

**Giancarlo Rinaldi**

**La Bibbia dei Gentili.**  
Tre riflessioni sulla conoscenza  
della Bibbia tra i pagani

estratto da  
Saggezza straniera:  
Roma e il mondo della Bibbia

Atti del seminario invernale  
dell'Associazione Bibbia

Verbania Intra,  
30 gennaio - 3 febbraio 2002

Settimello Firenze 2004

Due capitoli dell'*Alien Wisdom* momiglianeo<sup>1</sup>, al quale il nostro Convegno intende idealmente ispirarsi, riguardano le relazioni antiche che intercorsero tra il popolo giudaico e quella che, nella prospettiva occidentale, è considerata "la civiltà" per antonomasia: l'ellenismo. L'analisi conduce, con Pompeo Magno, alle soglie dell'irruzione di Roma nella vita politica e spirituale del popolo della Bibbia. L'indagine, oltre che sugli elementi di acculturazione e di osmosi tra le due civiltà, ripresi poi nella straordinaria varietà delle loro attestazioni da Martin Hengel<sup>2</sup>, si focalizza sulla grande antitesi tra ellenismo e giudaismo e viene individuata dal Momigliano, e a buon diritto, nell'epopea maccabaica, cioè nella lotta al «piccolo corno» persecutore dei santi, Antioco IV.

La civiltà ellenistica diverrà poi, ancor più compiutamente, la cifra culturale di Roma e del suo impero trovando la sua *akmè* espressiva nella politica dei *principes* umanisti del II secolo. Ma quest'ultima è anche l'epoca che prepara l'irruzione massiccia di orientali in tutti i più alti livelli di rappresentatività: alla porpora imperiale, con i Severi e le loro donne siriane; nel senato, con le immissioni dei maggiorenti dalle province a est della Grecia; nella letteratura, per limitarci a un solo

---

<sup>1</sup> A. Momigliano, *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge New York 1975; trad. ital. di M.L. Bassi col titolo *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture*, Einaudi, Torino 1980.

<sup>2</sup> M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, trad. ital. Paideia, Brescia 2001; Id., *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, trad. ital. Paideia, Brescia 1981.

esempio, con i neosofisti d'Asia; nella sfera del culto, con le religioni dei misteri, e così via<sup>3</sup>.

Continua tuttavia, e si accentua, l'incontro scontro tra il tardo ellenismo, che ora esprime una romanità sincretistica sempre più ricca degli apporti di tutte le province, ed "i popoli" della Bibbia, una espressione che ora è da intendersi comprensiva di giudei e anche di cristiani<sup>4</sup>. Questo processo di afflusso delle acque dell'Oronte nel Tevere, per usare l'immagine alla quale già in età Flavia poteva ricorrere Giovenale, terminerà tra non molti decenni con la legislazione teodosiana, chiave di volta per comprendere il travaglio spirituale del secolo IV e testimonianza di come, da quel momento in poi, "straniera" sarà la cultura espressa dall'ellenismo: *Hellen* diverrà, infatti, sinonimo di "pagano", e il paganesimo, tradizione di millenni prima ancora che devozione culturale, sarà esorcizzato dalla *civitas christianorum*.

Dunque la ricerca sul dialogo/conflitto tra paganesimo e cristianesimo viene a coincidere con la riflessione sulle trasformazioni della tarda antichità, non solo nella sfera della religione, ma anche in quelle dell'arte, della legge, della letteratura; metamorfosi che daranno anima e volto al medioevo cristiano ed alle epoche seguenti, sino a riguardare, con la metodologia e le cautele del caso, i contemporanei processi di eclissi e mutamento del sacro, di secolarizzazione e di diffusione di culti alternativi<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Un quadro ampio e vivace di quest'epoca è offerto da S. D'Elia, *Una monarchia illuminata. La cultura nell'età degli Antonini*, Città del Sole, Napoli 1995.

<sup>4</sup> L'espressione "i popoli del Libro" diverrà poi nel lessico coranico allusiva a giudei e cristiani.

<sup>5</sup> Sarebbe interessante una indagine sulla emergenza attuale di istanze neopagane in riferimento, anche, al fenomeno della trasformazione del sacro; cfr., ad esempio, A. de

In questa grande ricerca è stato possibile distinguere due aspetti che, nella realtà delle cose non sono però separabili: le persecuzioni e la polemica anticristiana, quest'ultima, a sua volta, dispiegantesi sia al livello dei *rumores* popolari sia a quello delle critiche mosse da intellettuali. La storia dei cristiani nell'Impero Romano intesa come un susseguirsi di cruente persecuzioni è ormai da tempo obsoleta, ed ha lasciato il posto ad una più articolata analisi degli atteggiamenti degli singoli imperatori nei riguardi delle comunità cristiane, pure queste ultime da cogliere nella loro diversificazione per quanto riguarda il loro atteggiamento verso Roma ed il suo potere.

A me sembra che anche quest'ultima prospettiva sia inadeguata. Se, infatti, valutiamo adeguatamente la realtà di fatto in base alla quale era ufficio dei magistrati in carica nelle varie province applicare le direttive dell'imperatore, ci persuadiamo allora dell'urgenza di uno studio analitico delle convinzioni religiose di tali governatori le quali, indubbiamente, avranno inciso sull'atteggiamento e sui provvedimenti da prendere a carico dei cristiani. Bisogna dunque applicare lo studio della prosopografia alla storia del cristianesimo antico, seguendo una pista già implicitamente indicata da Tertulliano<sup>6</sup> e da Eusebio da Cesarea<sup>7</sup> ma

---

Benoist, *Come si può essere pagani?*, trad. ital. Basaia, Roma 1984 (alle pp. 52-70, specialmente, si riaffacciano critiche al racconto biblico) e G. Harvey, *Credenti della nuova era. I pagani contemporanei*, trad. ital. Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>6</sup> Nell'*Ad Scapulam*, infatti, egli si rivolge ad un proconsole d'Africa ed enfatizza la varietà di atteggiamento dei governatori romani nei riguardi dei cristiani come causa o meno di persecuzione religiosa.

<sup>7</sup> Eusebio, infatti, parlando degli esiti del rescritto di Traiano relativo ai cristiani, afferma che "[...] da questo editto derivò che la minaccia della persecuzione, al suo punto culminante, in parte si estinse; tuttavia ai nemici male intenzionati verso di noi, non mancarono pretesti: erano talvolta le popolazioni, tal altra i magistrati locali che ci im-

che, stranamente, non pare messa adeguatamente a frutto nei pur numerosi studi dedicati al rapporto tra impero e cristiani.

Altra pista d'indagine nuova sulla quale ho attratto a suo tempo e con vari contributi l'attenzione degli studiosi consiste in una più adeguata valutazione del ruolo che la circolazione e la conoscenza delle Scritture sacre giudaiche e cristiane hanno svolto nel processo di accettazione o di rigetto del cristianesimo da parte della civiltà classica. A distanza di tredici anni dalla pubblicazione della *Biblia gentium*<sup>8</sup> e di quattro dal successivo contributo, quale sviluppo della ricerca, dal titolo *La Bibbia dei pagani*<sup>9</sup>, è possibile ora formulare un primo provvisorio bilancio che includa, a sua volta, ulteriori indicazioni per ricerche ancora da compiere. Mi sembra, tuttavia, ormai un dato di fatto acquisito che la ricerca sulla "Bibbia dei pagani" costituisca un capitolo che riguarda, trasversalmente, vari settori d'indagine. Ne ricordo solo alcuni, limitandomi a citare un solo esempio alla volta.

a) *La storia del testo biblico*: le critiche pagane possono aver contribuito alla definizione di particolari forme testuali. Porfirio nota che nell'incipit del vangelo di Marco viene attribuita erroneamente ad Isaia una citazione di *Malachia* 3,1; in manoscritti posteriori abbiamo una

---

bastavano insidie, di modo che le persecuzioni, se non aperte, divampavano parziali nelle singole province" (Eusebio, *Storia ecclesiastica* 3,33,2).

<sup>8</sup> G. Rinaldi, *Biblia Gentium. Primo contributo per un indice delle citazioni, dei riferimenti e delle allusioni alla Bibbia in autori pagani, greci e latini di età imperiale*, Libreria Sacre Scritture, Roma 1989.

<sup>9</sup> Id., *La Bibbia dei pagani*, 2 voll., Dehoniane, Bologna 1998 (d'ora in poi citato come Rinaldi).

versione armonizzante che presenta, correttamente nella sua genericità, «com'è scritto nei profeti»<sup>10</sup>.

b) *La storia dell'esegesi antica*: l'esegesi porfiriana di *Galati 2* ha condizionato l'interpretazione cristiana sia del capitolo che, più in particolare, del "confitto di Antiochia"<sup>11</sup>.

c) *La storia della letteratura cristiana*: il genere letterario delle *quaestiones et responsiones*, nelle sue più antiche attestazioni cristiane ha recepito osservazioni critiche al testo ed alla dottrina biblica che possono essere derivate da ambienti pagani. Si notino, a tal proposito le coincidenze di contenuto tra i frammenti dei lettori pagani della Bibbia ed un testo antiocheno della prima metà del V secolo d.C. quale le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* dello Pseudo-Giustino<sup>12</sup>.

d) *La storia della filosofia antica*: basti pensare all'utilizzazione del racconto biblico della creazione nella dissertazione sull'onnipotenza di Dio in Galeno<sup>13</sup>.

e) *La storia delle religioni del mondo classico*: appare diffusissima a tal proposito l'utilizzazione di frasi bibliche nella produzione di amuleti pagani sincretistici<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. Rinaldi, II, pp. 326-327, n° 422.

<sup>11</sup> Cfr. Rinaldi, II, pp. 489-492, n° 678.

<sup>12</sup> Cfr. Rinaldi, I, pp. 308-312.

<sup>13</sup> Cfr. Rinaldi, II, pp. 65-67, n° 21.

<sup>14</sup> Cfr. Rinaldi, I, pp. 78-83. Con ogni probabilità, il disagio di qualche studioso al dischiudersi di piste di ricerca tanto interdisciplinari era da connettersi alla difficoltà di uscire dai singoli, ben circoscritti, ambiti disciplinari per osservare un intreccio di fenomeni nel loro effettivo dispiegarsi piuttosto che nella monade asettica di una specializzazione accademica. Tuttavia è proprio nella ricerca su queste "culture di crinale" che è da individuare il terreno più fecondo per ulteriori acquisizioni.

