



Collection dirigée par Gérard FREYBURGER et Laurent PERNOT

# 16

---

## Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana (III-V sec.)

a cura  
di  
Alessandro CAPONE

***CONTUMELIAE COMMUNES.***  
**CIRCOLAZIONE DI TESTI E ARGOMENTI**  
**NELLE CONTROVERSIE RELIGIOSE**  
**DI ETÀ ROMANA IMPERIALE**

1. I COSTI DEGLI SPECIALISMI

Tra la società antica, oggetto del nostro interesse, e l'organizzazione dei nostri studi v'è stato talvolta un rapporto disorganico che ha penalizzato la comprensione piena delle dinamiche e delle spinte sociali le quali hanno caratterizzato quell'universo di uomini e di idee che s'intendeva comprendere. Pertanto la differenza tra il nostro oggetto di studio e la nostra organizzazione delle discipline è sembrata assimilabile a quella che intercorre tra una selva lussureggiante e un ordinato manuale di botanica, spesso per giunta privo di illustrazioni!

Intendo dire che nella società di età romana imperiale l'integrazione tra i diversi gruppi religiosi è stata molto più fitta di quanto non si sia ritenuto da parte dei moderni: personaggi, idee, testi, etc. hanno conosciuto una circolazione rapida e profonda determinando controversie, assimilazioni, sincretismi, sintesi e ricorrenti (ri)definizioni di identità. Questo quadro vivace, variegato e policromo è tale da non poter essere adeguatamente colto da studiosi che hanno fatto dei propri specialismi qualcosa di simile alle monadi di Leibniz, unità compatte e tra loro incommunicabili.

Per fortuna la situazione è radicalmente cambiata negli ultimi anni. I risultati più fecondi della ricerca storica nel campo della Tarda Antichità sono stati raggiunti proprio superando i tradizionali ambiti / ghetti disciplinari e cercando di mettere in relazione testi e correnti diverse di pensiero. Cristianesimo, religioni del mondo classico, giudaismo, gnosticismo, manicheismo, culti dei misteri furono allora realtà permeabili e sono ora incomprensibili senza la conoscenza del loro costante reciproco gioco di interazione.

L'archeologia offre illustrazioni efficaci di quanto abbiamo or ora affermato. Basterà fare una passeggiata per Ostia antica e notare come a pochi passi l'uno dall'altro sono collocati i mitrei, la basilica cristiana, la sinagoga, il tempio di Ercole, etc. Lo stesso possiamo dire per Dura Europos, in oriente, dove pure locali di culto di giudei, cristiani, mitraisti, etc.

si collegavano con agevoli percorsi. E cosa dire delle sepolture ‘miste’, quelle nelle quali l’iconografia ‘cristiana’ convive con quella ‘pagana’ creando all’esegeta moderno un disagio, nella sua esigenza di catalogazione, che si era ritenuto di superare ricorrendo alla piuttosto vaga categoria di “catacomba ereticale”. Si concluda con il ricordo delle gemme cosiddette ‘gnostiche’ le quali sono in ogni caso un’attestazione del sincretismo religioso della tarda antichità.

Possiamo credere che mondi religiosi diversi abbiano vissuto senza conoscere fitti momenti di incontro, di dialogo e di scontro? Possiamo pensare che uomini proclivi alla lettura si siano limitati a leggere esclusivamente la produzione della loro ‘setta’?

L’acquisizione di un metodo integrato per lo studio della religiosità di età romana imperiale mette dunque le cose in movimento e, proprio in virtù di tale movimento, costituisce lo strumento più adeguato per interpretare l’effettiva realtà che si desidera comprendere.

## 2. OCCASIONI, LUOGHI E MODELLI DI DIALOGO

Anni or sono ebbi modo di interrogarmi sulla circolazione di testi biblici (giudaici e cristiani) tra i pagani di età romana imperiale. La ricerca<sup>1</sup> prendeva le sue mosse da una considerazione, se così si vuole, banale: la circolazione di testi e di idee in quell’epoca doveva essere rilevante almeno quanto quella delle merci e degli uomini; inoltre sembrava strano che la civiltà classica, pervenuta a un così alto livello di raffinatezza culturale, si fosse avviata al suo tramonto lasciando spazio alla novità cristiana silenziosamente, cioè senza formulare alcun giudizio anche su quei testi che tale novità fondavano.

La pista d’indagine era gravata da difficoltà di vario genere che giova ricordare anche in questa sede: l’estrema scarsità dei documenti,<sup>2</sup> la

---

<sup>1</sup> Segnalo in particolare: GIANCARLO 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*, Roma 1989; ID., *La Bibbia dei pagani*. 2 voll., Bologna, Edizioni Dehoniane, 1998 (La Bibbia nella storia, 19-20); ID., *La Bibbia dei Gentili. Tre riflessioni sulla conoscenza della Bibbia tra i pagani*, in *Saggezza straniera. Roma e il mondo della Bibbia. Atti del seminario invernale dell’Associazione Biblia. Verbania Intra, 30 gennaio – 3 febbraio 2002*, Settimello Firenze, Edizioni Biblia, 2004, pp. 189-226. Il secondo volume de *La Bibbia dei pagani* contiene un’antologia di testi collocati in ordine progressivo ciascuno con numerazione propria, pertanto d’ora in poi l’indicazione Rinaldi n° costituirà un rimando ai testi contenuti in questa raccolta.

