviando encicliche ai 'sovrintendenti' pagani con direttive riguardanti il culto, l'assistenza religiosa al popolo, la pratica ascetica. L'imperatore, tuttavia, ad onta delle mediazioni di Libanio, non riuscì ad avere un buon rapporto con gli antiocheni: ai ricchi era inviso per quei suoi provvedimenti in materia di fisco, economia e giustizia che miravano ad arginare i loro poteri; al popolo era parimenti inviso per la sua austerità che si traduceva in disprezzo per gli spettacoli ed in una troppo assidua frequentazione delle are sacrificali. Il *Misopogon* giulianeo offre una chiara idea di queste incomprensioni.

I gruppi cristiani presenti nella città, se rappresentavano nel loro complesso la maggioranza della popolazione [10], d'altro canto, non costituivano certo un fronte compatto. Giuliano, forse con quell'intenzione malevola che gli attribuisce Ammiano Marcellino [11], aveva già convocato nel suo palazzo di Costantinopoli i capi della varie fazioni e, dopo un'invito alla tolleranza, aveva concesso a tutti piena libertà di culto e la facoltà di ritornare nelle città dalle quali erano stati espulsi per motivi dottrinali [12]. In sèguito a questa revoca degli esili il fronte ariano, già favorito dal precedente imperatore Costanzo II, venne chiamato a confrontarsi con i sostenitori dell'ortodossia nicena: ad Antiochia Diodoro di Tarso è tra i più ascoltati; la sua fama, in città e fuori, è tale che lo scontro con Giuliano ed il suo *establishment* diviene inevitabile.

---

[10] Cfr. P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.C.*, Paris 1955, pp. 200-204..

[11] 22, 5,3-4.

[12] Cfr. Iul., *ep.* 114.

Giuliano, ad Antiochia, ebbe rapporti con le guide delle comunità cristiane. Le sue discussioni vertevano sulle loro Scritture e sul modo d'intenderle [13]. L'argomento fondamentale era la divinità di Gesù, il suo rapporto con Dio il Padre. Giuliano scelse come suo

[13] In Iul., *Galil.* 347ac (= fr. 84 nell'ed. a cura di E. Masaracchia di Giuliano imperatore, *Contra Galilaeos*, Roma 1990) abbiamo un breve resoconto di una discussione dell'imperatore con un vescovo cristiano in merito all'esegesi dell'episodio dei sacrifici di Abele e Caino. Il vescovo avrebbe affermato che la colpa di Caino sarebbe consistita nello scegliere un particolare tipo di offerte da sacrificare; interrogato ulteriormente da Giuliano su cosa vi fosse di sbagliato nell'aver offerto a Dio frutti della terra, il vescovo non avrebbe saputo trovare alcuna risposta. Giuliano, poi, avrebbe spiegato il testo biblico in base alla convinzione che, siccome dev'esserci affinità tra ciò che si sacrifica e colui al quale si sacrifica, gli esseri animati costituivano i sacrifici adatti a dio che è vivente. La suddivisione dei viventi in base alle loro peculiarità essenziali (corpi inanimati - esistenza; piante - vita; animali - anima) è esposta da Giuliano in *or.* 6 (= *c. Cyn.*), 182d; la ritroviamo in Sal., 16,2 applicata alla normativa dei sacrifici: è opportuno che il mediatore abbia qualcosa in comune agli oggetti che si relazionano; ecco perché agli dèi viventi bisogna offrire in sacrificio esseri viventi e, più in particolare, a ciascun dio le vittime che più gli si confanno. Dunque l'esegesi di Gen. 4,3-7 avanzata da Giuliano ha come sfondo la sistemazione teologica esposta molto chiaramente dal filosofo Salustio. In Ps. Iust., *quaest. et resp.*, opera che se non è attribuibile direttamente a Diodoro di Tarso (come proponeva Harnack) è senz'altro da ascriversi ad autore di area antiochena, la *quaestio* n 119 riguarda proprio il motivo dell'approvazione di Dio al sacrificio di Abele e la condanna di quello di Caino; essa ripropone, nella logica che la sottende e nella sua formulazione, l'argomentazione di Giuliano nel suo incontro col vescovo cristiano. Non conosciamo, purtroppo il nome di quest'ultimo; né abbiamo argomenti per congetturare che costui possa essere identificato con il detestato Diodoro. Milita, infatti, contro questa identificazione il fatto che Giuliano definisce con astio ed ironicamente il suo interlocutore come τις πρὸς ἐμὲ τῶν πάνυ σοφῶν ἐπισκόπων; è noto che la nomina di Diodoro a vescovo è successiva alla composizione dell'*Adversus Galilaeos* . Ma l'argomento, ad Antiochia, doveva costituire un motivo ricorrente di controversia: Diodoro scrisse un'opera *De animalibus et sacrificiis* (purtroppo perduta) e s'interessò all'esegesi di questo episodio biblico salvando la storicità del fatto ma ravvisando nel sacrificio di Caino il tipo di quelli offerti dai giudei, ed in quello offerto da Abele il tipo di quelli offerti dalla Chiesa. Ulteriore bibliografia in G. Rinaldi, *Biblia gentium*, Roma 1989, n 69 e Id., *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones"*, in *Annali di storia dell'esegesi* 6 (1989), p. 119.

interlocutore privilegiato Aezio l'anomeo [14] e considerò come suo più acerrimo avversario l'ortodosso Diodoro di Tarso. All'imperatore pagano l'arianesimo radicale del primo sembrava più accettabile della dottrina della piena divinità di Cristo che considerava una peculiarità della teologia di Diodoro se non addirittura, una sua 'invenzione'.

Aezio incontrò più volte l'imperatore. La prima volta fu quando il fratello di quest'ultimo, Gallo [15], promosse un incontro tra i due per cercare di dissuadere Giuliano dal rinnegare la religione cristiana. La conversazione non servì a far mutar proposito al futuro 'apostata' ma, certamente, contribuì a creare almeno una certa intesa tra i due [16]. Giuliano, infatti, indossata la porpora imperiale, invitò espressamente Aezio alla sua corte, a Costantinopoli [17]

---

[14] Su costui cfr. J. Jülicher, s.v. *Aetios 6*, in RE I, 1893, col. 703; M. Simonetti, *La crisi ariana nel IV secolo*, Roma 1975, passim; Id., s.v. *Aezio di Antiochia*, in DPAC 1, 1983, coll. 57-58; E. Venables, s.v. *Aetius*, in W. Smith - H. Wace, *Dict. of Christian Biography*, I, London 1877, pp. 51-53. Aezio era ritornato ad Antiochia nel 350, dopo l'uccisione ad Alessandria del vescovo ariano Giorgio e l'ingresso di Atanasio in quella città. Nella metropoli siriaca fu ordinato diacono dal vescovo Leonzio, suo sostenitore. Cfr. Socr., *h.e.* 2,35; Philost., *h.e.*, 3,17. Ma più che ad ogni altra cosa egli poté dedicarsi all'insegnamento pubblico delle sue dottrine cristologiche, suscitando le vivaci ostilità di Flaviano e di Diodoro di Tarso. Aezio non soltanto insegnava che Gesù era stato creato ἐξ οὐκ ὄντων, ma esercitava tutta la sua influenza per separare profondamente la comunità ariana da quella ortodossa. Dopo vari allontanamenti dalla città Aezio ritornò ad Antiochia grazie alla già ricordata revoca degli esili decretata da Guliano. G. Bardy, *L'héritage littéraire d'Aétius*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 24 (1928), pp. 809-827 ha messo in evidenza, sulla scorta dei frammenti e delle testimonianze disponibili, il carattere estremamente dialettico delle sue argomentazioni.