Sottopongo ora all'attenzione dei lettori alcuni spunti di indagine ai quali s'era fatto già un breve cenno sommario nei miei volumi citati e che sono incentrati nelle seguenti tre tematiche:

1. l'atteggiamento di alcuni magistrati pagani nei riguardi del messaggio scritturistico;
2. la circolazione e lo scambio di spunti esegetici tra pagani e settori marginali del cristianesimo da individuarsi in ambienti gnostici e marcioniti;
3. il ruolo dell'iconografia cristiana nella ricezione del messaggio biblico da parte dei pagani.

## II

Per un governatore di provincia di età romana imperiale la sfera culturale era parte integrante delle sue competenze di magistrato. Ciò vale per gli appartenenti sia all'*ordo equester* sia all'*ordo senatorius*. In quest'ultimo caso il coinvolgimento nel culto si configura quale parte ancora più integrante del suo *cursus*, basti ricordare i *quattuor amplissima collegia* la cui appartenenza per un proconsole era pressoché scontata. Una immagine immediatamente espressiva di questa fusione della sfera politica con quella culturale è quella che ammiriamo nei rilievi dell'*Ara pacis* romana: qui la processione di membri della *gens Iulia* e dei sacerdoti non rievoca soltanto il momento inaugurale del monumento, e neanche il rito commemorativo annuale decretato dal senato, ma efficacemente esprime la profonda compenetrazione dei *munera* amministrativi con quelli propri dell'*homo religiosus* romano. Da qui il compito di

preservare la *pax deorum* nelle più estreme propaggini provinciali come nell'urbe.

Dunque il rivestire cariche sacerdotali era per un magistrato romano un dovere "politico". Nell'epoca dell'impero, della quale ci stiamo interessando, tuttavia, la religione dello stato, ingessata nei suoi formulari arcaici e nella ripetitività dei suoi gesti paludati, sempre più progressivamente cede il posto all'attenzione per forme di più calda devozione individuale: la partecipazione alle iniziazioni misteriche appare come una via di salvezza che coinvolge l'individuo facendo vibrare le più intime corde della sua pietà individuale. Le ultime, tarde voci del paganesimo romano si eleveranno da quelle iscrizioni di senatori illustri che attestano i loro coinvolgimenti nelle liturgie di Mitra, nei taurobolii di Cibele o nella mistica devozione isiaca. Da una storia "spirituale" del senato romano, gli storici del cristianesimo deriverebbero non solo maggiori ragguagli sul contesto esterno alle vicende della chiesa, ma anche una più completa comprensione del dramma spirituale che costituisce l'anima stessa di queste vicende.

I governatori di provincia romani, assorti nei loro *munera* e paghi del loro tradizionalismo, non ebbero attenzione per il fenomeno cristiano fino a quando questo non assunse proporzioni di rilievo sociale tali da porre, o da far temere, problemi di ordine pubblico. Una costante della letteratura agiografica individua una delle cause delle iniziative persecutorie intraprese dalle autorità, nella istigazione popolare, sia questa di pagani o di giudei, in quest'ultimo caso quando le dimensioni della diáspora lo consentivano. Abbiamo motivo di ritenere che questo quadro non sia soltanto un riecheggiamento letterario delle vicende di Paolo, così come narrate negli *Atti degli Apostoli*, ma corrisponda per

largo tratto a quanto effettivamente avvenuto. È vero che la storiografia lucana tende a valorizzare l'*aequitas romana*, scaricando sul popolo, specialmente se aizzato dai giudei, le responsabilità dei torbidi anticristiani<sup>15</sup>, tuttavia non possiamo non riconoscere valore all'inciso tacitano relativo a coloro che già nel 64 d.C. "erano detestati per le loro turpitudini e che il volgo chiamava cristiani"<sup>16</sup>. V'è anche da dire che i testi normativi dei cristiani, cioè le loro Scritture sacre, apparivano inaccettabili per la forma stilistica sciatta, prima ancora che per i contenuti.

Pur confermando la validità dei principi generali ora enunciati, vorrei qui ricordare tre governatori di provincia a proposito dei quali possediamo una chiara attestazione del loro interesse, in vario grado, per il contenuto delle Scritture cristiane.

1. Il primo è **Sossianus Hierocles**, il quale rivestì la carica di *Praeses Bithyniae* nel 303<sup>17</sup>. Siamo alla vigilia dell'imminente era dei martiri diocleziana ed il paganesimo affila le sue armi "ideologiche" per realizzare quella "soluzione finale" del problema cristiano che oggi appare operazione contro il senso della storia, ma che allora doveva sembrare impresa realizzabile ai tetrarchi giovii ed erculei, devoti di Mitra

---

<sup>15</sup> In tal senso va letta la provvidenziale amicizia verso Paolo da parte degli Asiarchi di Efeso (At 19,31). L'atteggiamento di Luca verso Roma emerge, tra l'altro, dalla caratterizzazione di due personaggi degli Atti, il procuratore Felice e Claudio Lisia, a proposito della quale mi permetto di ricordarle i seguenti miei due contributi: *Procurator Felix. Note prosopografiche in margine ad una rilettura di Atti 24*: Rivista Biblica Italiana 39 (1991), pp. 423-466; *La "Lex de Templo Hierosolymitano" e l'atteggiamento di Luca verso Roma*: Protestantesimo 50 (1995), pp. 269-278.

<sup>16</sup> Tacito, *Annali* 15,44,2.

<sup>17</sup> Il *cursus honorum* del personaggio, esposto nella PLRE, I, 432, è successivamente studiato da T.D. Barnes, *Sossianus Hierocles and the antecedents of the "Great Persecution"*: HStClPh 80 (1976), pp. 239-252.

ed ascoltatori di una mantica oracolare che sempre più accanitamente e cupamente s'interessava alla diffusione, altrimenti inarrestabile, del fenomeno cristiano. Ora il rilievo della Bibbia, come fondamento dell'identità della chiesa, era ben noto ai persecutori pagani: punto fondamentale dell'editto diocleziano era, infatti, la *traditio*, la consegna delle Scritture, appunto, ai militari e la conseguente distruzione col fuoco di quelle pagine pericolose.

In questo contesto Hierocle compone un trattato in due libri al quale viene dato il titolo di *Philalétes*, cioè *L'amante della verità*. L'opera, come tutta la letteratura esplicitamente impegnata in senso anticristiano, è smarrita. Ne abbiamo una idea dalla confutazione che ne fece Eusebio da Cesarea nel suo *Adversus Hieroclem*. Eusebio si concentra su un aspetto della costruzione controversistica di Hierocle: il paragone tra Gesù ed Apollonio di Tiana, la cui figura sempre più si avvia ad essere quella di un santone pagano che, con prodigi e saggezza, dimostra come la persona di Gesù possa essere ricondotta nei limiti di una condizione umana o, se proprio così si vuole, in quella dell' 'eroe' pagano, giammai in quella di Dio e di Figlio di Dio. Ma questo era soltanto un aspetto del trattato anticristiano, e forse neanche il principale. Noi ameremmo essere ancor più informati sull'altro aspetto dell'opera, quello sul quale Lattanzio fornisce purtroppo la seguente scarna testimonianza: la critica serrata ai racconti biblici:

L'altro [= Hierocle], che allora faceva parte del consiglio dei giudici e fu tra i più accesi fautori della persecuzione, trattò gli stessi argomenti con maggiore asprezza; e non contento di perseguire i cristiani, anche con gli scritti attaccò quelli che aveva sottoposto ai più crudeli tormenti. Compose infatti due opuscoli non contro i cristiani, affinché non sembrasse che egli li attaccava da nemico, ma ai cristiani, affinché si credesse che egli intendeva consigliarli con gentilezza e

con benevolenza; in questi tentò di dimostrare così a fondo la falsità della sacra Scrittura, come se essa fosse piena di contraddizioni; espose alcuni passi, che sembravano tra di loro contrastanti, e di essi annoverò particolari in sì gran numero, così poco noti che si direbbe che egli una volta sia stato seguace della stessa fede. E se fu così, quale Demostene potrà difendere dall'accusa di empietà lui, che tradì la religione, alla quale aveva appartenuto, la fede, il cui nome aveva assunto, il sacramento che aveva ricevuto? A meno che la sacra Scrittura non gli sia capitata per caso tra le mani. Che leggerezza era dunque quella di osare demolire gli scritti che nessuno gli aveva mai spiegato? Sta bene, poiché o nulla imparò o nulla comprese. Infatti la Sacra Scrittura è tanto lontana dal contenere contraddizioni, quanto egli è lontano dalla fede e dalla verità; tuttavia in modo particolare fece scempio di Paolo e di Pietro e degli altri discepoli, presentandoli come seminatori di menzogne ed assieme affermando, nondimeno, che essi erano stati rozzi e incolti: infatti alcuni di loro avevano ricavato guadagno dal mestiere di pescatori; quasi che egli sopportasse a malincuore che quella religione non la avesse illustrata un qualche Aristofane od Aristarco<sup>18</sup>.

Dunque Hierocle poteva dispiegare una conoscenza scritturistica tale da sconcertare i cristiani stessi, ed un'acribia nel rilevare le contraddizioni che sicuramente è da annoverarsi tra le cause del naufragio del suo trattato. Come già Porfirio, egli individua in Pietro e, probabilmente ancor più, in Paolo i bersagli da colpire. Questo particolare può risultare molto significativo se lo si inserisce nel contesto delle riforme religiose in senso enoteistico che caratterizza la politica degli imperatori sullo scorcio del secolo terzo. È Aureliano che, più compiutamente, promuove il culto del dio Sole quale realtà ed immagine che assorbe in sé le espressioni antiche, venerande e polimorfe del pantheon tradizionale. In questo culto, secondo una scala gerarchica che riflette i sistemi neoplatonici, possono trovar posto sia le devozioni per gli dèi olimpici,

---

<sup>18</sup> Hierocle Sossiano, *Filalete*, in Lattanzio, *Istituzioni divine* 5,2 (= Rinaldi, II, n° 8).

che quelle per gli eroi (Eracle, Asclepio e, perché no, Gesù) o per i dèmoni. Andava, dunque, recuperata la figura di Gesù, ma soltanto in quanto quella di un saggio venerando; si pensi al larario di Alessandro Severo. Ma d'altro canto appariva indispensabile condannare il fanatismo dei cristiani che, seguendo le tradizioni di Paolo e di Pietro, facevano del saggio orientale un Dio che minacciava di scalzare ogni altro segno del divino nel cosmo venerando. Gli oracoli di Ecate e di Apollo spingevano verso questo assorbimento del culto di Gesù nel coevo calderone sincretistico<sup>19</sup>. Hierocle, con questo suo scritto, sembra perseguire una strategia anticristiana meditata: scardinare le figure degli Apostoli, ma recuperare Gesù tra gli uomini saggi del paganesimo. A Hierocle va comunque riconosciuto il merito d'aver compreso l'importanza dei testi biblici per i suoi avversari e la necessità che questi, per essere credibili, presentino una trama coerente di insegnamenti.