<sup>2</sup> Il fatto che la storia venga scritta da chi vince (anche questa una banalità, ma vera!) ha comportato la scomparsa quasi totale di quelle pagine di autori pagani che prendevano di mira i testi biblici formulando accuse al loro indirizzo. La letteratura anticristiana è nota soltanto da frammenti e riecheggiamenti pervenutici tramite i confutatori di questa stessa. Celso sopravvive in frammenti presso Origene; più disperato è

novità stessa del tema trattato,<sup>3</sup> gli *idola tribus* degli pseudo specialisti.<sup>4</sup> In ogni caso ebbi modo di raccogliere due *corpora* di testi<sup>5</sup> che documentavano un dibattito tra pagani e cristiani in merito alle Scritture e che, talvolta, sorprendevo per l'acutezza di alcune letture pagane della Bibbia.

Non è il caso di ripetere gli esiti della mia indagine sulla *Biblia gentium*. In questa sede vorrei limitarmi ad approfondire soltanto un tema particolare emerso da tale ricerca: la grande circolazione di argomenti controversistici, spesso identici e ricorrenti, che è attestata in età romana imperiale tra pagani, giudei, cristiani, gnostici, marcioniti e manichei. Per non parlare di quelle ampie fasce che, dal punto di vista religioso, costituivano zone franche e indistinte tra una confessione e l'altra<sup>6</sup> e che noi solitamente releghiamo nella generica categoria del sincretismo.<sup>7</sup> Questi *topoi* controversistici sono stati inoltre ingredienti indispensabili per levigare, plasmare e definire le dottrine religiose: è noto che l'identità di un gruppo si determina e si accentua attraverso la controversia e non già in virtù del dialogo.

Il dialogo religioso, infatti, è piuttosto il portato dell'età moderna nella quale ci si dispone ad ascoltare le ragioni e le convinzioni dell'altro,

---

il caso di Porfirio; Giuliano molto parzialmente è riportato da Cirillo di Alessandria, etc. Siamo fortunati quando possiamo ricavare gli *ipsissima verba*, solitamente ci si deve accontentare di ricostruire il senso della critica pagana attraverso la confutazione dell'apologeta cristiano. È grosso modo una situazione simile a quella della letteratura 'eretica' e, più in particolare gnostica. Ma un eventuale *corpus* di Nag Hammadi relativo ai controversisti anticristiani giace ancora sotto la polvere!

<sup>3</sup> In realtà se il tema generale della controversia tra paganesimo e cristianesimo era stato ampiamente sviscerato, lo stesso non poteva dirsi per quanto riguarda la controversia relativa ai testi sacri a giudei e cristiani. E tale era, appunto, il tema che mi stava a cuore.

<sup>4</sup> Le "culture di crinale" hanno da sempre costituito una sfida per gli studiosi che hanno alimentato la propria autostima grazie a un obiettivo d'indagine limitato ad ambiti cronologici o tematici ristretti. Gli specialismi accademici sono in realtà prodotti di laboratorio. In definitiva: mondo classico, mondo giudaico, mondo cristiano... sono soltanto etichette moderne applicate a una società antica molto più fluida, policroma e integrata, quanto alle sue componenti, di quello che inducano a pensare le titolarità dei moderni insegnamenti.

<sup>5</sup> Cfr RINALDI, *Biblia gentium* e RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II.

<sup>6</sup> Bisognerà ammettere che tra i seguaci di una identità religiosa ben definita e quelli di un'altra, altrettanto ben definita, vi furono sempre individui che facevano propri riti e dottrine dei due campi; erano coloro che non avevano conosciuto un netto processo di conversione o che portavano in loro residui delle loro antiche convinzioni. Qui s'innesta il discorso generale sul sincretismo religioso e l'indagine sul suo significato e la sua portata. La bibliografia su questa fattispecie non è certo vasta, cfr CHARLES GUIGNEBERT, *Les demis-chrétiens et leur place dans l'Eglise antique*, in «Revue de l'histoire des religions», LXXXVIII (1923), pp. 65–102.

<sup>7</sup> Cfr *Syncretism. Symposium on cultural contact, meeting of religious syncretism, held at Åbo on the 7-9 Sept. 1964*, ed. Helmer Ringgren, Stockholm 1967.

vuoi perché si è consapevoli della difficoltà del tema in questione, vuoi per arricchire il proprio bagaglio di conoscenze, vuoi per favorire un sereno clima di civile convivenza. È questa la strada e il metodo dell'ecumenismo, completamente sconosciuto ai cristiani per l'epoca della quale stiamo parlando, nella quale la consapevolezza di professare la vera dottrina determinava *ipso facto* la condanna delle convinzioni di chi la pensava diversamente e della sua stessa persona.<sup>8</sup> Si aggiunga, inoltre, che il discorso religioso era generalmente connesso alla dimensione soteriologica<sup>9</sup> e che, di conseguenza, l'errore non era ritenuto tanto uno sbaglio della mente pensante quanto invece l'anticamera della perdizione, in concreto esso era sempre qualcosa di pernicioso che andava senza mezzi termini condannato quando non represso.