[15] Gallo considerava Aezio il suo maestro in materia di fede; cfr. Philost., *h.e.* 3,27. Nel corso dell'incontro con Aezio, Giuliano riuscì a mascherare la sua avversione al cristianesimo, tuttavia ebbe modo di apprezzare l'ampia cultura del suo interlocutore.

[16] Cfr. G. Ricciotti, *L'imperatore Giuliano l'Apostata secondo i documenti*, Milano 1962 (2a ediz.), pp. 61-62.

[17] Cfr. Iul., *ep.* 46 (Bidez): "Con decisione globale ho condonato la pena dell'esilio a tutti coloro che il defunto Costanzo ha banditi a causa della follia dei Galilei; a te, però, non solo condono la pena, ma, memore della nostra antica conoscenza e consuetudine, rivolgo l'invito a venire sino a noi. Ti

e, dopo non molto, gli regalò un possedimento presso Mitilene, nell'isola di Lesbo [18].

Di tutt'altro tenore furono i rapporti tra l'imperatore e Diodoro di Tarso. Facondo di Ermiana ci ha trasmesso la traduzione latina di una importante lettera indirizzata da Giuliano all'eretico Fotino [19] nella quale traspare tutto l'odio dell'autore verso Diodoro. Eccone alcuni brani significativi: "Diodorus, autem, Nazaraei magus, eius pigmentalibus manganis acuens inrationabilitatem, acutus apparuit sophista religionis agrestis ... Quem, si nobis opitulati fuerint dii et deae omnes et Musae et Fortuna, ostendemus infirmum et corruptorem legum et rationum et mysteriorum paganorum et deorum infernorum et illum novum eius deum Galilaeum, quem aeternum fabulose praedicat, indigna morte et sepultura denudatum confictae a Diodoro deitatis ... Iste enim malo communis utilitatis Athenas navigans et philosophans inpudenter musicarum participatus est rationum et rhetoricis confictionibus odibilem armavit linguam adversus caelestes deos, usque adeo ignorans paganorum mysteria omnemque miserabiliter imbibens, ut aiunt, degenerum et inperitorum eius theologorum pisca-

---

servirai di una vettura della posta pubblica e di un cavallo di ricambio per venire alla mia corte". Cfr. M. Caltabiano, *L'epistolario dell'imperatore Giuliano. Saggio storico, traduzione, note e testo in appendice*, Napoli 1991, p. 162.

18 "Espressione della sua benevolenza" come afferma Philost., *h.e.* 9,4. Aezio vi si ritirerà per un certo periodo dopo la morte di Giuliano.

19 Si tratta di Iul., *ep.* 90 (Bidez). Il documento è trasmesso in *Pro defens. trium cap.* 4,2. Su Fotino cfr. M. Simonetti, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, pp. 135-159 e Id., s.v. *Fotino*, in DPAC, I, Casale Monferrato 1983, coll. 1391-1392. Giuliano nomina Fotino (alludendo alla sua cristologia) in *Galil.* 262C quando, a proposito del monoteismo, rileva la contraddittorietà tra i precetti di Mosè (Dt 4,35.39; 6,4; 32,39) e l'affermazione del prologo di Giovanni dell'esistenza di un logos "in principio" e "presso dio". L'imperatore era informato delle controversie cristologiche che agitavano Antiochia (e l'intera chiesa) alla sua epoca; egli dimostra simpatia per le opinioni di Fotino al quale scrive: "Tu sembri credibile e vicino alla salvazione, poiché fai bene a non introdurre assolutamente in un utero materno colui che tu hai creduto fosse un dio", *ep.* 90. Alla cristologia di Fotino Giuliano, sùbito dopo in questa sua missiva, contrappone quella di Diodoro che condanna decisamente per aver innalzato Gesù alla dignità di dio.

torum errorem". È interessante, in questo testo, la descrizione dell'aspetto emaciato di Diodoro che Giuliano interpretra come un segno del castigo degli dèi per le sue dottrine laddove Giovanni Crisostomo, nel definirlo martire vivente, ravvisa in tale consunzione un aspetto in comune con Giovanni Battista [20]. Ecco la descrizione di Giuliano: "Propter quod iam diu est quod ab ipsis punitur diis. Iam enim per multos annos in periculum conversus et in corruptionem thoracis incidens, ad summum pervenit supplicium. Omne eius corpus consumptum est. Nam malae eius conciderunt, rugae vero in altitudinem corporis descenderunt. Quod non est philosophiae conversationis indicio, sicut videri vult ab se deceptis, sed iustitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione, usque ad novissimum vitae suae finem asperam et amaram vitam vivens et faciem pallore confectam" [21]. Giuliano qui combatte in Diodoro almeno tre aspetti: l'uso delle conoscenze scolastiche classiche per sostenere gli insegnamenti cristiani; la dottrina della divinità di Cristo [22]; l'ascesi monastica [23].

---

[20] Il Crisostomo sviluppa il paragone tra Diodoro e Giovanni Battista nella sua *Laus Diodori*, cfr. PG 52, 761-766.

[21] Iul., *ep.* 90 (Bidez). Leggiamo nella *Storia* di Barhadbersabba (PO 23, 1932, p. 316) che alcuni pagani sostenevano che lo sguardo infossato e l'aspetto emaciato di Diodoro erano un segno visibile del castigo degli dèi che il cristiano si rifiutava di venerare. Queste testimonianze sono interessanti perché attestano il disappunto dei pagani verso quelle che erano le conseguenze 'visibili' di pratiche ascetiche di particolare rigore ben diffuse in area antiochena; cfr. G. M. Colombás, *Il monachesimo delle origini*, tr. it., I, Milano 1983, pp.158-163. Altra testimonianza sull'aspetto di Diodoro si trova nella *Cronaca di Seert* (PO 5, 1910, p. 278). Il nostro personaggio, tuttavia, per la sua profonda cultura ed i suoi vastissimi interessi, va ben aldilà del tipico monaco siriaco così come viene caratterizzato - ad esempio - nelle biografie di cui si compone la *Storia religiosa* di Teodoreto di Ciro.