2. Senz'altro meno istruito in materia di studi biblici, ma ugualmente consapevole della centralità della figura di Paolo nell'economia dell'edificio della fede cristiana, appare **Clodius Culcianus**, prefetto d'Egitto nel 306 d.C. del quale possediamo, anche grazie al Papiro Bodmer XXX, il testo dell'interrogatorio al vescovo martire cristiano Filea di Thmuis<sup>20</sup>. Il magistrato intende indurre il vescovo all'apostasia e tenta di collocarsi all'interno delle sue categorie di pensiero invitandolo a parlare del valore dei sacrifici, della risurrezione, della divinità di Gesù ed anche, significativo punto culminante, della necessità di prendere le distanze dagli insegnamenti di Paolo il quale era stato dapprima perse-

---

<sup>19</sup> Cfr. Agostino, *Città di Dio* 19,23; Lattanzio, *Istituzioni divine* 4,13,11.

<sup>20</sup> Edizione con commento a cura di G.A.A. Kortekaas e G. Lanata in *Atti e passioni dei martiri*, Fondazione Valla, Milano 1987.

cutore dei cristiani, ma poi aveva rinnegato la religione dei padri suoi, era un ignorante, un "siro", cioè, linguisticamente e culturalmente, un barbaro<sup>21</sup>. E poi, incalzava ancora il prefetto, quel che più aveva significato, Gesù stesso non si era mai proclamato dio. Ecco uno stralcio di traduzione dal testo degli *Acta*.

[...] Puoi insomma diventare ragionevole? [...] Sacrifica agli dèi [...]. Perché (non vuoi)? [...] Sacrifica all'unico Signore [...]. Di quali sacrifici dunque si diletta il tuo dio? [...] Ma non fece sacrifici anche Paolo? [...] Mosè non fece sacrifici? [...] Sacrifica dunque [...]. Si tratta qui dell'anima [= della tua vita] [...] Questa carne ha la possibilità di risorgere? [...] Paolo non era un rinnegato? [...] Ma non era forse Paolo un persecutore? [...] Paolo non era un ignorante? Non era un siro? Non discuteva in siriano? [...] Dirai forse che egli superava perfino Platone? [...] Cristo era dio? [...] Come mai ti sei persuaso che Cristo era un dio? [...] Un dio fu crocifisso? [...] Vuoi morire così, senza ragione? [...] Paolo era forse un dio? [...] Ma allora chi era? [...] Se sapessi che tu sei indigente e che per questa ragione sei pervenuto a tale pazzia, allora io non ti risparmierei. Ma dato che hai molte sostanze, tanto che puoi nutrire non solo te stesso ma anche quasi tutto il distretto, perciò ti risparmio e ti persuado a sacrificare<sup>22</sup>.

Nella prefettura d'Egitto Culcianus sarà immediatamente seguito da quel Hierocle Sossiano ricordato precedentemente, a dimostrazione che le ultime persecuzioni intendevano fondarsi anche su armi ideologiche. Culcianus, infatti, sarà ucciso a seguito della caduta del suo sostenitore: l'ultimo *persecutor*, Massimino Daia.

Ora, proprio un aspetto della persecuzione di Massimino ci dimostra ulteriormente come i pagani abbiano avuto ben chiara l'importanza fon-

---

<sup>21</sup> Per un commento alle argomentazioni anticristiane di Culciano cfr. Rinaldi, II, pp. 455-458.

<sup>22</sup> Clodio Culciano in *Atti di Filea*, ed. Kortekaas cit., pp. 280-337.

damentale delle Scritture per i cristiani. È infatti per iniziativa di questo imperatore che si iniziano a comporre dei testi anticristiani i quali, nel genere letterario, ricalcano esemplari neotestamentari: gli *Acta Pilati*. A tal proposito Eusebio di Cesarea riferisce che “si composero gli *Atti di Pilato* relativi a Cristo salvator nostro, pieni di bestemmie contro la sua persona e per volontà del sovrano furono sparsi in tutto il territorio della sua giurisdizione. Fu dato ordine per iscritto che dappertutto, sia nelle campagne sia nelle città, questi fossero ben diffusi. I maestri di scuola avrebbero dovuto utilizzarli come testo da raccomandare alla memoria degli allievi”<sup>23</sup>. Da un’inserzione di Rufino nella sua traduzione della *Storia ecclesiastica* di Eusebio sappiamo che gli *Atti* insistevano particolarmente sulla morte ingloriosa di Gesù e sulla sua mancata risurrezione. Probabilmente fu la diffusione di questi testi che indusse i cristiani d’Oriente a comporre quelli che saranno gli *Atti di Pilato* (apocrifi) i quali insistono particolarmente proprio sul processo di Gesù e sull’epilogo glorioso della sua vicenda terrena<sup>24</sup>.

3. Circa un secolo dopo, poco prima del 412, troviamo a Cartagine il *proconsul Africae Rufius Antonius Agrypinus Volusianus*. È un esponente dell’ultima aristocrazia senatoriale pagana di Roma: pagano è anche suo padre Ceionius Rufus Albinus, immortalato poi nei *Saturnali* di Macrobio; ma sono cristiane, e cristiane devote, sia la madre che la sorella Albina. Insomma un chiaro caso di famiglia “mista” del tardo paganesimo romano: i Ceionii Rufii, le cui *clarissimae feminae* sono pro-

---

<sup>23</sup> Eusebio, *Storia ecclesiastica* 9,5,1.

<sup>24</sup> Cfr. anche G.W.H. Lampe, *Acta Pilati*, in E. Bammel - C.F.D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Day*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 1984, pp. 173-182.

tagoniste della letteratura agiografica, mentre gli esponenti maschili attestano la loro devozione a Cibele, ad esempio, nelle iscrizioni del *phrygianum* sul Vaticano CIL VI 511 e 512.

Volusiano, a Cartagine, è promotore di un cenacolo di uomini ben sensibili al travaglio spirituale di quell'epoca. Sono pagani che pongono al centro delle loro riflessioni i temi connessi alla grande antitesi tra paganesimo e cristianesimo, resi ancora più sofferti, nel 410 d.C., dal sacco di una Roma che aveva voltano le spalle ai suoi dèi, infranto la *pax deorum* ed ora sperimentato l'impotenza del mite Nazareno a difendere una *Urbs* ed un *imperium* ritenuti sino ad allora intramontabili. Così Volusiano ed i suoi amici pagani s'interrogano sulla possibilità e sul perché dell'incarnazione di Dio, sulla unicità della figura salvifica di Gesù, sui sacrifici richiesti da Dio nell'Antico Testamento e poi rifiutati nel Nuovo. Ma ora v'è un tema che appare di grande attualità: la morale "politica" insegnata dalle Scritture cristiane è compatibile con le esigenze di uno stato che è drammaticamente chiamato a difendersi; in particolare appaiono inaccettabili: Rm 12,17 che prescrive di non rendere male per male, e più ancora Mt 5,39-41 che addita quale esempio da imitare la mitezza di chi porge l'altra guancia, cede il suo mantello, percorrere la strada con chi vuol costringerti. In breve: gli imperatori cristiani, in quanto tali chiamati ad attenersi ai precetti biblici, non sono forse dannosi per la sicurezza dello stato?

Volusiano fu attento lettore delle Scritture. Siamo informati delle *quaestiones* d'argomento religioso e, più specificamente biblico, che egli sollevò da alcune missive scambiate con Agostino d'Ippona. Si tratta delle epistole 132, 135, 136, 138, 143 che attestano come un circolo di pagani poteva porre lo studio della Bibbia al centro della propria riflessione.

Proprio il nome di Volusiano richiama alla memoria la basilica cristiana di Ostia sulle cui colonne esso appare inciso: questa *gens* pagana, infatti, oltre a rivestire magistrature pubbliche, era anche attiva nel commercio dei marmi<sup>25</sup>. E proprio Ostia, con la sua straordinaria ricchezza di edifici religiosi tutti rinserrati in un'unica area urbana (le divinità capitoline, la sinagoga, la basilica cristiana, i mitrei, ecc.), offre una conferma di tipo archeologico ad un dato ricavabile anche dalle fonti letterarie: le possibilità di contatto e di dialogo tra fedi e tradizioni religiose in età romana imperiale furono molto più serrate di quanto non sia stato generalmente ritenuto dai moderni.

Questa è una riflessione preziosa se applicata allo studio dell'esegesi biblica: basti pensare, quale unico esempio, all'*Esapla* origeniana sulla cui realizzazione incise la necessità di mettere tra le mani dei cristiani più impegnati uno strumento che li rendesse atti a sostenere l'impegnativo dibattito scritturistico con i giudei<sup>26</sup>.

Dobbiamo domandarci allora se, a proposito della lettura della Bibbia, possa esserci stato uno scambio di suggestioni, o anche di moduli interpretativi ben precisi, tra pagani, marcioniti, gnostici e manichei, oltre che cristiani. La domanda non deve apparire peregrina in considerazione sia di quanto ora affermato, sia del fatto che gli

---

<sup>25</sup> L'iscrizione *Volusianus v(ir) c(larissimus)* che figura anche sulle colonne dei depositi del vicino tempio dei *Fabri navales* può riferirsi tanto al nostro personaggio quanto, come è sembrato più probabile, al suo antenato Volusiano Lampadio che fu prefetto di Roma nel 365-366.

<sup>26</sup> Cfr. Origene, *Epistola ad Africano* 9.

gnostici, con le loro pretese di conoscenza e la loro maniera elitaria di avvicinarsi al discorso religioso, dovevano con ogni probabilità costituire per i pagani una categoria di interlocutori privilegiati più dei cristiani appartenenti alla "Grande chiesa". La principale difficoltà con la quale si scontra necessariamente il nostro studio consiste nel fatto che la letteratura degli autori appartenenti a questi circoli, in quanto espressione della parte soccombente del conflitto religioso che ha caratterizzato la tarda antichità, ha conosciuto i rigori della *damnatio memoriae* e, pertanto, ci è ora disponibile in maniera molto frammentaria. Tuttavia, basandomi sul materiale da me raccolto per lo studio della *Biblia gentium*, mi è ora possibile sottoporre all'attenzione dei lettori alcuni dati significativi. Si tratta di coincidenze tra letture bibliche che possono riscontrarsi in personaggi appartenenti ai sopraccennati ambiti religiosi.