La civiltà classica, la cui professione religiosa noi genericamente etichettiamo come 'politeismo' fu, per adoperare un termine moderno, 'tollerante' verso quei culti diversi, ma non ritenuti socialmente pericolosi. Il concetto di 'eresia' le era pertanto estraneo, parallelamente a quello di 'ortodossia'. I rigori della legislazione, dunque, non colpivano il dissenso dottrinale, cioè qualcosa di astratto e di relativo esclusivamente alla sfera del pensiero, bensì comportamenti concretamente trasgressivi, cioè lesivi per l'individuo o per la *res publica*. Con l'introduzione da parte degli imperatori cristiani del reato di eresia, un processo attestato nelle *constitutiones* raccolte sotto il titolo quinto del libro XVI del *Codex Theodosianus*, si volle colpire un atto della volontà piuttosto che un concreto comportamento. Il legislatore, infatti, recepì pienamente quell'assunto della teologia cristiana (*catholica*) secondo il quale l'errore religioso (eresia) non è il prodotto della fragilità della mente umana che talvolta sbaglia, ma è l'esito dell'esercizio di una volontà deliberatamente perversa che sceglie a ragion veduta di abbracciare l'errore o a ciò è indotto anche in quanto preda di vessazioni demoniache.

Possiamo dunque essere sicuri che testi e testimonianze di fede religiosa circolavano per le vie e le rotte marittime dell'impero (e oltre) così

---

<sup>8</sup> Forse possiamo citare il vecchio Apelle quale pensatore che serenamente ammetteva le difficoltà in tema di definizioni teologiche e i limiti della sua umana comprensione; ciò, tuttavia, non gli impediva di formulare giudizi netti sui testi profetici del giudaismo asserendo che essi erano ἀσύμφωνοι ... ψευδεῖς ... ἀντικείμενα ..., cfr Eus., *Hist. eccl.*, V,13,5-13.

<sup>9</sup> I movimenti religiosi di età romana imperiale erano accomunati da un'ansia di salvezza, ma essi la concepivano in modo e con contenuti totalmente diversi. Ad esempio: per un pagano, seguace dei culti civici romani, la salvezza poteva essere la *pax deorum* che assicurava prosperità all'impero; per un iniziato alle religioni dei misteri la salvezza aveva connotati più individuali e una proiezione *post mortem*; per un devoto di Asclepio salvezza suonava sinonimo di guarigione; per un giudeo la salvezza poteva essere il regno di Dio da venire o, magari, la liberazione dal giogo dei romani; per un cristiano la salvezza era l'unione con Gesù in questa vita e oltre; per uno gnostico era la liberazione del suo Io divino dalla materialità, e così via.

come le merci, determinando contrapposizioni, conversioni, comunque sintesi di volta in volta nuove. Le vie attraverso le quali ebbe a compiersi questa interazione tra il mondo dei cristiani e quello esterno possiamo immaginare siano state molteplici.<sup>10</sup> Non ci si dimentichi che pagani e cristiani frequentavano le stesse scuole,<sup>11</sup> avevano le stesse sepolture,<sup>12</sup> militavano sotto le stesse insegne<sup>13</sup>, etc. Le polemiche sulle piazze non dovevano essere rare.<sup>14</sup> Talvolta erano i pagani che entravano in ambienti cristiani per ascoltare<sup>15</sup> e, perché no, forse anche per polemizzare. Altra volta erano testi da loro redatti, che contenevano attacchi alle Scritture o

<sup>10</sup> Su queste interazioni cfr in generale RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, pp. 47-56.

<sup>11</sup> Alla bibliografia in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, p. 48seqq. si aggiunga LEONARDO LUGARESI, *Studenti cristiani e scuola pagana*. Didaskaloi, logoi e philia, dal Discorso di ringraziamento a Origene all'Orazione funebre per Basilio di Gregorio di Nazianzo, in «Cristianesimo nella storia», XXV (2004), pp. 779-832.

<sup>12</sup> Le sepolture miste sono state una prassi ampiamente attestata per i primi secoli cristiani; eleganti ed eloquenti esempi a Roma: l'ipogeo di via Dino Compagni e la catacomba di Vibia e Vincentius sull'Appia antica. Nella prima raffigurazioni bibliche convivono con scene della mitologia pagana connesse all'oltretomba, nella secondo elementi cristiani sono inseriti nel contesto di memorie di seguaci di Sabazio e di Mitra. Per questo carattere composito Peter Brown parlava di "confine inesplorato fra cultura pagana e cultura cristiana", cfr PETER BROWN, *Aspetti della cristianizzazione dell'aristocrazia romana*, in ID., *Religione e società nell'età di S. Agostino*, trad. it., Torino, Einaudi, 1975, p. 163 (originale nel «Journal of Roman Studies», LI, 1961, pp. 1-11). Celso ironizzò in uno stesso passaggio su Giona "sotto la zucca" o Daniele scampato dalle belve, cfr OR., *Cel.*, VII,53; è interessante notare che l'uno e l'altro personaggio costituiscono il tema delle più antiche raffigurazioni funerarie cristiane. Vi sono a mio avviso buone probabilità secondo le quali il pagano sia stato colpito più che dalla lettura dei rispettivi libri veterotestamentari da un ciclo iconografico. In particolare la vicenda di Giona continuò a suscitare le ilarità dei pagani, cfr AUG., *ep.*, 102,30 (è una *quaestio* che deriva *ex irrisione paganorum*) e HIER., in *Ion.*, 2,2.