[22] La divinità di Gesù era senza dubbio il principale argomento di controversia. Theod., *h.e.* 4,22 afferma esplicitamente che durante la permanenza antiochena di Giuliano, Diodoro si ergeva "come una grande roccia in mezzo all'oceano" per difendere questa dottrina. Il Grillmeier in A. Grillmeier - H. Bacht, *Das Konzil von Chalkedon*, I, Würzburg 1952, pp. 135-144 ha valorizzato la controversia con Giuliano come catalizzatore per la definizione della cristologia di Diodoro; cfr., tuttavia, le riserve di R. A. Greer, *The Antiochene Christology of Diodore of Tarsus*, in *Journal of*

3. Bisogna far tesoro di due frammenti di Diodoro nei quali egli espone i suoi criteri d'interpretazione della Bibbia [24] mettendo in

---

Theological Studies 17 (1966), pp. 327-341 che preferisce valorizzare la polemica con Apollinare. C. Schäublin, *Diodor von Tarsos gegen Porphyrios?*, in *Museum Helveticum* 27 (1970), pp. 58-63, ipotizzando una conoscenza da parte di Diodoro di un motivo anticristiano di Porfirio (Mosè deriva dai misteri di Cronos, cfr. Diod., *Octat.*, fr. 71 ed. Deconick citata più giù alla nota 24), richiama dei paralleli tra *quaestiones* diodoree e spunti anticristiani di Giuliano: cfr. Diod., *Octat.* frr. 16 (cfr. Iul., *Galil.*, p. 168 Neumann: la scienza dei protoplasti), 66 (cfr. Iul., *Galil.*, p. 179: la 'gelosia' di Dio). In ogni caso la discussione riguardava anche il significato da attribuire ai testi biblici. Libanio coglie bene questo aspetto e, nel suo "epitaffio" di Giuliano (composto nel 365 d.C.) afferma che l'imperatore volle comporre il suo *Adversus Galilaeos* per confutare quelle scritture che presentavano come dio e figlio di dio un semplice uomo palestinese; cfr. *or.*, 18,178. Giuliano non riusciva a trovare nessun fondamento per la dottrina della divinità di Gesù nei testi scritturali; al contrario valorizzava al massimo tutti i precetti monoteistici della tradizione veterotestamentaria. Per questi testi, così espliciti e chiari nella loro normatività, era inammissibile il ricorso ad una qualsiasi esegesi allegorica della quale i cristiani gli sembravano fare abuso. L'interpretazione allegorica della Bibbia sembrava insostenibile ai pagani; cfr., per Celso, Or., *Cel.* 4,50, e, per Porfirio, Eus., *h.e.* 6,19,2-9. Giuliano afferma che il solo evangelista Giovanni (e neanche esplicitamente) ha attribuito carattere divino a Gesù, cfr. Iul., *Galil.* 201,10-18.

[23] Sul cenacolo monastico antiocheno di cui Diodoro fu animatore cfr. Soc., *h.e.* 6,3; Soz., *h.e.* 8,2 e R. Leconte, *L'asceterium de Diodore*, in *Mélanges A. Robert*, Paris 1957, pp. 531-536. Il monachesimo avrà di lì a poco una grande importanza ad Antiochia e nelle campagne della Siria, cfr. Festugière, *Antioche...* cit., pp. 181-192; Liebeschuetz, *Antioch...*, cit., pp. 234-240. Giuliano avversava nel monachesimo la fuga dalla civiltà urbana per accettare modelli di vita ai margini della civiltà. Egli aveva anche avvertito in questo un fenomeno che avrebbe da un lato scardinato i templi pagani e la religiosità loro connessa specialmente nelle zone rurali, dall'altro il sorgere di un nuovo centro di potere destinato a mettere in ombra le magistrature cittadine; su Giuliano e il monachesimo il testo fondamentale è Iul., *ep.* 89b. Ad Antiochia genitori sia pagani che cristiani erano solidali nell'impedire ai loro figli la fuga nelle solitudini monastiche, cfr. Ioh. Crys., *adv. appugn. vitae monast.*, 45-47. Nel suo *asceterium* Diodoro ebbe come allievi Teodoro di Mopsuestia e Giovanni Crisostomo.

[24] Diodoro compose molte opere dedicate all'esegesi scritturale. Egli è ricordato nel *De sectis* (PG 86, 1221) come autore di commentari all'intera scrittura; il siro Barhadbeshabba 'Arbaia parla di una sua *Esegesi dei due Testamenti*. Dal già citato catalogo contenuto nel lessico Suida sappiamo

guardia contro i pericoli dell'allegorismo. Si tratta della prefazione al suo Commentario ai salmi e del prologo al salmo 118 [25]. Nel primo testo [26] l'esegeta, dopo aver dichiarato (sulla scorta di 2 Tim., 3,16) tutta la Scrittura divinamente ispirata, afferma che l'utilità dei salmi consiste, in particolare, nel fatto che il lettore devoto può talvolta venirsi a trovare in situazioni analoghe a quelle in cui tali composizioni ispirate videro la luce. L'interpretazione conforme al senso letterale, sembra legittimo sottolineare, presume e valorizza al massimo la storicità degli eventi ai quali il salterio fa riferimento. Ed infatti Diodoro opera un'accurata distinzione dei salmi secondo le circostanze storiche che li videro nascere (cattività babilonese, riscossa maccabaica, etc.). La profe-

---

che scrisse commentari a tutto l'Antico Testamento: Genesi, Esodo, etc., Salmi, Re e Cronache, su alcuni brani difficili dei Paralipomeni, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei cantici, Profeti, i quattro vangeli (Ebedjesu ricorda una commentario a Matteo), Atti degli apostoli, l'epistola di Giovanni. Hier., *vir. ill.* 119 afferma che "Extant eius in apostolum commentarii et multa alia"; in *ep.* 48,3 ricorda un commentario a 1 Cor. ed in *ep.* 119,3 alla 1 Tess. K. Staab, *Pauluskommentaire aus der griechischen Kirche*, Münster 1933, pp. 83-112 ha pubblicato lunghi frammenti di un commentario ai Romani attribuibile a Diodoro. Nel *Chonicon* Diodoro corresse errori riscontrati nell'omonimo lavoro di Eusebio di Cesarea in margine, forse, ad argomenti d'interesse biblico; l'opera è ricordata nel *Chronicon* di Elia di Nisibi (cfr. CSCO 1, pp. 62*-63*). Per i frammenti catenari cfr. J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus*, Paris 1912, pp. 85-173. Su Diodoro esegeta in generale cfr. la bibliografia e le osservazioni in Abramowski, s.v. *Diodore* cit., col. 500; J. Quasten, *Patrologia*, tr. it., Casale Monferrato 1969, pp. 402-403; E. Schweizer, *Diodor von Tarsus als Exeget*, in ZNTW 40(1041), pp. 33-75; Simonetti, *Lettera e/o allegoria* cit., pp. 159-167.

[25] Per A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, III, Paris 1930, p. 455 questi due frammenti possono essere considerati "un abrégé du traité sur la différence entre la théorie et l'allégorie". La composizione del *Commentario ai Salmi* attribuito ora unanimemente a Diodoro è collocata anteriormente al 372 (inizio dell'esilio in Armenia) da M. J. Rondeau, *Le Commentaire des Psaumes 109/110*, in *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 176 (1969), p. 8. Lo stesso autore in *Les commentaires patristiques des Psautiers (IIIe - Ve siècles)*, I, Roma 1982, pp. 101-102 ravvisa nel 370 il *terminus ante quem* per la composizione del commentario diodoreo.

[26] Cfr. nell'ed. di J. M. Olivier in CCG 6, 1980, pp. 3 ss.

zia, aggiunge Diodoro, in quanto parola di Dio s'applica al passato ed al presente così come all'avvenire. È a questo punto che l'esegeta definisce l'allegoria come la rovina di un testo il quale, se interpretato secondo tale criterio, viene destituito del suo fondamento storico; al contrario - continua Diodoro - la *theoria* rispetta la storia e la utilizza come base e primo fondamento per la scoperta di più alti significati [27].