**Marcione** ha avuto il merito, nella storia del cristianesimo antico, di agitare in tutta la sua urgenza il problema della definizione di un testo "canonico", cioè normativo, attendibile e, pertanto, capace di fondare le proposizioni di fede. La filologia biblica marcionita, certo, è funzionale alla predicazione della dottrina di un Dio buono e sconosciuto, da contrapporre al dio giusto dei giudei; di un suo provvidenziale banditore, Gesù, e dell'unico genuino interprete di quest'ultimo: Paolo di Tarso. Marcione non rigetta l'Antico Testamento a cuor leggero, ma soltanto dopo una sofferta e spesso acuta analisi di quei numerosi passi che, dimostrandosi contrastanti con la Buona Notizia di Gesù, configurano irrimediabili antitesi tra le due economie. Ed è proprio ad un'opera intitolata *Antitesi* che Marcione affida le sue argomentazioni bibliche. Il testo è oggi perduto. Adolf von

Harnack, in una magistrale rievocazione di questo personaggio<sup>27</sup>, ne ha offerto una raccolta di frammenti avvalendosi prevalentemente dell'*Adversus Marcionem* di Tertulliano.

La coincidenza di alcune letture bibliche marcionite con critiche mosse dai pagani alle Scritture, ci spinge a congetturare, se non una circolazione del testo delle *Antitesi* tra intellettuali pagani, che pure non deve necessariamente apparirci impossibile, almeno una ripresa di qualche suo spunto. Ci rendiamo conto dell'estrema difficoltà con la quale siamo costretti ad inseguire la pista qui di sèguito tracciata: si tratta di una comparazione tra prodotti letterari molto frammentari. Ecco, in ogni caso, alcuni esempi che fanno riflettere.

1. Celso accusa i cristiani di "riscrivere tre, quattro, cinque volte la primitiva stesura del vangelo"<sup>28</sup>. Non mancano probabilità in base alle quali il pagano avrebbe attinto questa occasione di polemica dal repertorio di Marcione il quale, come suo "vangelo", accettava il solo testo lucano, con suoi adattamenti, e denunciava il fatto che altri avrebbero alterato, con interpolazioni e trascrizioni erronee, il primitivo testo del vangelo<sup>29</sup>. È ben noto, tra l'altro, che Celso conosceva ampiamente testi ed argomentazioni marcionite<sup>30</sup>.

2. In un'altra sua significativa pagina, lo stesso Celso sembra attingere a piene mani al repertorio delle argomentazioni di Marcione, lad-

---

<sup>27</sup> A.v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924.

<sup>28</sup> Origene, *Contro Celso* 2,27 (= Rinaldi, II, pp. 258-259, n° 304).

<sup>29</sup> Cfr. R.M. Grant, *The Earliest Lives of Jesus*, Harper & Brothers, New York 1961, p. 70.

<sup>30</sup> Cfr. Origene, *Contro Celso* 4,71-74; 5,54.61-62; 6,25.53-54.74; 7,18.

dove queste miravano a denunciare le contraddizioni tra i precetti veterotestamentari e gli insegnamenti di Gesù. Ecco il testo di Celso:

E non rifletteranno ancora su questo punto? Se i profeti del Dio dei giudei hanno predetto che costui sarebbe stato suo figlio, come mai Dio attraverso Mosè detta loro come legge di arricchirsi, di diventare potenti<sup>31</sup>, di riempire la terra<sup>32</sup>, di uccidere i nemici, ivi compresi i giovani, e di sterminare tutta la razza<sup>33</sup>, cosa che fa egli stesso sotto gli occhi dei giudei, a quanto afferma Mosè<sup>34</sup>; e oltre a ciò, nel caso che non ubbidiscano, minaccia espressamente di trattarli alla stregua di nemici<sup>35</sup>? E come mai suo figlio, l'uomo Nazoreo, detta leggi opposte: che non potrà nemmeno accedere alla presenza del padre il ricco<sup>36</sup>, o chi aspira al potere<sup>37</sup>, o chi ambisce la sapienza<sup>38</sup> o la fama; che bisogna preoccuparsi del cibo o della dispensa non più di quanto non facciano i corvi<sup>39</sup>, e delle vesti meno di quanto facciano i gigli<sup>40</sup>; e che a chi ci ha colpito una volta bisogna offrire di colpirci un'altra<sup>41</sup>? Mente Mosè o mente Gesù? Oppure il Padre, quando mandava quest'ultimo, si era dimenticato degli ordini impartiti a Mosè? Oppure, dopo aver rinnegato le proprie leggi, si è ricreduto e manda un messaggero allo scopo opposto?"<sup>42</sup>.

La somiglianza, o forse l'identità del materiale biblico adoperato dal pagano e da Marcione è tale da far dire ad Origene, poco dopo, che "Celso si fa portavoce di quelli che sostengono essere il Dio del van-

---

<sup>31</sup> Dt 15,6; 28,11-12.

<sup>32</sup> Gen 8,17; 9,1-7.

<sup>33</sup> Es 17,13-16; Nm 21,34-35; Dt 25,19.

<sup>34</sup> Es 34,11; Dt 29,2-3.

<sup>35</sup> Dt 1,26-45; 7,4; 9,14; 28,15-68.

<sup>36</sup> Lc 18,24-25; Mt 19,24.

<sup>37</sup> Lc 22,25-26; Mt 20,25-27.

<sup>38</sup> Lc 10,21; Mt 11,25.

<sup>39</sup> Lc 12,24.

<sup>40</sup> Lc 12,27; Mt 6,29.

<sup>41</sup> Lc 6,29; Mt 5,39.

<sup>42</sup> Celso in Origene, *Contro Celso* 7,18.

gelo diverso dal Dio della Legge”<sup>43</sup>. Celso, inoltre, sembra tener presente il testo di Luca piuttosto che quello di Matteo; in questo, infatti, non figura il riferimento ai corvi, ora riportato, che riscontriamo, invece, in Lc 12,24. Questa dipendenza da Luca potrebbe essere un ulteriore elemento a favore dell’affermazione origeniana, cioè di un debito del pagano dalle *Antitesi* marcionite<sup>44</sup>.

3. La trasfigurazione di Gesù è al centro della critica tramandataci in un frammento dell’*Adversus Galilaeos*<sup>45</sup> dell’imperatore Giuliano dove si osserva:

[Pietro, Giacomo e Giovanni], donde seppero che erano Mosè ed Elia, dal momento che non li conoscevano e non ne avevano neppure raffigurazioni?

Molto probabilmente Marcione aveva criticato l’episodio evangelico per la sua valorizzazione di personaggi veterotestamentari; a ciò risponde l’oramai montanista Tertulliano nel suo *Contro Marcione*<sup>46</sup>, e lo fa

---

<sup>43</sup> Origene, *Contro Celso* 7,25.

<sup>44</sup> G. Lanata, nel commento alla sua traduzione di Celso, *Il discorso vero*, Adelphi, Milano 1987, p. 238, accettando la tesi di H.O. Schroeder, *Der Alethes Logos des Celsus. Untersuchungen zum Werk und seinem Verfasser mit einer Wiederherstellung des griechischen Textes und Kommentar*, dissert., Giessen, p. 162, afferma che Celso non ha una conoscenza diretta del *Vangelo di Luca* ma si limita ad usare una fonte marcionita). Tra la documentazione attestante una circolazione di idee e di testi tra Celso e Marcione è molto probabilmente da aggiungere anche la citazione celsiana (in Origene, *Contro Celso* 8,15) dal *Dialogo celeste*, un vangelo gnostico, probabilmente d’impronta marcionita, dal quale Celso attinge una posizione dualistica che attribuisce in generale a tutti i suoi avversari cristiani. Cfr. H.M. Jackson, *The Setting and Sectarian Provenance of the Fragment of the «Celestian dialogue» Preserved by Origen from Celsus*, in “Harvard Theological Review” 85 (1992), pp. 273-305.

<sup>45</sup> Il frammento è pervenuto nella *Replia a Giuliano Imperatore* di Teodoro di Mopsuestia; cfr. l’edizione a cura di A. Guida, Nardini, Firenze 1994 (Biblioteca Patristica, 24), p. 90 (= Rinaldi, II, p. 420 n° 573).

<sup>46</sup> 4,22,5.

in coerenza con la sua fede, cioè superando la difficoltà con l'attribuire a Pietro l'estasi in virtù della quale ha potuto riconoscere persone per le quali non poteva disporre di raffigurazioni: "...in che modo, infatti, avrebbe conosciuto Mosè ed Elia (ché il popolo non aveva né le loro pitture né le loro statue né la loro effigie, proibite dalla Legge), se non perché li aveva visti in spirito?"

4. La rivalità tra Pietro e Paolo sembra aver attirato, com'era prevedibile, l'attenzione sia dei marcioniti che dei pagani. La lettura di Porfirio dell'*Epistola ai Galati* ricorda per certi aspetti quella di Marcione<sup>47</sup>. Si confrontino, a tal proposito, le testimonianze di Girolamo su Porfirio e di Tertulliano su Marcione. Per quanto riguarda il pagano:

Lo scellerato bataneota<sup>48</sup> Porfirio obiettava, nel primo libro della sua opera scritta contro di noi, che Pietro sarebbe stato rimproverato da Paolo, poiché non avrebbe proceduto rettamente nell'evangelizzazione; egli voleva in tal modo bollare l'uno col marchio dell'errore, l'altro col marchio della protervia. Voleva inoltre accusare ambedue di propugnare una dottrina falsa e menzognera, mostrando l'esistenza di controversie tra i principi delle chiese<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> Marcione nelle *Antitesi* aveva modificato il testo di Gal 2,11 ss. in maniera tale da poterlo interpretare nel senso che il rimprovero di Paolo avrebbe riguardato anche Giacomo e Giovanni, oltre che Pietro; cfr. E. Norelli, *La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione*: Rivista Biblica 34 (1986), p. 557.

<sup>48</sup> Il vocabolo non intende essere una indicazione geografica, come è sembrato a molti, ma costituisce un improprio coniato da Gerolamo: il "bataneota" è colui che proviene dalla Batanea, una regione corrispondente all'antica, biblica Basan. Questo è il territorio degli antichi giganti, avversi a Dio, frutto nelle unioni innaturali tra figlie degli uomini ed angeli. Gerolamo chiamando Porfirio "bataneota" vuol intendere che egli è un tradizionale nemico di Dio; cfr. G. Rinaldi *Studi porfiriani. I. Porphyrius bataneotes*: Koinonia 4 (1980), pp. 25-37.

<sup>49</sup> Porfirio, *Contro i cristiani*, fr. 21 A Harnack (= Gerolamo, *Commento a Galati* a 1,16); cfr. Rinaldi, II, pp. 489-492, n° 678.