<sup>13</sup> Non entro nello spinoso problema della militanza dei cristiani nell'esercito di Roma. Problema nel quale spesso il radicalismo dei moderni contendenti ha fatto dimenticare una semplice, ovvia realtà di fatto: l'adesione dei cristiani al manifesto etico del messaggio di Gesù, in questo caso parleremo di etica della pace, era allora come oggi disomogenea, per cui accanto a chi si asteneva dalle armi per amor di pace o per dissenso verso la *religio casternsis*, nelle comunità si trovavano anche militari cristiani convinti della liceità della loro *missio*. Sappiamo che l'esercito ha costituito un veicolo di diffusione di culti, specialmente orientali.

<sup>14</sup> La letteratura cristiana antica è piena di dialoghi fittizi, sia con giudei che con pagani. Sono troppo numerosi e troppo noti i loro titoli perché qui se ne dia un elenco. Si pensi al fronte anti giudaico (il *Dialogo con Trifone* di Giustino) o a quello antipagano (l'*Octavius* di Minucio Felice). Tuttavia la convenzionalità di queste cornici letterarie non cancella l'innegabile esistenza di dibattiti effettivamente svoltisi e la successiva utilizzazione in opere scritte degli argomenti discussi. Un classico prezioso esempio è l'*Apo-critico* di Macario di Magnesia il quale si presenta come il resoconto di un dibattito (probabilmente mai accaduto) tra un pagano e un cristiano, però ci trasmette *quaestiones* autenticamente pagane. Cfr IUST., 2 *Apol.*, 3,6; AUG., *Enarr. in Ps.*, 34,8.

<sup>15</sup> Cfr AMBR., in *Ps.*, 36,61 e AUG., *Serm.*, 61 (Dolbeau) *Cum pagani ingrederentur*.

alle dottrine della chiesa, i quali circolavano in ambienti cristiani e seminavano dubbi.<sup>16</sup> Si trattava di testi di ampia mole o magari più spesso solo di esigui *excerpta*.<sup>17</sup> Così frequentemente v'erano dei cristiani che avevano discusso di religione con pagani, magari più preparati culturalmente, e pertanto erano entrati in crisi a seguito di queste conversazioni, e poi si erano rivolti al loro pastore al fine di ricevere rassicuranti delucidazioni.<sup>18</sup>

A titolo di esempio avremo ora modo di catalogare alcuni temi di controversia attestati in diversi àmbiti confessionali. Ma, si badi bene, si tratta soltanto della punta di un iceberg: la letteratura di pagani, eretici e gruppi marginali è sopravvissuta soltanto molto frammentariamente nella misura in cui si era contrapposta all'egemonia della *Catholica lex*.

### 3. INCIDENZE PAGANE SULL'ESEGESI BIBLICA PATRISTICA

Si è generalmente concordi, e da molto tempo, nell'ammettere che i testi afferenti all'apologetica abbiano costituito le prime attestazioni di uno sforzo dei cristiani per definire la loro teologia. Questa affermazione implica però doverosamente l'altra secondo la quale alla definizione della dottrina cristiana abbia contribuito (e anche in modo cospicuo!) la necessità di prendere in considerazione, per contrastarle, le argomentazioni dei pagani. Più recente è invece l'attenzione che i filologi del Nuovo Testamento<sup>19</sup> hanno rivolto alle citazioni bibliche di autori pagani da valorizzare a fianco di quelle patristiche per la definizione della storia del testo del Nuovo Testamento.<sup>20</sup>

<sup>16</sup> CYR., *C. Iul.*, 3d-4a afferma che l'*Adversus Galilaeos* di Giuliano ad Alessandria era diffuso proprio nelle case dei cristiani e che la sua lettura seminava dubbi e crisi tra i credenti, talché le guide delle comunità si vedevano costrette a provvedere. Da questa stessa testimonianza apprendiamo che alcuni cristiani erano addirittura indotti a considerare Giuliano un buon esegeta delle Scritture. Anche la copta *Storia della Chiesa di Alessandria* attesta la circolazione dell'opera giuliana tra i cristiani d'Egitto, cfr nell'ed. di T. Orlandi, II, Milano, Cisalpino Goliardica, 1970, pp. 77seqq.

<sup>17</sup> LACT., *Inst.*, V,4.

<sup>18</sup> Nell'età di Marco Aurelio, ad esempio, il convertito dalla gnosi valentiniana Ambrogio fu turbato dalla lettura del *Discorso veritiero* di Celso e si rivolse a Origene per chiederne una confutazione.

<sup>19</sup> Si noti tuttavia che già EBERHARD NESTLE, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1909, p. 298 e EUGÈNE JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, Paris, Lecoffre, 1913, p. 115 raccomandavano di perseguire questo tipo di ricerca.

<sup>20</sup> Alcuni casi classici:

a. La critica di Celso in OR., *Cel.*, II,27 sembra attestare da parte del pagano una conoscenza di varianti testuali o di più redazioni o versioni della medesima storia.

b. PORPH., *C. Christ.*, fr. 10 a proposito di Mt 13,35 nota l'erronea attribuzione ad Isaia di una frase di Asaf: il caso diede filo da torcere a Girolamo, cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 293seq. per altre attestazioni e bibliografia.