Nel prologo al salmo 118 [28] il nostro esegeta ritorna sulla distinzione tra *allegoria*, *theoria* e *tropologia*. Egli chiaramente afferma che l'allegoria è il procedimento al quale fanno ricorso i pagani [29] per conferire ai loro miti un nuovo significato; ciò, tuttavia, avviene a prezzo di sopprimere il senso letterale (cioè l'effettiva storicità) del fatto narrato. Per l'interprete cristiano, invece, le cose stanno molto diversamente: Paolo, quando in Gal. 4,24 ha ravvisato nella storia di Agar e Sara un secondo livello di significazione, non ha minimamente inteso negare la storicità dei due personaggi veterotestamentari. È dunque ben chiaro che nel lessico diodoreo l'allegoria è quel preciso procedimento esegetico di cui si avvalgono i pagani i quali negano il significato letterale (cioè storico) di un racconto a beneficio di uno simbolico [30]. Gli esegeti d'indirizzo antiocheno continueranno ad evitare il ricorso

---

[27] M. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, pp. 161-162 analizzando l'apprezzamento per la storia in questo commentario diodoreo, sottolinea l'originalità della convinzione che vi compare secondo la quale le rubriche premesse ai salmi sarebbero per la maggior parte erronee. L'originalità di Diodoro balza ancora più evidente se si considera che queste rubriche venivano tradizionalmente riferite a Cristo ed alla Chiesa. Anche per queste composizioni veterotestamentarie l'esegeta antiocheno limita radicalmente la portata cristologica.

[28] Cfr. L. Mariès, *Extraits du Commentaire de Diodore de Tarse sur les Psaumes. Préface de Commentaire - Prologue du Psaume CXVIII*, in Recherches de Science Religieuse 9 (1919), pp. 79-101.

[29] "Diodoro di Tarso fa quasi sinonimi allegoria e paganesimo", cfr. A. Vaccari, *Il primo abbozzo di università cristiana*, in Id., *Scritti di erudizione e di filologia*, I, Roma 1952, p. 91 nota 5.

[30] Cfr. M. Simonetti, *Sul significato di alcuni termini tecnici nella letteratura esegetica greca*, in *La terminologia esegetica nell'antichità*. Atti del Primo Seminario di antichità cristiane, Bari 25 ottobre 1984, Bari 1987, pp. 47-52.

all'allegoria e "lo nomineranno soltanto in funzione polemica, cioè come indicativo di un procedimento esegetico che, sopprimendo la lettera del testo sacro, è da evitare" [31].

È opportuno domandarsi perché mai Diodoro metta in guardia con tanta urgenza e senza mezzi termini contro il ricorso all'interpretazione allegorica in un'epoca nella quale questa "... era una orientazione storica del pensiero umano, era una condizione della scienza, e tanto sarebbe parso allora antiscientifico il trascurare questa feconda vena d'idealismo quanto ai giorni nostri disprezzare il metodo storico" [32].

Per fornire un esempio di esegesi allegorica dei miti formulata dai pagani, Diodoro, proprio nella prefazione al salmo 118, ricorda il rapimento di Europa [33] da parte di Zeus e le nozze di quest'ultimo con Era, considerata pure sua sorella. L'assurdità dei miti classici, com'è noto, era da tempo un argomento ricorrente nelle dispute dei filosofi. Un testo pagano ed antiocheno dell'età di Diodoro indugia proprio su questo tema e, senz'altro, a mio avviso può considerarsi un chiarissimo 'manifesto' dell'allegorismo del tipo contro cui l'esegeta cristiano metteva in guardia. Si tratta del *De diis et de Mundo* di Salustio 'filosofo' dove, nel seguente brano, si teorizza una giustificazione degli accoppiamenti immorali e dei rapimenti attribuiti agli dèi dai miti: Ἀλλὰ διὰ τί μοιχείας καὶ κλοπὰς καὶ πατέρων δεσμὰ καὶ τὴν ἄλλην ἀτοπίαν ἐν τοῖς

---

[31] Simonetti, *Lettera e/o allegoria*... cit., p. 161.

[32] Vaccari, *Il primo abbozzo*... cit., p. 91. E' noto che l'esegesi di tipo letteralista è anteriore a Diodoro di Tarso e le tendenze di Eustazio di Antiochia e di Eusebio di Emesa sono in tal senso significative; cfr. Simonetti, *Lettera e/o allegoria*... cit., pp. 124 ss. Per quel che possiamo giudicare dai testi pervenutici, ciò che in ogni caso sorprende in Diodoro è la sistematicità della sua ratio esegetica, la radicalità del suo approccio interpretativo e la decisa connessione (o, meglio, identificazione) del procedimento allegorico con il paganesimo.

[33] Il mito ha ispirato numerose raffigurazioni artistiche connesse anche al simbolismo funerario (*transitus* verso l'immortalità - ierogamia), cfr. E. Zahn, *Europa und der Stier*, Würzburg 1983. Ad Antiochia, sul pavimento al centro del triclinio della Casa della barca di Psiche si ammira una elegante raffigurazione musiva di Europa rapita dal toro, cfr. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*, I, Princeton 1947, pp. 169-172.

μύθοις εἰρήκασιν; Ἢ καὶ τοῦτο ἄξιον θαύματος, ἵνα διὰ τῆς φαινομένης ἀτοπίας εὐθὺς ἡ ψυχὴ τοὺς μὲν λόγους ἡγήσηται προκαλύμματα, τὸ δὲ ἀληθὲς ἀπόρρητον εἶναι νομίσῃ; (3,4).

4. Il filosofo Saturnius Secundus Salustius [34] ricopre un ruolo di primo piano nell'*entourage* pagano di Giuliano, durante la sua permanenza ad Antiochia. Egli rivestì la *Prefectura Praetorio Orientis* dal dicembre del 361 all'inizio del 367, soltanto con un breve intervallo nella tarda estate del 365 [35]. Questo importante personaggio, pur con carattere e stile peculiare, collaborò al tentativo di Giuliano di arginare la diffusione del cristianesimo [36].

---

[34] Su questo personaggio cfr il mio *Sull'identificazione dell'autore del ΠΕΡΙ ΘΕΩΝ ΚΑΙ ΚΟΣΜΟΥ*, in *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* 2 (1978), pp. 117-152. In questo lavoro, dopo una ricostruzine del *cursus honorum* di Salustio, v'è un'esame dei principali motivi del suo trattato che, tuttavia, non approfondisce gli spunti anticristiani che pure vi si riscontrano. Cfr. anche i successivi contributi di E. A. Ramos Jurado, *La teoría política de Salustio, prefecto de Juliano*, in *Habis* 18-19 (1987-88), pp. 99 e R. M. Krill, *Gods and Myth in Sallustius De Diis et de Mundo*, in *The Classical Bulletin* 60 (1984), pp. 38-41. La datazione del *De diis* è posta tra tra il marzo ed il giugno del 362 da G. Rochefort nella sua edizione di Saloustios, *De dieux et du monde*, Paris 1960, p. xxv.