Ed ancora:

Porfirio [...] accusa Paolo di audace presunzione per aver osato criticare Pietro, il principe degli Apostoli, per avergli lanciato un'aperta accusa, per averlo costretto ad ammettere d'aver agito male, e cioè d'esser caduto in un errore in cui lui stesso, oltre tutto era caduto, proprio lui che adesso accusava un altro di quel peccato [...]. Hanno fatto tacere l'impudenza di quel bestemmiatore di Porfirio, il quale andava dicendo che Paolo e Pietro hanno litigato come bambini! Costui, anzi, diceva che Paolo bruciava di gelosia per le virtù di Pietro; e che, preso dall'orgoglio, avrebbe riportato quei fatti che o non aveva commessi, o, se li aveva commessi, si sarebbe poi comportato da sfacciato, andando a criticare un altro d'una mancanza che lui stesso aveva fatto<sup>50</sup>.

Tertulliano, dal canto suo, in più luoghi, c'informa sui contenuti della posizione marcionita a proposito del conflitto d'Antiochia. Secondo Marcione, infatti, Paolo avrebbe a buon diritto rimproverato i falsi apostoli filogiudaici tra i quali *in primis* Pietro; ecco le attestazioni tertulliane:

a) Per confermare questa accusa di ignoranza gli eretici adducono che Pietro e i suoi seguaci furono rimproverati da Paolo [...]. [Essi] allegano la riprensione fra Paolo e Pietro [...]. Questa gente depravata si serve della riprensione di Paolo a Pietro [...]<sup>51</sup>.

b) I marcioniti ci rinfacciano che lo stesso Pietro e tutti gli altri, colonne dell'apostolato, furono rimproverati da Paolo perché non procedevano secondo il retto cammino verso la verità del Vangelo<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Porfirio, *Contro i cristiani*, fr. 21 B Harnack (= Gerolamo, *Epistole* 112,6.11); cfr. Rinaldi, II, p. 492, n° 679). Cfr. anche i fr. 21 C e D, nn<sup>1</sup> 680-681.

<sup>51</sup> *De praescr.* 23-24.

<sup>52</sup> *Adv. Marc.* 1,20,2.

c) Marcione, avendo trovato un'epistola di Paolo ai Galati... accusa alcuni pseudoapostoli di snaturare il vangelo di Cristo<sup>53</sup>.

d) Marcione [...] rimprovera Pietro che non camminava rettamente secondo la verità del vangelo<sup>54</sup>.

È il caso di notare, inoltre, che le critiche porfiriane all'*Epistola ai Galati* hanno profondamente condizionato ed influenzato l'esegesi cristiana di questo documento, specialmente a proposito del "Conflitto di Antiochia"<sup>55</sup>.

**Apelle** è annoverato tra i discepoli di Marcione. Ne esasperò il radicalismo giungendo ad un'avversione viscerale nei riguardi della tradizione giudaica e tutto ciò che apparteneva all'Antico Testamento. Dai pochissimi frammenti della sua opera, intitolata *Sillogismi*, possiamo dedurre che il rigetto delle scritture giudaiche veniva fatto derivare, piuttosto che da una ricerca delle contraddizioni che queste presentavano con le affermazioni di Gesù e di Paolo, da una critica serrata ed estremamente razionalista di quei testi. Come si noterà ora, la critica di Apelle era particolarmente serrata per quanto riguarda il racconto della creazione dei protoplasti, così come si leggeva nel libro della *Genesi*; in particolare, essa si soffermava sul fatto che l'uomo, proprio secondo quel che affermano le Scritture, prima della trasgressione, non avrebbe

---

<sup>53</sup> Ibid., 4,3,2

<sup>54</sup> Ibid., 5,3,7

<sup>55</sup> Cfr. le osservazioni e la bibliografia in Rinaldi, II, pp. 489-492. Il Sermone agostiniano n° 27 della raccolta Dolbeau è dedicato a spiegare il "Conflitto d'Antiochia" ed è causato dalle critiche di persone esterne alla chiesa che avevano causato dubbi tra i credenti in merito all'integrità dei due apostoli; F. Dolbeau, *Nouveaux sermons de saint Augustin pour la conversion de païens et des donatistes*: \*\*RÉA 37 (1991), pp. 37-78; Id., *Sermons inédits de Saint Augustin prêchés en 397*, in RBen 102 (1992), pp. 44-63.

mai potuto distinguere tra il bene ed il male giacché tale conoscenza sarebbe stata acquisita soltanto in seguito alla sua trasgressione. Egli sosteneva inoltre che il racconto biblico ci poneva di fronte al seguente dilemma: o Dio non aveva previsto la trasgressione delle sue creature, il che non sarebbe stato conforme alla sua potenza; oppure egli ne ebbe prescienza, ma, in questo caso, perché mai avrebbe dato un comandamento che non sarebbe stato tenuto in debito conto?, ci consente di rilevare coincidenze con critiche mosse da pagani.

1. Il racconto dell'arca di Noè è sottoposto alla critica di Apelle il quale, nei suoi *Sillogismi*, trovava assurdo che tante specie di animali avrebbero trovato posto in una imbarcazione<sup>56</sup>. Anche il pagano Celso pone la stessa difficoltà criticando il racconto di un'arca che "conteneva ogni cosa"<sup>57</sup>.

2. Riscontriamo anche in Porfirio una coincidenza di argomentazioni controversistiche con Apelle. È il caso della critica al precetto dato da Dio ad Adamo ed Eva di non mangiare i frutti dell'albero proibito. Ecco i frammenti di Apelle, così come ci sono conservati nel *De paradiso* di Ambrogio<sup>58</sup>:

Com'è che l'albero della vita sembra contribuire alla vita più del soffio di Dio? E ancora: se Dio credè l'uomo non perfetto, e ciascuno con la propria operosità si procura la perfezione della virtù, non sembra forse che l'uomo acquisti più di quanto Dio non gli abbia dato? E se

---

<sup>56</sup> Cfr. Origene, *Omèlie sulla Genesi* 2,2.

<sup>57</sup> Origene, *Contro Celso* 4,41 (= Rinaldi, II, pp. 106-107, n° 76).

<sup>58</sup> Ambrogio, *Sul paradiso* 28.30-32.35.38.40-41; cfr. A.v. Harnack, *Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott*, Hinrichs, Leipzig 1924 (rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1996), pp. 404\*-420\*; Id., *Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles*, Leipzig 1890; É. Junoud, *Les attitudes d'Apelles, disciple de Marcion, à l'égard de l'Ancien Testament*, in "Augustinianum" 22 (1982), pp. 120-121.

l'uomo non aveva assaporato la morte, certamente non poteva conoscere ciò che non aveva assaporato. Se dunque non l'aveva assaporata non la conosceva: se non la conosceva non la poteva temere. Invano, dunque, Dio presentò come minaccia la morte che gli uomini non potevano temere [...]. Se il comando è buono, infatti, l'obbedienza è giusta; ma se il comando è cattivo è bene non obbedire. Dunque, non sempre è un male non obbedire a un comando, ma disobbedire a un comando buono è cosa cattiva. È buono l'albero che produce la conoscenza del bene e del male, giacché anche Dio conosce il bene ed il male. Dirà, infatti, più avanti: "Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi" [...].

Chi non conosce il bene ed il male non si differenzia dal bambino; ora il bambino, per un giudice giusto, non è colpevole di nulla. Il giusto creatore del mondo non avrebbe mai incolpato un bambino, per non aver conosciuto il bene ed il male, poiché il bimbo non è reo di prevaricazione e di colpa alcuna [...]. Chi non conosce il bene ed il male neppure conosce che è male lo stesso disobbedire al comando, né conosce che lo stesso obbedire al comando è cosa buona. Pertanto chi non ha obbedito poiché non ha conosciuto ha meritato il perdono, non la condanna [...].

Donde derivò la morte di Adamo? Dalla natura di tale albero oppure da Dio? [...] Dio sapeva che Adamo avrebbe trasgredito i suoi comandi o non lo sapeva? Se si dice che non lo sapeva, non è certo questa una affermazione della potenza divina; se invece sapeva e, pur essendone a conoscenza, comandò ciò che non doveva essere tenuto in nessun conto, non si addice a Dio il comandare qualcosa di superfluo. Orbene, in modo superfluo ha comandato a quella prima creatura, Adamo, ciò che sapeva non avrebbe mai osservato. Ma Dio non compie mai nulla inutilmente; dunque la scrittura non viene da Dio.

Ecco il pagano:

Dicono molti, soprattutto coloro che seguono l'empio Porfirio, il quale scrisse contro i cristiani e allontanò molti dalla dottrina di Dio, dicono dunque costoro: Perché mai Iddio proibì la conoscenza del bene e del male? Va bene, ha proibito il male; ma perché anche il bene? Dicendo «non mangiate dell'albero della conoscenza del bene e

del male», egli impedisce, afferma Porfirio, che si conosca il male. Ma perché deve egli impedire che si conosca anche il bene?<sup>59</sup>

3. Argomentazioni strettamente imparentate ai *Sillogismi* di Apelle, e pure relative alla vicenda di Adamo ed Eva, sono svolte da Giuliano nel seguente brano:

E il fatto che dio neghi agli uomini, sue creature, la capacità di distinguere il bene e il male non è il colmo della stranezza? Quale essere più sprovveduto potrebbe infatti esistere di chi non è in grado di distinguere il bene dal male? È chiaro che non eviterebbe l'uno, cioè il male, e non cercherebbe di avere l'altro, cioè il bene. Insomma, dio ha impedito all'uomo di gustare dell'intelligenza, di cui non può esistere bene più prezioso per l'uomo. Che infatti la capacità di distinguere il bene e il male è prerogativa dell'intelligenza è chiaro anche per gli stolti. Quindi il serpente fu piuttosto il benefattore, che non il nemico del genere umano. E a Dio potrebbe darsi, perciò, nome di geloso<sup>60</sup>.

Quest'ultimo motivo del serpente inteso come benefattore ci fa pensare ad una convergenza con la lettura **ofita** della pagina biblica<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Porfirio, *Contro i cristiani*, fr. 42 in Severiano di Gabala, *Sulla creazione* 6 (PG 56, 487) (= Rinaldi, II, p. 89, n° 48).