Molto meno sviluppata è invece la ricerca relativa alle influenze che la lettura biblica dei pagani ha esercitato sull'esegesi dei Padri della Chiesa. Per impostare adeguatamente una verifica dei dati disponibili, infatti, è a mio avviso indispensabile disporre preliminarmente di una ordinata *Biblia gentium*, cioè di un repertorio critico delle citazioni bibliche in autori pagani. Sulla scorta dei dati da me raccolti nel perseguire questo filone di indagine mi è possibile sottoporre qui di seguito all'attenzione dei lettori alcuni (pochi ma significativi) esempi di incidenza di autori pagani sull'esegesi biblica patristica:

a. L'aspetto di Gesù

L'interesse dei cristiani per farsi un'idea, un'immagine di quello che era stato il volto di Gesù ha dovuto fare i conti dapprima con le note affermazioni di Is 53,2-3, sempre da loro intese in chiave messianica, secondo le quali il Servo di Dio avrebbe avuto un aspetto non particolarmente gradevole, anzi sarebbe stato visibilmente dimesso. Si sa che progressivamente l'iconografia cristiana ha elaborato una raffigurazione di Gesù Cristo sempre più maestosa, fino a giungere agli splendori dell'arte bizantina.<sup>21</sup> Girolamo ha riflettuto sull'aspetto di Gesù fondando la sua convinzione che questo sarebbe stato ammirabile sull'affermazione di Ps 45,2: "Tu sei bello, più bello di tutti i figli degli uomini...". Ma non basta. Egli ha anche argomentato sulla particolare capacità attrattiva di Gesù citando i brani evangelici<sup>22</sup> nei quali i discepoli lo seguono immediatamente dopo averne fissato lo sguardo; costoro - egli sostiene - sarebbero stati effettivamente da rimproverare se avessero abbandonato tutto guar-

---

c. PORPH., *C. Christ.*, fr. 11 critica Mt 1,11-12 per aver omesso nella genealogia di Gesù il nome di Joachim, figlio di re Giosia; probabilmente il rilievo nasce da una collazione con 1 Par 3,17-19 dove tale nome figura. Nella tradizione manoscritta del vangelo v'è una tendenza armonizzante che inserisce il nome, cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 268seq.

d. PORPH., *C. Christ.*, fr. 9B a proposito di Mc 1,1 rileva l'erronea attribuzione al solo Isaia di un brano che comprende anche Malachia: la tradizione manoscritta cristiana presenta infatti un testo emendato che fa riferimento generico "nei profeti", cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 326seq.

e. Le citazioni neotestamentarie del pagano confutato da Macario di Magnesia fanno ipotizzare l'utilizzo del testo occidentale, cfr MAC. MAGN., *Apocr.*, III,16; II,12; II,15.

f. La chiusura lunga di Marco presso Celso e l'anonimo di Macario di Magnesia, cfr OR., *Cel.*, II,55 (e le osservazioni in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 317); MAC. MAGN., *Apocr.*, III,16.

<sup>21</sup> Cfr CLEMENTINA MAZZUCCO, *Il volto di Cristo nei Padri della Chiesa*, in EUGENIO CORSINI ET ALII, *Il volto di Cristo*, Torino, Thélème, 1999, pp. 53-70.

<sup>22</sup> Mt 9,9; Mc 2,13-17.



dando un uomo nel quale non era da ravvisare niente di eccezionale.<sup>23</sup> Si noti che altrove<sup>24</sup> Girolamo ha affermato che i pagani Porfirio e Giuliano avevano criticato i discepoli di Gesù per averlo seguito estemporaneamente senza troppo riflettere. Ne concludiamo che la convinzione dell'esegeta di una particolare bellezza di Gesù fu dedotta dalle Scritture e dalla sua riflessione esegetica proprio dietro lo stimolo delle critiche di pagani a precisi brani biblici.<sup>25</sup>

#### b. Gesù nel Getsemani

La paura di Gesù di fronte alla morte, il suo sudar sangue e il soccorso recatogli da un angelo hanno costituito argomento di discussione tra i cristiani nel contesto delle dispute sulla divinità di Gesù. Sappiamo che l'episodio era citato dagli ariani a sostegno delle loro dottrine.<sup>26</sup> Anche Giuliano vi insistette facendo rilevare che nel Vangelo di Giovanni<sup>27</sup> esso non è riportato, ma figura in quello di Luca. E poi, come fece Luca a conoscere quei fatti – si domandava il pagano - se, come si legge nel vangelo stesso, chi accompagnava Gesù aveva dormito profondamente? L'assenza dei versetti 43-44 di Lc 22 in molti manoscritti neotestamentari attesta come sia stata tormentata la trasmissione di questi particolari criticati in ambito pagano.<sup>28</sup> Sappiamo, tra l'altro, che l'esegesi di questo episodio di Teodoro di Mopsuestia<sup>29</sup> fu profondamente condizionata dalla critica giuliana la quale, ancora una volta, girava il coltello nella piaga delle discordanze tra i testi evangelici e delle controversie tra cristiani sulla natura umano divina di Gesù le quali erano così vivaci all'epoca sua.

#### c. Il conflitto d'Antiochia

È noto che la prima decade del sec. V vide fortemente contrapposti Girolamo e Agostino a proposito dell'interpretazione da dare al conflitto tra Pietro e Paolo di cui parla quest'ultimo nel secondo capitolo della sua lettera ai Galati. Il disagio degli esegeti cristiani era motivato dalle critiche che Porfirio aveva mosso ai due "principi degli apostoli" per il loro com-

<sup>23</sup> HIER., *Comm. in Mc.*, 11,15 dove aggiunge: "Forse che qualcuno lascia il padre per seguire uno in cui non vede niente di più di quanto ha suo padre?".

<sup>24</sup> HIER., *In Matt.*, 2,9,9.

<sup>25</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 413seq.