[35] Durante questo periodo fu prefetto del pretorio d'oriente Nebridius sul quale cfr. PLRE I, pp. 612 s.

[36] L'impegno anticristiano di Salustio non è stato ancora oggetto di uno studio sistematico. Probabilmente una rilettura del suo trattato *Sugli dèi e sul mondo*, insieme ad una utilizzazione delle notizie sul suo conto reperibili in fonti cristiane, possono illuminare il contesto, e forse addirittura offrirci alcuni referenti immediati alla polemica di Diodoro di Tarso contro gli allegoristi. Ecco, intanto, un elenco degli spunti anticristiani che propongo di ravvisare nell'operetta salustiana: Sal., 1,1: chi intende essere istruito in materia di religione deve posedere una buona formazione culturale che abbia avuto inizio sin dall'infanzia e non deve esser nutrito di credenze irrazionali (μὴ ἀνοήτοις συντρέφεσθαι δόξαις); cfr. Rinaldi, *Sull'identificazione* ... cit., p. 134 nota 109. Celso aveva già fatto valere il requisito platonico del buon discepolo contro l'irrazionalità delle dottrine cristiane, cfr. Or., *Cel.* 6,7 (ma cfr. anche 3,38-39; 6,11-12). Così anche gli anonimi pagani contro i quali argomenta Theoph., *Autol.* 3,4. Per Porfirio cfr. *C. Christ.*, fr. 13 (Harnack). Sal., 1,2: le divinità sono impassibili ed immutabili (ἀπαθῆς... ἀμετάβλητος); cfr. Rinaldi, *ibid.* Da questo assunto veniva fatta derivare una condanna al dio cristiano 'compassionevole' o, addirittura, in molti brani biblici 'irascibile'; cfr. W. Nestle, *Le principali obiezioni del pensiero antico al cristiane-*

Ad Antiochia il martirio di Teodoro è legato alla reazione di Giuliano in occasione della traslazione delle reliquie di San Babila. Secondo le concordi testimonianze di Rufino [37], Socrate [38], So-

---

simo, in appendice a Id., *Storia della religiosità greca*, Firenze 1973, tr. it., pp. 472,491; Rinaldi, *Biblia gentium* ... cit., i brani nell'indice delle cose notevoli s.v. Dio, sua ira. Segnalo in particolare l'obiezione di Iul., *Galil.* pp.190,12-191,8 (= fr. 33 Masaracchia) che scaturisce da un confronto tra il concetto platonico di Dio e quello biblico sulla scorta dell'episodio di Fineas in Num. 25,11. Sal., capp. 7.13.17: il cosmo è increato ed eterno; cfr. Nestle, *Obiezioni* ... cit., pp. 495-496, 499-500; Rinaldi, *ibid.* Sal., 9,2: Gli oracoli (e le guarigioni che vi sono annesse) svolgono un'attività provvidenziale ed attestano la bontà degli dèi; cfr. Rinaldi, *Sull'identificazione* ... cit., p. 139. Uno studio degli oracoli come strumento di propaganda anticristiana è ancora da compiere. Vanno tenute presenti le consultazioni di Diocleziano dell'oracolo di Apollo didimeo (alla vigilia della sua persecuzione) e gli oracoli anticristiani raccolti nella *Filosofia desunta dagli oracoli* di Porfirio. Sal., 12,2: per spiegare l'esistenza del male in questo mondo non bisogna ipotizzare l'azione di malvagi demoni la cui esistenza sarebbe incompatibile con l'onnipotenza e la bontà degli dèi. Per Celso è assurdo credere che Dio abbia un avversario che introduca il male nel mondo e dal quale sia impotente a liberarsene, cfr. Or., *Cel.* 6,42.52. Cfr. anche Porph., *c. Christ.*, frr. 72-73 (Harnack). Sal., cap. 18: non deve destar preoccupazione a chi è savio la diffusione dell'ateismo (ἀθεΐας) in certe regioni della terra e neanche l'eventualità di un suo ulteriore dilagare in avvenire. Per Salustio l'ateismo è una forma di punizione riservata a coloro che hanno conosciuto gli dèi e poi li hanno rinnegati in una vita precedente; cfr. Rinaldi, *Sull'identificazione*... cit., pp. 133,150. Sulle numerose e note accuse di ateismo rivolte ai cristiani cfr. W. Nestle, s.v. *Atheismus*, in RAC 1,1950, coll. 866-870. Sal., 19,2: presso i sepolcri di coloro che hanno vissuto male si aggirano dei fantasmi impuri (σκιοειδὲς σῶμα); cfr. Rinaldi, *Sull'identificazione*... cit., p. 143. Si riteneva che i cristiani avessero contratta impurità per la loro devota frequentazione delle tombe dei martiri (presentati dalla propaganda pagana come gente giustamente messa a morte; per limitarmi ai testi giulianei cfr. *epp.* 89 e 114; *Galil.*, 335CD; *Misop.* 344A. Ma cfr. anche dell'antiocheno Lib., *orr.* 17,7; 18,282; 62,10). Si tenga presente che Diodoro soleva raccogliere con gran successo i cristiani di notte, presso le tombe dei martiri per celebrare il culto; cfr. Thedr., *h.e.* 2,19. I sopraelencati insegnamenti, presi singolarmente, potrebbero essere tutti valutati come *loci communes* della filosofia neoplatonica dell'epoca; tuttavia, nel loro complesso, essi sono da ritenersi, a mio avviso, prese di posizioni anticristiane anche in considerazione del loro numero e della loro funzione nell'economia generale del trattato.

[37] Ruf., *h.e.*, 1,37.

zomeno [39] e Teodoreto [40], Giuliano avrebbe deciso in tale occasione di intraprendere una cruenta persecuzione contro i cristiani ma ne sarebbe stato vivamente sconsigliato da Salustio; il prefetto, infatti, pur essendo pagano, disapprovava tali provvedimenti il cui risultato sarebbe stato soltanto quello di accrescere il numero degli eroi della fede cristiana. Nonostante tali appelli alla moderazione, a Salustio, che vi fu costretto, toccò il compito di torturare il cristiano Teodoro. Il supplizio, a detta di Rufino, si protrasse "a prima luce usque ad horam decimam", ma non terminò con l'esecuzione dell'"adulescens" che fu poi rilasciato [41]. Gli storici della chiesa sono concordi nel sottolineare da un lato le convinzioni pagane dell'alto magistrato, dall'altro la sua propensione a dissuadere Giuliano da spargimenti di sangue. La moderazione di Salustio viene addirittura encomiata da Gregorio di Nazianzo [42] e da Sozomeno [43] a proposito del martirio di Marco di Aretusa [44].

Il prefetto, dunque, se pur affiancava il suo imperatore nel compito di contrastare la fede in Cristo, preferiva il ricorso allo scontro ideologico piuttosto che alla violenza [45]. La moderazione

---

[38] Soc., *h.e.*, 3,19.

[39] Soz., *h.e.* 5,20.

[40] Theod., *h.e.* 3,7.