<sup>60</sup> Giuliano, *Contro i galilei*, fr. 16, p. 168, 5-14 Neumann (= Rinaldi, II, pp. 89-91, n° 49). Giuliano ritornerà sull'argomento in un altro brano: "Dio inoltre è presentato come malvagio (*bàskanos*). Infatti quando vide l'uomo che era dotato di intelligenza, perché non gustasse, dice, l'albero della vita, lo cacciò via dal giardino, dicendo testualmente: 'Ecco, Adamo è divenuto come uno di noi nel distinguere il bene e il male. Che non stenda più ora la mano e colga dall'albero della vita e ne mangi e vivrà in eterno. E lo cacciò il Signore Dio dal giardino delle delizie' [...]. Infatti l'ignorare che colei che veniva fatta nascere come aiuto avrebbe provocato la caduta, il negare la conoscenza del bene e del male, unico fondamento, a quanto sembra, della vita umana ed infine l'essere geloso che l'uomo partecipe della vita, divenisse da mortale immortale sono tutte caratteristiche di un essere estremamente invidioso e geloso" (*Contro i galilei*, fr. 17 = Rinaldi, II, p. 99, n° 66).

<sup>61</sup> Per quanto riguarda, poi, il serpente in quanto "benefattore" nella gnosi sono da utilizzare le testimonianze di autori quali Tertulliano, *Contro tutte le eresie* 2 ed Epifanio, *Contro le eresie* 37,3,1, i quali attestano come presso la setta degli ofiti il serpente

L'esaltazione del ruolo del serpente e l'accusa di gelosia rivolta a Dio, è formulata dall'imperatore pagano in termini che ricordano molto da vicino il *Testimonium veritatis* dove leggiamo, tra l'altro:

Ma di che sorta è codesto Dio? Per prima cosa (egli) proibì ad Adamo di trar nutrimento dall'albero della conoscenza. Secondariamente, egli disse "Adamo, dove sei?". Talché Dio non possiede la prescienza poiché egli non conosceva del tutto ciò. Ed inoltre (egli) disse: "orsù, sia espulso da questo luogo, in maniera che non mangi dall'albero della vita e viva per sempre". Sicuramente (Dio) si è dimostrato un essere invidioso e malvagio. Ma che sorta di Dio è questo? [...] Ed egli disse pure: "Io sono un Dio geloso; io riverserò i peccati dei padri sui figli fino alla terza ed alla quarta generazione". E disse: "Io renderò grasso il loro cuore ed accecherò le loro menti cosicché essi non siano in grado di conoscere o di comprendere le cose che son state dette". Orbene tali cose egli ha detto a coloro che a lui prestavano fede e servivano!<sup>62</sup>

Altro autore pagano che pure sembra derivare dalla lettura ofita del ruolo del serpente è Celso:

Di tal fatta è questo Dio, e merita di essere maledetto, secondo chi nutre queste opinioni sul suo conto, perché a sua volta ha maledetto il serpente che ha trasmesso ai primi uomini la conoscenza del bene e del male<sup>63</sup>.

---

dell'Eden era considerato un benefattore dell'uomo nel quadro di una rilettura dell'Antico Testamento che condannava il Dio "demiurgo" adorato dai giudei. Cfr. N. Brox, *Gnostische Argumente bei Julianus Apostata*, in "Jahrbuch für Antike und Christentum" 10 (1967), pp. 181-186. J.D. Kaestli, *L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose «ophite»*, in J. Ries (cur.), *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes Coll. de Louvain-La-Neuve (11-14 mars 1980)*, Institut Orientaliste, Louvain-La-Neuve 1982, pp. 116-130.

<sup>62</sup> NHC IX 3, 45 ss. Vedi K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Brill, Leiden 1978 (Nag Hammadi Studies, 12), pp. 150-151.

<sup>63</sup> Celso in Origene, *Contro Celso* 6,28 (= III, 248,7-10 Borret; = Rinaldi, II, pp. 96-97, n° 62).

Il pagano Celso ebbe senz'altro una conoscenza personale ed ampia delle numerose e diversificate **conventicole gnostiche**<sup>64</sup>. Queste conoscenze possono essere spiegate non solo in base alla straordinaria curiosità del medioplatonico in fatto di religione, ma anche, molto probabilmente, grazie alla sua origine o, comunque, alla sua cultura alessandrina. Inoltre, egli poté farsi una idea diretta anche delle controversie sussistenti tra i vari gruppi dei quali, nei suoi frammenti, appaiono attestati i seguenti: arpocraziani (= carpocraziani?)<sup>65</sup>; docetisti<sup>66</sup>; ebioniti<sup>67</sup>; marcelliane (sembrano costituire una derivazione da Carpocrate)<sup>68</sup>; marcioniti, come s'è già visto; ofiti<sup>69</sup>; discepoli di Mariamme (probabilmente una derivazione da questi ultimi)<sup>70</sup>; simoniani<sup>71</sup>; valentiniani<sup>72</sup>. Da Celso sono ricordati anche i sibillisti la cui identificazione è incerta<sup>73</sup>. D'altro canto fu Ambrogio, un valentiniano convertito all'or-

---

<sup>64</sup> Cfr. Origene, *Contro Celso* 5,63. Sull'argomento cfr. W. Völker, *Die Kritik des Celsus am Leben Jesu und die Korrekturen der Gnostiker*: ThBl 5 (1926), pp. 35-39; W. Ullmann, *Gnostische und politische Häresie bei Celsus. Zum Bild der Kirche bei Celsus*, in J. Rogge - G. Schille (hgb.), *Theologische Versuche*, II, Berlin 1970, pp. 153-158; G.T. Burke, *Walter Bauer and Celsus: The Shape of Late Second Century Christianity*: SecC 4 (1984), pp. 1-7 utilizza la distinzione che Celso poté operare tra varie correnti del cristianesimo per confutare la tesi del Bauer secondo la quale in talune regioni della cristianità antica (tra le quali Alessandria) l'eresia sarebbe sorta prima dell'ortodossia.

<sup>65</sup> 5,62.

<sup>66</sup> 1,61.

<sup>67</sup> 5,61.

<sup>68</sup> 5,62.

<sup>69</sup> 6,24 ss.

<sup>70</sup> 5,62.

<sup>71</sup> 5,62.

<sup>72</sup> 5,61.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 5,61; possiamo pensare o al culto sincretistico della Sibilla giudaica *Sam-bathis*, che reclutava adoratori tra i pagani d'Egitto (cfr. V. Tcherikover nel *Corpus*

todossia che, dopo aver letto il *Discorso veritiero*, pregò Origene di comporre una confutazione.

Altro esempio per il quale l'approccio biblico di un pagano appare simile a quello gnostico è costituito dalle "tuniche di pelle" di cui Dio rivestì i protoplasti dopo la loro caduta secondo Gen 3,21. Porfirio, infatti, così si esprime:

Dobbiamo dunque svestirci delle tante vesti: e di questa visibile fatta di carne, e di quelle di cui siamo rivestiti all'interno e che sono prossime a quelle di pelle. Dobbiamo allora presentarci nello stadio nudi e senza tunica per prendere parti alle Olimpiadi dell'anima. Infatti l'abbandonare le vesti è principio anche di ciò senza cui non ci sarebbe la gara<sup>74</sup>.

Nei santuari consacrati dagli uomini agli dèi, non deve allora esser puro anche ciò che portiamo ai piedi, non devono essere immacolati i sandali? E nel tempio del padre, che è questo universo, non conviene conservare pura l'ultima tunica, che è fuori di noi e fatta di pelle? E così, con questa tunica pura, vivere nel tempio del padre?<sup>75</sup>

V'è dunque una coincidenza tra Porfirio e l'esegesi valentiniana dell'espressione *dermàtinòs chitòn* per la quale pure essa è da intendersi come allusiva al corpo materiale di cui è rivestito l'anima<sup>76</sup>. Giuliano,

---

*Papyrorum Judaicarum*, III, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1964, pp. 50 ss.), oppure a cristiani falsificatori degli *Oracoli sibillini*.

<sup>74</sup> Porfirio, *Sull'astinenza dalle carni* 1,31,3 (= Rinaldi, II, pp. 97-98, n° 63).

<sup>75</sup> Porfirio, *Sull'astinenza dalle carni* 2,46,1 (= Rinaldi, II, p. 98, n° 64).

<sup>76</sup> Cfr. F. Bolgiani, *La tradizione eresiologicala dell'encratismo. I. Le notizie di Ireneo*: AAT 91 (1956-1957), pp. 407-408 con bibliografia specifica. Anche Origene interpretava questa espressione come allusiva al corpo umano: cfr. M. Simonetti, *Alcune osservazioni sull'interpretazione origeniana di Gen. 2,7 e 3,21*: *Aevum* 36 (1962), pp. 370-381. Cfr. anche P.F. Beatrice, *Le tuniche di pelle. Antiche letture di Gen. 3,21*, in *La tradizione dell'Enkràteia: motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio di Milano, Aprile 1982*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 433-484 (spec. le pp. 468-470 su Porfirio, il testo biblico a contatto con la tradizione del pensiero antropologico orfico e pitagorico); Id., *Tuniche di pelle*, in *Dizionario patristico e di antichità*

invece, vuole impressionare i suoi lettori paragonando l'umile dono del Dio biblico alle sue creature con le molteplici munificenze dell'operosa Minerva<sup>77</sup>.

#### IV

Le raffigurazioni artistiche hanno potuto contribuire alla conoscenza che i pagani ebbero della Bibbia e del suo mondo? Anche di fronte a questo interrogativo dobbiamo onestamente affermare che gli elementi d'indagine a nostra disposizione sono tanto scarsi da impedirci forse la formulazione di una risposta sia pur in via ipotetica. Ma gioverà, in ogni caso, riflettere sui seguenti dati di fatto.

1. Il conflitto tra il popolo della Bibbia e la civiltà di Roma, ora estrema ed alta interprete dell'ellenismo, trova una sua espressione icastica e, per così dire, unica nella sua esemplarità nei rilievi che ornano la parte interna dell'Arco di Tito nel foro romano<sup>78</sup>. Qui troviamo rappresentata la scena dalla processione trionfale di Vespasiano e Tito sul popolo giudaico sconfitto che ebbe luogo nel 71 d.C. Intorno alle *tabulae ansatae*, che recavano i nomi delle città conquistate, si agitano, portati in processione, i simboli del popolo d'Israele: la tavola dei pani della presentazione, le trombe d'argento per il culto ed il candelabro a set-

---

*cristiane*, II, Marietti, Casale Monf. 1984, coll. 3524-3525; U. Bianchi, *Religiosità popolare pagana e cristiana*: Augustinianum 21 (1981), pp. 86-90 (l'atteggiamento di Porfirio nel *De abstinentia* e la "tunica di pelle"); M. Gigante, *L'ultima tunica*, Ferraro, Napoli 1973 (Giannini, Napoli 1988<sup>2</sup>).

<sup>77</sup> Cfr. Giuliano, *Epistole* 89b, 289cd.