<sup>26</sup> EPIPH., *Panar.*, 69,19,4; *Anc.*, 31,5; 37,1-7. Anche il pagano Celso vi tesse una sua critica, cfr OR., *Cel.*, II,24.

<sup>27</sup> Giovanni, autore del vangelo, era ritenuto esser presente durante l'episodio.

<sup>28</sup> RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 353seq.

<sup>29</sup> AUGUSTO GUIDA, *Teodoro di Mospuestia, Replica a Giuliano imperatore*, Firenze, Nardini Editore, 1994, pp. 97-101.

portamento reciprocamente ostile e per il loro scontro dottrinale<sup>30</sup>. Da Girolamo apprendiamo che tutta una serie di esegeti cristiani orientali<sup>31</sup> a lui precedenti aveva sviluppato l'interpretazione di questo capitolo proprio in funzione antipagana ricorrendo alla tesi della "dissimulazione diplomatica", cioè ritenendo il diverbio fittizio, in altri termini considerandolo un espediente didattico, e ciò proprio per mettere a tacere le accuse di Porfirio. In realtà anche Agostino, che interpretava il passo alla lettera riconoscendo la natura reale della disputa, era condizionato dalla necessità di contrastare Porfirio<sup>32</sup> e i pagani<sup>33</sup>.

#### 4. AI GIUDEI COME POI AI CRISTIANI

Che i seguaci di Gesù abbiano costituito una corrente tra le tante nell'ambito del cosiddetto 'mediogiudaismo' può considerarsi un dato di fatto, acquisito non da tempo recente. È lecito, dunque, domandarsi: quando i cristiani iniziarono a costituire un corpo, una denominazione religiosa a sé stante? Su ciò oggi infatti si discute<sup>34</sup> e i pareri variano collocandosi, per così dire, tra i due poli costituiti rispettivamente da coloro che intendono alla lettera le informazioni degli *Atti degli Apostoli* le quali fanno risalire all'epoca di cui parlano la separazione tra giudei e seguaci di Gesù, e da quanti invece questa separazione giungono a collocarla nel secolo secondo. A tale questione noi possiamo aggiungere l'altra: quando

<sup>30</sup> Cfr PORPH., *C. Christ.*, fr. 21; RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, pp. 489-492.

<sup>31</sup> Egli ricorda Didimo Alessandrino, Apollinare di Laodicea, Alessandro l'eretico, Eusebio di Emesa, Teodoro di Eraclea, cfr HIER., *Ep.*, 112,6.11. Primo degli esegeti a essere ricordato è Origene il quale, in coerenza con la sua metodologia esegetica, si scostò dall'interpretazione letterale del testo paolino e affermò la natura fittizia del diverbio inscenato solo al fine di proclamare l'effettiva libertà del cristiano dai vincoli delle osservanze giudaiche. Si noti che questa tesi veniva esposta nei suoi *Stromata* dove molte aporie scritturistiche venivano avviate a soluzione grazie al ricorso all'allegoria. Abbiamo buoni motivi per credere che Porfirio abbia letto quest'opera origeniana, cfr ROBERT MCQUEEN GRANT, *The Stromateis of Origen*, in *Epektasis. Mélanges patristiques offerts à Jean Daniélou*, edd. Jacques Fontaine, Charles Kannengiesser, Paris, Beauchesne, 1972, pp. 285-292.

<sup>32</sup> AUG., *Ep.*, 82,22. Agostino afferma che la santa umiltà di Pietro "doveva essere difesa più energicamente contro le calunnie di Porfirio, anziché offrirgli un'occasione più propizia di denigrare; egli sarebbe stato più mordace nell'accusare i Cristiani, se avesse potuto tacciarli di falsità o nello scrivere i loro libri o nel presentare i misteri del loro Dio".

<sup>33</sup> Il sermone agostiniano 27 della raccolta Dolbeau riguarda il conflitto di Antiochia ed è motivato dalla presenza di credenti che dubitavano dell'integrità di Paolo poiché erano stati messi in crisi da amici pagani a proposito della controversia antiochena.

<sup>34</sup> Cfr *Quando i cristiani erano ebrei. I libri di Bibbia*, ed. Piero Stefani, Brescia, Morcelliana, 2010, in particolare il dibattito tra Giorgio Jossa e Mauro Pesce alle pp. 167seq., 189-219.

gli osservatori pagani iniziarono a essere consapevoli della distinzione tra giudei e cristiani?

Prima di ipotizzare qualsiasi tentativo di risposta andrebbero formulate alcune premesse: 1. il processo di separazione tra i due gruppi non fu puntuale e omogeneo, intendo dire che esso variò da luogo a luogo conoscendo sfumature diverse secondo la diversità dei contesti e delle circostanze; 2. la percezione della distinzione tra questi due gruppi fu diversa anche in relazione al grado di cultura e di acribia dell'osservatore; 3. sulla valutazione del rapporto tra giudei e cristiani incise anche l'interesse specifico dell'osservatore, poiché altra era la motivazione dell'uomo di studio, altra quella del controversista, altra ancora quella dell'amministratore, e così via.