[41] Non bisogna confondere il giovane Teodoro del quale s'è parlato con l'omonimo presbitero antiocheno che morì martire poco prima e sul cui *dies natalis* non v'è unanimità; cfr. B. de Gaiffier, *"Sub Juliano Apostata" dans le Martyrologe Romain*, in *Analecta Bollandiana* 74 (1956), pp. 16-17; J. M. Sauget, s.v. *Policarpo e Teodoro*, in Bibliotheca Sanctorum 10, Roma 1968, pp. 989-990.

[42] Greg. Naz., *or.* 4,91 tanto caratterizza come sanguinario Giuliano, quanto elogia Salustio: uomo che, sebbene di religione pagana, era per carattere al di sopra dei grandi uomini del passato e del suo tempo. Il nazianzeno pone sulle labbra di Salustio un breve discorso all'imperatore nel quale vien detto che i torturatori di un vecchio, quale era Marco, si sarebbero dimostrati "inferiori ai cristiani".

[43]Soz., *h. e.* 5,10 concorda con Gregorio di Nazianzo ed asserisce che Salustio, sebbene pagano, ebbe una condotta tanto nobile, che il suo ricordo è ancora onorato nelle sue terre.

[44]Marco di Aretusa, durante il regno di Costanzo II, si era reso promotore della distruzione di templi pagani; cfr. Thdr., *h.e.* 3,3 e Soz., *h.e.* 5,10.

[45] F. Cumont, *Salluste le philosophe*, in *Revue de Philologie* 16(1892), p. 55 ha pertanto avuto ragione nel dire che "la position de l'auteur à l'égard

di questo alto funzionario ed il suo prestigio culturale valsero non solo a conservargli anche dopo la caduta di Giuliano l'importante carica che rivestiva, ma a candidarlo successore dell'imperatore stesso [46]. L'immagine del prefetto Salustio verrà riprodotta, così come quelle di Apollonio di Tiana e di Apuleio, in quei cotorniati che raffigurano il mondo culturale e religioso dei circoli senatoriali pagani di Roma nella seconda metà del IV sec. d.C. [47]

Il trattato di questo collaboratore di Giuliano costituisce indubbiamente un 'catechismo' pagano destinato ad un'ampia diffusione. Il suo ordito rigidamente schematico e la sua lingua molto scorrevole rappresentano un chiaro indizio di questa utilizzazione. I numerosi insegnamenti esposti in queste brevi ma dense pagine riguardano prevalentemente la teologia, il ritualismo e l'esegesi dei miti. Quest'ultimo aspetto è particolarmente sviluppato: un intellettuale pagano, quale il nostro *praefectus*, avvertiva evidentemente la necessità di difendere le sue convinzioni religiose dagli attacchi dei cristiani i quali, utilizzando un filone antichissimo, gettavano il ridicolo sulla fede in quegli dèi dell'olimpo tradizionale i cui amori adulterini e le cui vicende spesso assurde e immorali erano stati celebrati dai miti, dall'arte e dalla letteratura.

L'interesse per l'esegesi dei miti accomuna Salustio e Giuliano. L'argomento doveva essere particolarmente attuale ad Antiochia all'epoca del loro soggiorno specialmente in relazione alla celebrazione delle feste pagane che, con la presenza di Giuliano, acquisi-

---

des chrétiens est la même que celle de Julien: il le considere à la fois comme des insensés et des impies, mais abandonne aux dieux le soin de les punir".

[46] Per le vicende di Salustio dopo la morte di Giuliano cfr. Rinaldi, *Per l'identificazione...* cit., pp. 126 ss.

[47] Così per J. L. Desnier, *Salutius - Salustius*, in *Revue des Etudes Anciennes* 85 (1983), pp. 53-65 che propone di ravvisare il nostro Praefectus Praetorio Orientis nel personaggio raffigurato in queste emissioni con la dicitura SALUSTIUS AVTOR. Sono significativi anche i simboli che accompagnano il rittratto: tre figure femminili (le Ninfe?); il dio sole sul carro trainato da quattro cavalli che sovrasta un coccodrillo; quest'ultimo una raffigurazione della Chiesa cristiana secondo A. Piganiol, *La propagande païenne a Rome sous le Bas - Empire*, in *Journal des Savants* 1945, p. 26.

vano nuovo vigore [48]. Questi rituali di sapore arcaico, se volevano sopravvivere, dovevano ricorrere ad una esegesi che, utilizzando l'allegoria, conferiva loro significato e legittimazione di tipo 'filosofico'. È interessante notare che proprio in questa epoca Diodoro sviluppa la sua esegesi dei salmi in stretta connessione al canto alternato di questi stessi da lui promosso durante le celebrazioni di culto [49]. Secondo Teodoreto, *h.e.* 2,19, infatti, fu Diodoro ed il suo amico Flaviano che introdussero ad Antiochia l'uso del canto alternato dei salmi [50]. Nei capp. III e IV del suo trattato, Salustio espone con sistematicità le sue idee in merito all'esegesi dei racconti religiosi tràditi. Al mito, come a strumento d'insegnamento di verità religiose ben più profonde, - afferma il nostro autore -

---

[48] L'interesse di Giuliano e di Salustio per il mito è intimamente connesso a quello per l'eziologia ed il simbolismo delle feste pagane. In Sal., 4,10 l'esegesi del mito di Attis e Cibele è sviluppata al fine di offire un fondamento 'teologico' alla celebrazione annuale della festa (ἑορτὴν ἄγομεν διὰ ταῦτα ...). Nella spiritualità e nella liturgia del monachesimo siriaco il canto dei salmi ha avuto una parte preponderante; cfr. J. Mateos, *L'office monastique à la fin du IVe siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce*, in *Oriens Christianus* 47 (1963), pp. 53-64. Per Diodoro l'ufficio divino cristiano è superiore alle celebrazioni pagane: queste sono rozze ed immorali, se si fondano sulla lettera del μύθος tradizionale; riempiono la testa di idee astratte e peregrine se ricorrono ad una interpretazione allegorica. Il culto cristiano può, al contrario, vantare un entroterra storico fuori discussione.

[49] Cfr. i seguenti riferimenti nel *Commentario ai salmi* a questa prassi cultuale: Sal. 23,7-8; 84 prol.; 113,19-23; 117,2-3. Diodoro dichiara di sviluppare la sua esegesi anche al fine di rendere coloro che cantano i salmi consapevoli del loro rapporto con i momenti della storia sacra e di liberare la loro mente da argomenti estranea a questa (ἵν' ἐν καιρῷ τοῦ ψάλλειν μὴ ἔχοιεν οἱ ἀδελφοὶ ταῖς φωναῖς παρασύρεσθαι, μηδέ, ἐκ τοῦ μὴ νοεῖν αὐτά, τὴν διάνοιαν ἐν ἄλλοις ἀπασχολεῖν, ἀλλ' ἐπιγινώσκοντας τῶν λεγομένων τὴν ἀκολουθίαν, ψάλλειν συνετῶς, κατὰ τὸ γεγραμμένον ...) Prol. al sal. 118, p. 4,37-40 Olivier. E' noto che, secondo Thdr., *h.e.* 2,19, Diodoro di Tarso fu il promotore del canto alternato dei salmi presso le tombe dei martiri. Questa testimonianza è confermata dalla *Storia* di Barhadberšabba (PO 23, 1932, pp. 314-315) e dalla *Cronaca di Seert* (PO 5, 1910, p. 276), che ritengono l'uso di derivazione nisibena, cfr. Mariès, *Etudes préliminaires* ... cit., pp. 151-152.