<sup>78</sup> N. Hannestad, *Roman Art and Imperial Policy*, Aarhus University Press, Aarhus 1988, pp. 124-129.

te bracci; si tratta degli elementi identificativi del popolo sconfitto; essi appaiono sostenuti e nello stesso tempo travolti dalla folla in processione come da un fiume in piena. Ed è proprio la *vis* antiggiudaica che dal monumento sembra promanare l'argomento più forte per una datazione in età domiziana, piuttosto che traiana. Domiziano, appunto, nella sua residenza sui Colli Albani, compose uno scritto in onore del fratello Tito il quale, più che elogiare il vincitore di una guerra, sembrava denigrare i rivoltosi sconfitti<sup>79</sup>. Il rilievo dell'apoteosi di Tito, che ascende al cielo a cavalcioni su un'aquila, orna il centro della volta dell'arco e, per la sua carica di trionfante *pietas* pagana, costituisce, insieme alle monete con la leggenda *Iudaea capta*, un commentario eloquente a quelle sofferte riflessioni sulla storia che sono il *Quarto Libro di Esdra* e l'*Apocalisse di Baruch*.

Disponiamo, tuttavia, di un'altra eloquente testimonianza del dramma dell'epoca e, più in particolare, del trionfo di Tito del 71 d.C.: è la descrizione che dell'evento fa Flavio Giuseppe nella sua *Guerra giudaica*<sup>80</sup>. Qui, oltre agli oggetti già ricordati (trombe, tavolo e candela-bro), troviamo portata in processione, quale elemento identificativo del popolo giudaico e coronamento delle spoglie templari una copia del Pentateuco: "Veniva poi appresso, ultima delle prede, una copia della legge dei giudei" (*ho te nomos ho tôn Ioudaion epì toutois ephéreto tôn laphyron teleutaios*) (7,150, trad. di G. Vitucci). Vespasiano volle poi custodire quelle spoglie nel *Templum Pacis*; il libro della Legge, invece, "ordinò di riporlo e di conservarlo nel [suo] palazzo"<sup>81</sup>. I Flavi,

---

<sup>79</sup> L. Pareti, *Storia di Roma e del mondo romano*, V, UTET, Torino 1960, p. 40.

<sup>80</sup> 7,143-152.

<sup>81</sup> Flavio Giuseppe, *Guerra giudaica* 7,162.

dunque, accurati registi di questa processione, che tra l'altro avrebbe dovuto consolidare l'immagine della ancor giovane loro dinastia, appaiono consapevoli del ruolo particolare del libro della Legge presso il popolo d'Israele. Le folle esaltate dallo spettacolo e plaudenti non ebbero certo tale esatta consapevolezza; ma in realtà, dopo poco più di due secoli, tramite la mediazione cristiana, sarebbe stata la "Legge" a procedere trionfatrice.

2. Nella *VI insula* della *VIII Regio*, a Pompei, è venuto alla luce un affresco raffigurante l'episodio biblico<sup>82</sup> del giudizio di Salomone. Il reperto è attualmente conservato nel Museo Nazionale di Napoli. La raffigurazione è decisamente caricaturale: Salomone, su un podio, appare affiancato da due giudici *a latere*, secondo la tradizione rabbinica<sup>83</sup>; un soldato sta per tagliare un bimbo collocato su un tavolo rotondo; una donna implora in ginocchio e disperata il re, un'altra osserva silenziosa sullo sfondo la scena. Una vicenda simile a questa, narrata in 1 Re 3,16-28 e qui raffigurata, è riecheggiata in Filisco di Mileto (ca. 400-325 a.C.), discepolo di Isocrate, secondo quanto leggiamo in un papiro di Ossirinco<sup>84</sup>. J. Gutmann<sup>85</sup>, ponendosi il problema se fosse esistita

---

<sup>82</sup> 1 Re 3,16-28; cfr. Rinaldi, II, p. 178, n° 182. Cfr. anche A. Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei*, s.n., Napoli 1979, pp. 20-21, 88-89 e Id., *La Campania e il Cristianesimo delle primissime origini: Contributi valutativi sulla questione dei Cristiani nell'antica Pompei: Campania Sacra 11-12 (1980-1981)*, p. 19 con nuova bibliografia alla n. 65.

<sup>83</sup> Cfr. B. Narkiss, *Pagan, Christian and Jewish Elements in the Art of Ancient Synagogues*, in L.I. Levine (ed.), *The Synagogue in Late Antiquity*, American Schools of Oriental Research, Philadelphia 1987, pp. 183-188.

<sup>84</sup> Cfr. POxy XLI 2944 (fine I - inizio II sec. a.C.); si tratta, come sembra, della di un topos letterario, diffusosi a prescindere dal testo biblico cfr. Momigliano, *Saggezza straniera* cit., p. 80; M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, I, Israel Academy of Science and Humanities, Jerusalem 1976, p.<sup>8</sup> VIII n. 5.

un'arte "biblica" nell'antica Pompei, ritiene che la scena derivi da un ciclo alessandrino ispirato a scene dalla LXX; l'ipotesi è estremamente congetturale, in ogni caso l'affresco, ampio ed a tinte vive, rendeva noto agli osservatori (pagani) un episodio non secondario del ciclo biblico di re Salomone.

3. Alcuni frammenti di Celso, di numero non insignificante, prendono di mira episodi biblici ricorrenti nella più antica iconografia cristiana<sup>86</sup>. Il filosofo medioplatonico fu, certamente, un uomo avido di conoscenze, un viaggiatore attento a quella variegata fauna umana che in Siria, Palestina, Egitto, sicuramente, gravitava allora nel mondo della religiosità, dei misteri, della magia. Perciò egli seppe probabilmente insinuarsi anche nel seno di comunità gravitanti in vario modo nell'orbita della religione cristiana. È noto che Celso lesse, ed anche con notevole attenzione, alcune pagine della Bibbia in margine alle quali imbastì osservazioni e critiche sovente acute. Possiamo, tuttavia, porci la domanda se, nel caso di alcune allusioni molto brevi ad almeno cinque episodi biblici che tra poco elencheremo, il pagano si sia ispirato all'osservazione di cicli iconografici piuttosto che alla lettura di testi. Oppure, se così si preferisce, se l'attenzione del controversista verso questi episodi sia stata sollecitata ulteriormente dal fatto che i cristiani insistevano nel riprodurli.

---

<sup>85</sup> J. Gutmann, *Was There Biblical Art at Pompei?*: Antike Kunst 15 (1972), pp. 122-124 pensa ad una derivazione da un ciclo alessandrino ispirato alla LXX; così anche K. Schubert, *Jewish Pictorial Traditions in Early Christian Art*, in H. Schreckenberg - K. Schubert, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Van Gorcum, Assen - Maastricht - Minneapolis 1992 (CRINT III.2), pp. 150, 258.

<sup>86</sup> Di utilissima consultazione, a tal proposito, A. Nestori, *Repertorio topografico delle pitture delle catacombe romane*, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1975 (1993<sup>2</sup>).

Allo stato attuale della documentazione archeologica disponibile, le raffigurazioni catacombali sono posteriori alla stesura del *Discorso veritiero* che, molto probabilmente, è da collocarsi nello scorcio dell'età di Marco Aurelio. Si potrebbe pertanto congetturare che Celso possa aver osservato un processo di selezione e di attenzione da parte dei cristiani su alcuni temi che di lì a poco appariranno come centrali nella loro iconografia. Ecco i brani:

a) Noè nell'arca con la colomba<sup>87</sup>:

Quindi essi [= i cristiani] parlano di un diluvio, di un'arca (*kibotòn*) singolare, che conteneva dentro di sé ogni cosa, e di una colomba e di una cornacchia in funzione di messaggere, falsando disinvoltamente la storia di Deucalione; non si aspettavano, credo, che queste favole diventassero di pubblico dominio, ma le hanno semplicemente inventate per dei bambini piccoli<sup>88</sup>.

b-c) Giona sotto la zucca<sup>89</sup> e Daniele, nella fossa, liberato dai leoni<sup>90</sup>:

---

<sup>87</sup> Il tema è attestato in quarantadue affreschi catacombali, trenta bassorilievi ed alcuni graffiti, cfr. P. Prigent, *L'arte dei primi cristiani. L'eredità culturale e la nuova fede*, trad. ital. Arkeios, Roma 1997, pp. 182-183.

<sup>88</sup> Cf. Celso in Origene, *Contro Celso* 4,41 (= Rinaldi, II, pp. 106, n° 76 e anche il n° 78).

<sup>89</sup> Gn 4,6. L'ilarità suscitata dalla vicenda di Giona riparato dall'ombra della cucurbitacea è attestata anche in Porfirio, cfr. Rinaldi, II, p. 248, n° 287.

<sup>90</sup> Dn 6,16-23. Nell'arte sinagogale la scena è raffigurata in un mosaico ad 'Ain-Dûk (a nord di Gerico); in questo contesto Daniele rappresenta il popolo d'Israele salvato da Dio; cfr. S.J. Saller, *Second Revised Catalogue of the Ancient Synagogues in the Holy Land*, Jerusalem 1972, pp. 15-17; E.L. Sukenik, *Ancient Synagogues in Palestine and Greece*, London 1934, pp. 29-30,73. Il giovanetto tra i leoni è raffigurato anche su amuleti studiati da E.R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, II, Bollingen Foundation, New York 1953, pp. 223-224. Nei cimiteri cristiani la scena è attestata dagli inizi del III sec. d.C., cfr. G. Wacker, *Die Ikonographie des Daniel in der Löwengrube*, Marburg 1954; J. Lassus, *Daniel et les martyrs*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" 42 (1966), pp. 201-205. Secondo Eusebio, *Vita di Costantino* 3,49, inoltre,

[Voi cristiani] fate un Dio di uno che ha avuto una vita assolutamente infame e una morte altrettanto sciagurata. Quanto più adatti sarebbero stati per voi Giona "sotto la zucca (*epì tēi kolokyntēi*)", o Daniele scampato alle belve, o altri personaggi ancor più portentosi!<sup>91</sup>

Nella iconografia cristiana il ciclo di Giona è attestato in una settantina di esemplari ed è solitamente articolato in quattro scene principali nelle quali il profeta appare rispettivamente: gettato in mare, liberato dal mostro marino, a riposo sotto il pergolato, rattristato. Di queste la terza, quella alla quale allude Celso, sembra che riecheggi la raffigurazione pagana del sonno eterno del pastore Endimione, oppure quella di Dioniso sonnecchiante sotto il pergolato e, inoltre, che sia la più antica<sup>92</sup>.