Distinguiamo, per comodità di schematizzazione sia pur provvisoria, un ambito politico dall'altro squisitamente religioso.<sup>35</sup> I romani erano consapevoli a ogni livello della specificità della *natio* giudaica che sapevano ben distinguere tra le diverse altre etnie entro e oltre i confini del loro impero. Le autorità le riconoscevano uno *status* privilegiato che risaliva all'età cesariano-augustea;<sup>36</sup> questi accomodamenti erano così radicati da non esser messi in discussione neanche dopo le pesanti sconfitte subite dai giudei nel 70 e, più tardi, in età adrianea. Al contrario i cristiani, pur protestando continuamente il loro lealismo nei riguardi dell'imperatore e dell'impero, ebbero a soffrire per un clima di incertezza normativa e poi, maggiormente, per le grandi persecuzioni dell'età di Valeriano e dei tetrarchi.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Sono ben consapevole che per l'età romana imperiale di cui stiamo parlando è impossibile separare la sfera politica da quella religiosa, poiché esse coincidono fuse e confuse come erano. Qui mi permetto non certo una separazione bensì una momentanea distinzione funzionale al ragionamento che sto svolgendo.

<sup>36</sup> Tra questi privilegi accordati dai romani ai giudei v'era anche quell'inasprimento della *Lex de templo Hierosolymitano* che consentì a Luca in Act 23 di rappresentare per l'ennesima volta i giudei come persecutori e i romani (in questo caso Claudio Lisia) quali protettori dei seguaci di Gesù cfr GIANCARLO RINALDI, *La «Lex de Templo Hierosolymitano» e l'atteggiamento di Luca verso Roma*, in «Protestantesimo. Rivista della Facoltà Valdese di Teologia», L (1995), pp. 269-278.

<sup>37</sup> È nota la dottrina della Marta Sordi la quale, in una serie di studi rilevanti, basandosi *in primis* sull'attendibilità delle notizie forniteci dagli *Atti degli Apostoli* ritiene che molto per tempo le autorità romane siano state consapevoli della natura non politica (e pertanto per loro non pericolosa) del messianismo dei seguaci di Gesù, al contrario delle attese del popolo giudaico rese torbide da correnti messianiche impegnate in azioni antiromane. Anche se non si vuole accettare la tesi centrale della ricostruzione proposta dalla compianta studiosa, cioè l'esistenza di un senatoconsulto di età tiberiana che comportò la illecità del culto cristiano, non si dovrebbe aver difficoltà ad ammettere che la non pericolosità politica dei cristiani possa essere stata evidente a quei magistrati provinciali i quali, avvalendosi della loro discrezionalità, erano in concreto l'ago della bilancia nell'attuazione delle politiche di Roma verso la realtà cristiana.

Per quanto riguarda il punto di vista religioso o, per meglio dire, quello che comprende una complessiva visione del mondo, credo invece che le cose siano andate diversamente e cioè che gli osservatori pagani più attenti abbiano colto la matrice giudaica del cristianesimo e, pertanto, la profonda identità di categorie mentali che sussisteva tra le due fedi. Eppure, come si è detto, giudei<sup>38</sup> e cristiani ebbero un diverso trattamento; su questa differenza ha indubbiamente inciso il fatto che i primi costituivano una *natio* circoscritta e antica con scarse se non inesistenti velleità missionarie, laddove quello dei cristiani era un vero e proprio recente movimento trasversale che, con azione proselitistica capillare e aggressiva, mirava a penetrare tra popoli, classi sociali e ambienti diversissimi. La comunità cristiana costituiva una aggregazione la quale si dava costumi e leggi proprie accettate dai convertiti in coincidenza con il rifiuto delle tradizioni per loro ancestrali. A poco valsero gli appelli degli apologeti: tra le righe dei discorsi missionari dei cristiani era già chiaro che l'affermazione della loro religione avrebbe per forza di cose comportato la scomparsa dei culti pagani. Questa convinzione divenne poi esplicita e palese specialmente nell'apologetica postcostantiniana, si pensi, ad esempio, a quella di un Firmico Materno.

I pagani più accorti furono consapevoli del fatto che giudei e cristiani appartenevano a un medesimo universo culturale. Valgano come esempio gli atteggiamenti di due esponenti della controversia anticristiana, distantissimi tra loro per ambiente ed epoca: Celso e Rutilio Namaziano. Per il primo quella dei cristiani è una *stasis* prodottasi all'interno della comunità giudaica quasi come una sorta di *nèmesi* storica: i giudei che avevano a suo tempo compiuto una secessione dal popolo egiziano furono a loro volta colpiti dal movimento dei seguaci di Gesù, nato nel loro seno ma divenuto loro avversario. Rutilio<sup>39</sup> è lapidario ma estremamente eloquente quando definisce il giudaismo *radix stultitiae* contrapponendo così la visione del mondo classica (pagana) e quella dei cristiani da ricondursi, in concreto, a quella stessa dei giudei.

A proposito di *topoi* controversistici attestati in diversi ambiti religiosi nell'epoca di cui ci stiamo interessando, ritengo sia utile riportare qui di seguito, sia pur molto in sintesi, una scelta<sup>40</sup> di accuse tradizionalmente rivolte dai pagani ai giudei che saranno poi rivolte *pari pari* ai

---

<sup>38</sup> Cfr ALFREDO MORDECHAI RABELLO, *The legal condition of the Jews in the roman empire*, in *ANRW* II 13, 1980, 662-762 e AMNON LINDER, *The Jews in roman imperial legislation*, Detroit, Wayne State University Press, 1987.

<sup>39</sup> 1,389.