[50] Socr., *h.e.* 6,8 sostiene, invece, la derivazione di quest' uso prettamente antiocheno da una visione avuta dal vescovo Ignazio d'Antiochia nel II sec. d.C.

hanno fatto ricorso sin da tempi immemorabili i migliori tra i filosofi ed i poeti; è sempre il mito che viene utilizato nelle celebrazioni dei misteri e nei responsi oracolari la cui ispirazione risale agli dèi stessi. Il mito consente un duplice livello d'insegnamento: il primo, accessibile a tutti, attesta l'esistenza degli dèi, mentre al secondo, che è quello più profondo, possono accedere coloro che sono attivi nella ricerca della verità e degni di conoscerla. Ma perché poi in questi racconti sono così numerosi gli adulteri, i rapimenti, i parricidi ed altre stranezze? La risposta è semplice: la stravaganza è solo apparente e, pertanto, l'anima considera le narrazioni dei fatti solo come veli dietro i quali si ravvisa una verità profonda. Salustio, tra l'altro, sviluppa con dovizia di particolari l'esegesi del mito di Cibele ed Attis. Il tema, com'è noto, costituisce anche lo spunto di una nota orazione giulianea composta a Costantinopoli nel marzo del 362 al fine di legittimare e spiegare le celebrazioni in onore della coppia divina. Salustio illustra il significato del rituale svolto ed istituisce una connessione profonda tra questa esegesi e considerazioni d'ordine astrologico [51].

L'aspetto per noi più interessante è quello che riguarda il rapporto tra narrazione dei fatti riguardanti gli dèi ed il loro effettivo accadimento. Il filosofo pagano per salvare la sua esegesi è ben disposto a sacrificare quest'ultimo: gli eventi narrati dai miti non ebbero mai luogo; essi, infatti, costituiscono una allegoria di verità

---

[51] In Salustio, come in Giuliano, l'esegesi dei miti è strettamente connessa alla celebrazione rituale ed all'astrologia. Quest'ultima disciplina fa da fondamento a molte interpretazioni. Va ricordato che la confutazione dell'astrologia fu una delle principali preoccupazioni apologetiche di Diodoro di Tarso. Grazie a Phot., *cod.* 223 abbiamo un'ampia sintesi del contenuto di un *Contra astronomum et astrologos et fatum* sul quale cfr. W. Jaeger, *Studia in Photium*, in *Rheinisches Museum* 103 (1960), pp. 168-171.e C. Schäublin, *Zu Diodors von Tarsos Schrift gegen die Astrologie (Phot. Bibl. Cod. 223)*, in *Rheinisches Museum* 123 (1980), pp. 51-67. Di argomenti connessi all'astronomia Diodoro trattò nei seguenti scomparsi trattati di cui abbiamo notizia: *De sphaera et septem zonis et contrarium astrorum motu*; *De sphaera Hipparchi*; *De Deo et falsa Graecorum materia*; *Contra Aristotelem de corpore coelesti; Quomodo sol sit calidus, contra eos qui coelum animal esse dicunt.*

eternamente attuali: ταῦτα δὲ ἐγένετο μὲν οὐδέποτε, ἔστι δὲ ἀεί [52]. Sacrificare l'effettiva storicità dei fatti narrati dai miti rappresentava per Salustio, come per tutti i neoplatonici impegnati nella difesa del paganesimo, l'unica possibilità di conferire al mito una validità 'filosofica', di reperire giustificazioni per feste e culti vetusti, di difendersi dagli attacchi dei cristiani, e di fondare una teologia da contrapporre a quella di costoro. Giuliano è tornato a più riprese sul rapporto tra fatti storici e significazioni simboliche nei miti antichi. L'imperatore è, come Salustio, un fautore dell'esegesi allegorica di quei racconti. Sono significativi a tal proposito brani quali or. 7 (= *c. Her.*), 217c [53]. 222c [54]; or. 5 (= *ad deor. matr.*), 170 [55]. Il problema dell'esegesi dei miti aveva nel contesto in cui operavano Giuliano e Salustio una forte valenza apologetica anticristiana; contro i tradizionali e ripetuti attacchi di questi ultimi alle immoralità ed alle assurdità dei miti antichi bisognava elaborare un'esegesi che ne distinguesse almeno due

---

[52] Sal., 4,9. G. Muccio, *Osservazioni su Sallustio filosofo*, in *Studi Italiani di Filologia Classica* 7 (1899), p. 51 ritenenedo che questa espressione non abbia relazione con la favola di Cibele ed Attis la reputa un commento di un lettore scritto dapprima in margine al testo salustiano e, successivamente, entrato a far parte di questo. Tale ipotesi non mi sembra fondata: in realtà il dichiarare la vicenda di Attis e Cibele una trama di allegorie teologiche (a discapito della sua storicità) è, nell'economia di queste pagine, proprio l'elemento essenziale per poter legittimare tutta la tradizione mitografica dell'antichità.

[53] "... Quanto più paradossale e portentoso è l'enigma (del mito), tanto più pare ammonirci a non affidarci alla nuda parola, ma ad affaticarci intorno alla verità riposta ...".

[54] "Quando i miti di soggetto sacro si presentano irrazionali nel loro contenuto, appunto per questo è come ci gridassero forte e ci scongiurassero per gli dèi a non credere semplicemente alle parole, ma ad investigare e scrutare il senso riposto ... mentre col travestimento nell'assurdo del mito vi è la speranza che sorpassando il senso solito e palese delle parole, si possa assurgere all'assoluta sostanza degli dèi e alla loro pura intelligenza ...".

[55] Qui Guliano, interpretando il mito di Cibele ed Attis, sottolinea, come il suo amico Salustio, il fatto che il significato della vicenda si coglie ad un secondo livello di lettura il quale, necessariamente, implica la negazione della effettiva storicità del fatto così com'è narrato: καὶ μή τις ὑπολάβοι με λέγειν ὡς ταῦτα ἐπράχθη ποτὲ καὶ γέγονεν ... Lo stesso concetto è ribadito più oltre a 171c.

livelli di lettura: il primo, quello 'letterale', era quello al quale si fermavano gli 'insensati' i quali, limitandosi al racconto nudo e crudo, si ritraevano scandalizzati; il secondo, quello 'allegorico', consentiva al sincero ricercatore della verità di istruirsi sulla natura eterna degli dèi e sulle forze divine sempre operanti nell'universo; ma questa seconda chiave di lettura aveva un suo prezzo da pagare: la decisa negazione della storicità di quanto λόγοι e μύθοι tràditi racontavano. Ora è proprio su questo sfondo che dobbiamo collocare ed intendere la netta presa di posizione di Diodoro. Per l'esegeta cristiano, infatti, la storia non si oppone ad una più alta contemplazione (... τῇ ὑψηλοτέρᾳ θεωρίᾳ ...); al contrario essa costituisce uno stabile fondamento di quest'ultima. Dunque la maniera d'intendere i racconti sacri è per Diodoro ben diversa dal ricorso all'allegoria dei pagani che "enuncia cose in luogo di altre ed introduce assurdità" [56].