La scena di Daniele liberato dai leoni ha cinquantadue attestazioni nella pittura catacombale ed altrettante nei più tardi rilievi dei sarcofa-

---

Costantino avrebbe voluto dare un'impronta cristiana alla città di Costantinopoli collocandovi in una piazza una statua di Daniele circondato dai leoni. La liberazione del giusto Daniele dalle belve feroci viene citata sarcasticamente dai pagani che si dolevano per il sacco di Roma del 410 d.C. e che rilevavano come in questo evento Iddio non aveva provveduto alla salvezza neanche dei monaci che si trovavano nella città.

<sup>91</sup> Celso in Origene, *Contro Celso* 7,53 (= Rinaldi, II, pp. 247-248, n° 286). G.T. Burke, *Celsus and the Old Testament: Vetus Testamentum* 36 (1986), pp. 244-245, ipotizza che il pagano sia rimasto colpito dalle raffigurazioni artistiche cristiane sia nel caso di Giona che in quello di Daniele.

<sup>92</sup> A. Stüber, *Refrigerium Interim. Die Vorstellungen von Zwischenzustand und die frühchristliche Grabes Kunst*, Hanstein, Bonn 1957, sia pur con le riserve di A. Ferrua, *Paralipomeni di Giona*, in "Rivista di Archeologia Cristiana" 38 (1962), pp. 7-69. Un argomento che potrebbe militare a favore di una derivazione della critica pagana dall'arte può inoltre derivare dalla constatazione che se Celso avesse letto il libro di *Giona* gli sarebbe probabilmente apparso più appropriato abbinare alla liberazione di Daniele dai leoni quella del profeta dal mostro marino. Il pagano afferma qui di preferire Giona a Gesù forse proprio perché il primo, in questa raffigurazione, richiama miti classici relativi al riposo dell'aldilà.

gi. Anche in questo caso la scena è la più antica e diffusa dell'intero ciclo di Daniele<sup>93</sup>.

d) La visita dei magi a Gesù bambino con la stella che li conduce<sup>94</sup> e, il battesimo di Gesù da parte di Giovanni e la colomba<sup>95</sup>:

Andando avanti dopo questi argomenti, egli [= Celso] prende dal *Vangelo di Matteo* e forse anche dagli altri vangeli quello che raccontano della colomba che volò sul nostro Salvatore, quando fu battezzato da Giovanni, e si propone di dimostrare che questa è una favola. Così, dopo aver dileggiato (come è sua convinzione) la storia della nascita di nostro Signore da una vergine, egli non segue l'ordine richiesto dalla disposizione degli argomenti [...]. Se egli infatti avesse osservato un certo ordine, allora prendendo in mano il vangelo ed accingendosi a confutarlo sarebbe passato dalla prima narrazione alla seconda, per ordine, e quindi alle altre seguenti; invece Celso, lui che proclama di sapere tutto su di noi, dopo la nascita di Gesù da una Vergine, passa a confutare la storia del suo battesimo e l'apparizione dello Spirito santo in forma di colomba; dopo ancora, egli confuta la predizione della venuta del nostro Salvatore, e dopo di questo ritorna ancora ai fatti che seguirono immediatamente la nascita, dei quali parla la Scrittura, alla storia della stella e dei magi venuti dall'oriente, per adorare il bambino<sup>96</sup>.

4. A proposito della raffigurazione dell'arca di Noè dobbiamo ricordare che essa ha circolato ampiamente in ambienti pagani in quanto im-

---

<sup>93</sup> Cfr. Prigent, *Arte cristiana* cit., p. 193. Non può non farci riflettere il fatto che Celso citi due episodi che sono non soltanto i più antichi del repertorio iconografico cristiano, ma che, a loro volta, costituiscono il nucleo dal quale si svilupperanno le altre raffigurazioni dei cicli di Giona e di Daniele. Bisogna anche dar peso al fatto che questi due temi sino solitamente abbinati in molte realizzazioni artistiche.

<sup>94</sup> Mt 3,16.

<sup>95</sup> Cf. il n° 492.

<sup>96</sup> Celso in Origene, *Contro Celso* 1,40 (= Rinaldi, II, p. 282, n° 342).

pressa su un tipo monetale<sup>97</sup> realizzato ad Apamea, in Frigia. Sono monete coniate, in successione, sotto Settimio Severo, Macrino, Alessandro Severo, Filippo l'Arabo e Treboniano Gallo. Sia pur con variazioni molto leggere esse presentano la stessa immagine: un'arca (*kibotòs*) galleggiante con l'iscrizione greca *NOE*; al suo interno individuiamo due figure; ai lati una figura femminile ed una maschile; al di sopra un corvo ed una colomba che trasporta un ramo di olivo. La raffigurazione, dunque, compendia due momenti del racconto del diluvio: Noè che galleggia con la moglie ed il rendimento di grazie dopo l'alluvione. Come spiegare questa raffigurazione tratta dalla Bibbia in un ambiente che accoglieva certo una comunità giudaica della diaspora, ma comunque era nella stragrande maggioranza pagano? Forse si ritraeva un monumento cittadino?<sup>98</sup> oppure bisogna pensare ad una antica leggenda relativa ad un diluvio che sembrava far coincidere tradizioni pagane e giudaiche<sup>99</sup>. Apamea, inoltre, era soprannominata *he kibotòs*, e, come fa rilevare

---

<sup>97</sup> Cfr. Rinaldi, II, pp. 107-108, n° 76 A, ed inoltre B.V. Head, *Historia numorum* [sic]. *A Manual of Greek Numismatics*, Clarendon, Oxford 1911 (Spink & Son, London 1963<sup>2</sup>), pp. 666-667; Id., *Catalogue of the Greek Coins of Phrygia*, Trustees of the British Museum, London 1906 (rist. Forni, Bologna 1964), p. 101 n° 181; P. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 84-103. Per H. Chadwick, *The Early Church*, Penguin, Harmondsworth 1967, p. 280, "[...] il tipo è così simile al modo in cui Noè è raffigurato nell'arte catacombale cristiana che è ben difficile negare che vi sia una connessione".

<sup>98</sup> W.M. Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia: Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Times to the Turkish Conquest*, II, Clarendon, Oxford 1897 (rist. Arno Press, New York 1975), pp. 669-672 ha offerto un accurato commento della raffigurazione. Egli ritiene che l'incisore si sia ispirato ad un modello raffigurato in un luogo pubblico della città di Apamea e congettura che, nel ritrarre la scena biblica quest'ultimo abbia adottato come modello la forma con la quale l'arte greca soleva rappresentare i miti di Danae e di Perseo o di Auge e Telefo.

<sup>99</sup> Cfr. H. Leclercq, *Apamée*, in *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, I, Letouzey et Ané, Paris 1907, coll. 2500-2523.

Louis Feldman<sup>100</sup>, questo è proprio il vocabolo con il quale nella LXX si indica l'arca di Noè: probabilmente la comunità giudaica, anche per l'affinità del racconto di Noè con quello classico di Deucalione, avrà avuto buon gioco nell'enfatizzare la località come punto di approdo dell'imbarcazione da cui deriva la salvezza dell'umanità.

5. La polemica pagana sembra sia da collegare all'iconografia cristiana anche a proposito dell'accusa di magia rivolta spesso all'apostolo Pietro. In particolare, sappiamo dal *De consensu Evangelistarum* di Agostino che tra i pagani si andava dicendo che Gesù stesso avrebbe affidato i segreti della sua arte magica ad uno scritto che, successivamente, avrebbe consegnato di persona ai dedicatari Pietro e Paolo. Lo stesso Agostino c'informa su un importante particolare: i pagani traevano questa convinzione osservando la diffusa iconografia nella quale Gesù appare ritratto tra i due apostoli; e, più in particolare, essi si soffermavano su quegli affreschi nei quali Gesù è raffigurato mentre consegna il *volumen* della legge nelle mani di Pietro e Paolo<sup>101</sup>. Come ho osservato altrove<sup>102</sup>, i pagani certamente non coglievano il messaggio

---

<sup>100</sup> L.H. Feldman, *Jew and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1993, p. 367.

<sup>101</sup> 1,10 e la mia nota di commento in Rinaldi, II, p. 145 dove ricordo l'affresco del mitreo di Dura Europos che raffigura Zoroastro ed Ostane i quali con la mano destra reggono la bacchetta taumaturgica e con la sinistra il *volumen* delle loro rivelazioni. I due personaggi, com'è noto, erano recepiti da una vasta letteratura pagana come due maghi per eccellenza; cfr. J. Bidez - F. Cumont, *Les mages hellénisés* (1938), I, rist. Les Belles Lettres, Paris 1973, p. 39. Su Gesù autore testi magici nel *De consensu* agostiniano cfr. G. Madec, *Le Christ des païens d'après le De consensu euangelistarum de saint Augustin: Recherches Augustiniennes* 26 (1992), pp. 39 ss.

<sup>102</sup> Cfr. G. Rinaldi, *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, pp. 291-314.

autentico veicolato da quell'arte<sup>103</sup>: Pietro, rappresentato quale nuovo Mosè, che guida il nuovo popolo di Dio che è la chiesa. Ma v'è di più: il motivo della *traditio legis* ricorre nell'arte antica quale riferimento al cerimoniale di conferimento del potere a un nuovo prefetto di provincia da parte dell'imperatore; pertanto è estremamente probabile che l'osservatore pagano abbia interpretato la raffigurazione cristiana nel senso che Gesù avrebbe conferito il suo potere di mago a Pietro. Per non parlare, poi, della pericolosità 'politica' di questa società cristiana che emergeva dalla lettura pagana dell'immagine: un potere nuovo, quello di Gesù, che scalza quello antico ed istituzionale, quello dell'imperatore.

Per quanto riguarda, in conclusione, il tema dell'arte cristiana come strumento di conoscenza di motivi biblici tra i pagani, è il caso di domandarci quale possa essere stato a tal proposito il ruolo dei locali di sepoltura misti. Sarebbe anzi il caso di congetturare che, specialmente negli ambienti pagani meno dotti e più popolari, più che la lettura del testo biblico, malagevole e farraginoso, l'osservazione diretta di raffigurazioni artistiche, abbia contribuito a familiarizzare l'uomo pagano con il messaggio scritturale: dalla *Biblia pauperum* alla *Biblia gentium*.

---

<sup>103</sup> Cfr. W.N. Schumacher, *Dominus Legem dat*: Römische Quartalschrift 54 (1959), pp. 1-39; Ch. Pietri, *Roma Christiana. Recherches sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311-440)*, Ecole Française de Rome, Roma 1976 (rist. 1993), pp. 1414-1442; J.M. Huskinson, *Concordia Apostolorum. Christian Propaganda at Rome in the Fourth and Fifth Centuries. A Study in Early Christian Iconography and Iconology*, BAR, Oxford 1982, pp. 114-115.