Negli anni tra il 362 ed il 363, ad Antiochia, dove erano presenti ed attivi Giuliano e Salustio, i due massimi esponenti del potere politico e, nello stesso tempo, della "réaction païenne", queste discussioni esegetiche ebbero una risonanza tanto vasta e profonda che, sembra legittimo ipotizzare, non potevano lasciare indifferenti i maestri cristiani i quali pure in λόγοι e μύθοι tràditi, e sul modo d'intenderli, cercavano il fondamento della loro fede.

5. Ci si è posti spesso il problema dell'influenza in Diodoro delle tecniche dell'esegesi profana o dei moduli interpretativi giudaici [57]. Senza dubbio va valutato debitamente il suo soggiorno di studio ad Atene durante il quale Diodoro avrà tratto profitto dalle lezioni

---

[56] Queste idee sono esposte da Diodoro alla fine del suo prologo, cfr. p. 8,154 ss. Olivier.

[57] Il *Commentario ai salmi* contiene numerosi spunti antigiudaici, cfr. Mariès, *Etudes préliminaires* ... cit., pp. 149-151. La forte comunità giudaica di Antiochia esercitava una notevole forza d'attrazione verso i cristiani (cfr. le orazioni *Adversus Iudaeos* che pronuncierà Giovanni Crisostomo) e pertanto era necessario mantenere le distanze dalla sinagoga. Dall'epoca di Giuliano era sembrata evidente ai cristiani una sorta di pericolosa 'alleanza' tra giudei e pagani (cfr. il progetto giulianeo di ricostruire il tempio di Gerusalemme). Su questi schieramenti cfr. Meeks - Wilken, *Jews and Christians* ... cit., pp. 13 ss.

di maestri pagani [58]. Ma, accanto a questo aspetto, va a mio avviso anche tenuta in debito conto la peculiare temperie teologica e culturale nella quale Diodoro ebbe ad operare ad Antiochia. Pertanto anche l'urgenza di una valorizzazione del dato storico sotteso alla narrazione biblica, insieme al nuovo rapporto istituito tra Cristo e l'Antico Testamento ed al conseguente ridimensionamento dell'apprezzamento cristologico di quest'ultimo vanno forse ricercati, più che nella tradizione esegetica giudaica o pagana, nei condizionamenti di un ambiente pagano che il nostro Diodoro non poteva ignorare.

Probabilmente Diodoro volle mettere in guardia i cristiani da due gravi pericoli derivanti da un ricorso eccessivo e spesso illegittimo all'allegoria: il primo era costituito dalla possibilità di incorrere nelle critiche dei pagani ed era connesso alla necessità di fondare la dottrina della divinità di Cristo su testi più espliciti in tal senso e, quindi, di interpretazione meno sucettibile di controversie [59]. Il secondo pericolo era invece costituito dalla conseguente mortificazione del valore storico di quegli episodi biblici che venivano interpretati allegoricamente. Le opere dei due più grandi avversari del cristianesimo dell'epoca, Giuliano e Salustio, affermavano esplicitamente che una esegesi allegorica dei racconti antichi implicava la negazione del loro valore storico. Il rischio che correvano gli allegoristi cristiani era dunque troppo alto. Inoltre, bisognava rivendicare al cristianesimo un carattere di superiorità sul paganesimo. Mentre i miti assurdi e le chiassose processioni che scandivano i ritmi di una religiosità pagana avviata al suo tramonto difficilmente potevano essere intese dalle masse alla stregua di rappresentazioni di verità filosofiche (come avrebbe

---

[58] Questo aspetto è messo in luce sia da Mariès, *Etudes préliminaires* ... cit., pp. 109-129 che da E. Schweitzer, *Diodor von Tarsus als Exeget*, in *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 40 (1941), pp. 64-65.

[59] Probabilmente Diodoro riducendo drasticamente i brani veterotestamentari suscettibili d'interpretazione in chiave cristologica volle sottrarre terreno alle obiezioni di Giuliano le quali riguardavano due punti principali: l'impossibilità d'interpretare in chiave allegorica le Scritture giudaico cristiane e le contraddizioni tra le esplicite affermazioni monoteistiche dell'Antico Testamento e le pretese dei cristiani di divinizzare Gesù.

voluto Giuliano), tutto quanto narrato nella Bibbia non era una evanescente trama di allegorie, bensì qualcosa di realmente accaduto: la tradizione storica d'Israele continuava nella chiesa di Cristo e dei suoi martiri la quale anche dalla storicità di queste vicende traeva motivo di vittoria sul paganesimo.

La rilettura di questi frammenti esegetici diodorei qui proposta non solo sullo sfondo della controversia antiallegorista in àmbito cristiano, ma anche in quanto originariamente motivata dalla necessità di prender le distanze dall'esegesi dei miti praticata da Giuliano e da Salustio proprio allora ad Antiochia, trova a mio avviso una conferma in quel che possiamo oggi leggere di Teodoro di Mopsuestia in un manoscritto della Biblioteca Universitaria di Cambridge. Questo documento, infatti, ci restituisce ampie porzioni del *Commentario ai salmi* del grande esegeta allievo di Diodoro e, ciò che è ancora più significativo, quasi integralmente il testo del *Contro gli allegoristi* pure di Teodoro [60]. Qui il mopsuesteno si rivela fedele discepolo di Diodoro ed inserisce un'ampia sezione dove espone chiaramente la diferenza tra l'allegoria in uso tra i pagani e quella che ricorre nella Bibbia stessa. Queste pagine servono a mettere in guardia i lettori cristiani dai modelli esegetici pagani i quali, si afferma, furono inventati per destituire di fondamento storico i miti, poiché questi non contengono niente di vero o anche perché sono tanto assurdi che bisogna rivestirli di favole.

In conclusione: se la contrapposizione tra 'allegoria' e 'letteralismo' trova la sua più articolata e profonda teorizzazione da parte

---

[60] Si tratta del ms. Cambridge Univ. Library, Or. 1318, f 176v - 210r. Il trattato *Contro gli allegoristi* è ai ff. 183r, 13 - 190r, 27. Ne ha dato una ediz. con trad. e commento L. van Rompay, *Théodore de Mopsueste. Fragments syriaques du Commentaire des Psaumes (Psaume 118 et Psaumes 138-148)*, (CSCO 435 [testo], 436 [trad.]), Lovanii 1982; cfr. anche P. Yousif, *Traduzioni siriache di Teodoro di Mopsuestia*, in G. Fiaccadori - M. Pavan (curatori), *Autori classici in lingue del vicino e medio oriente*. Atti del III, IV, V Seminario sul tema "Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente", Roma 1990, pp. 157 ss. Avevamo già notizia del *Contro gli allegoristi* grazie a Facund. Herm., *Pro defens. trium capit.*, 3,6 (CCL 90A, pp.95-96), dove leggiamo che l'esegesi dei salmi fu il primo impegno letterario di Teodoro.

di Diodoro nella città e nell'epoca che fu quella di Giuliano, ciò non è senza significato. Alle radici della polemica antiallegorista v'è la necessità di evidenziare la novità e la superiorità del messaggio cristiano contro gli argomenti di una fede già avviata al tramonto ma che, con Giuliano, poteva ancora costituire una minaccia.

Giancarlo Rinaldi