<sup>40</sup> Questo breve elenco, dunque, non comprende tutte le accuse dei pagani ai giudei, ma, tra queste, solo quelle che vennero indirizzate anche ai cristiani. Per un elenco completo cfr JEAN JUSTER, *Les juifs dans l'empire romain*, I, Paris, Geuthner, 1914, pp. 45-48 e le informazioni in MENAHEM STERN, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, 3 voll., Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities, 1976-1994.

cristiani. Notiamo che in alcuni casi i cristiani, dopo aver acquisito l'egemonia, le indirizzeranno a loro volta ai giudei:

a. Appartenere a una specie barbara

L'accusa implicava una condanna di quei costumi loro peculiari, non attestati in alcun altro popolo anzi vistosamente addirittura contrari a quelli vigenti presso la stragrande maggioranza delle genti.

- I giudei furono considerati come barbari operanti all'interno dell'impero e comunque non assimilabili culturalmente: CIC., *Flacc.*, 67 (*barbarae superstitionis*); C. DIO, XXXVII,17,2-3; TAC., *hist.*, V,12 (*ex diversitate morum*).
- Anche ai cristiani fu rivolta l'accusa di essere barbari: Celso ap. OR., *Cel.*, I,2; TAT., *Or.* 35; *Hom. Ps. Clem.* 4,7; si difende ARIST., *Apol.* 3,1.

b. Avere una origine recente

- È l'accusa da cui Flavio Giuseppe difende il suo popolo con le *Antichità giudaiche* e, in seconda battuta, con il *Contra Apionem*. L'espressione *antiquitate defenduntur* riferita al popolo giudaico da TAC., *Hist.*, V,5 costituisce a mio avviso piuttosto un giudizio politico.<sup>41</sup> Quanto all'antichità come garanzia di verità ebbe gran rilievo la nota contesa sulla priorità cronologica di Mosè oppure di Omero, connessa al motivo apologetico dei *furta Graecorum*.<sup>42</sup> Questo terreno di battaglia, inizialmente proprio dell'apologetica giudaica, fu appieno ereditato dai cristiani.<sup>43</sup> IUL., *Galil.*, fr. 58<sup>44</sup> parla di "smania di novità" degli ebrei.
- Per quanto riguarda i cristiani essa è ampiamente attestata in testi da me raccolti.<sup>45</sup> Qui faccio notare che l'accusa si esasperò nella misura in cui si proclamava Gesù Cristo unica via di salvezza e tramite di verità: perché dunque egli si sarebbe affacciato così tardi

<sup>41</sup> Qui mi sembra che parli il Tacito che fu *quindecemvir sacris faciundis* (TAC., *Ann.*, XI,11), impegnato a vigilare sull'ammissibilità a Roma dei culti stranieri.

<sup>42</sup> Cfr ARTHUR J. DROGE, *Homer or Moses? Early Christian Interpretation of the history of culture*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1989 e DANIEL RIDINGS, *The Attic Moses. The dependency theme in some early Christian writers*, Göteborg Acta Universitatis Gothoburgensis, 1995.

<sup>43</sup> Tra i motivi che indussero i cristiani del secolo secondo ad accettare l'eredità delle Scritture dei giudei (pur nel pieno di una violenta controversia con questi) vi fu anche quello apologetico: un collegamento tra il popolo dei credenti in Gesù e quello d'Israele (con la sua antichità che veniva fatta risalire ai primordi dell'umanità) avrebbe posto al riparo la chiesa dall'accusa di essere un corpo recente e, pertanto, poco affidabile.

<sup>44</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 167.

<sup>45</sup> GIANCARLO RINALDI, *I cristiani come hesterni. Una riflessione sulle origini del comparativismo storiografico*, in *Rivedendo antichi pregiudizi. Stereotipi sull'altro nell'età classica e contemporanea*, ed. Giulio A. Lucchetta, Chieti, Troilo Editore, 2002, pp. 49-61 e le mie pagine citate alla nota seguente.

alla ribalta della storia?<sup>46</sup> Cfr. SUET., *V. Ner.*, 16,3; *Ad Diognetum*, 1,1; Celso ap. OR., *Cel.*, VII,53; *CIL* III 12132 (iscrizione di Aricanda di età tetrarchica).

c. Nutrire disaffezione nei riguardi della famiglia

- Verso i giudei: TAC., *hist.*, V,5.
- Per quanto riguarda i cristiani cfr. *Act. Paul. et Thecl.*, 8-15.20; PORPH., *C. Christ.*, fr. 79.<sup>47</sup> Si nota nella letteratura agiografica il diniego che i martiri ostentano verso i parenti che li implorano di mettersi in salvo, cfr. *Pass. Perp. et Felic.* 5-6; *Passio* di S. Ireneo di Sirmio 3.

d. Essere ostili al genere umano<sup>48</sup>

- Verso i giudei: Apollonio Molone ap. FL. Ios., *Apion.*, II,68.148.258; IUV., *Sat.*, 14,103 (*non monstrare vias eadem nisi sacra colenti*); QUINT., *Instit.* 3,7,21; TAC., *Hist.*, V,5.<sup>49</sup>
- Verso i cristiani: TAC., *Ann.*, XV,44,4.
- Da parte dei cristiani verso i giudei già in I Th 1,14-15.

e. Essere ostili verso l'impero dei romani

- Verso i giudei: APPIAN., *Syr.*, 50; Apione ap. FL. Ios., *Apion.*, II,73; SIL. IT., *Pun.* III,605; IUV., *Sat.*, 14,100 (*Romanas autem soliti contemnere leges*); PHIL., *V. Apoll.*, V,33.
- Nei riguardi dei cristiani l'accusa nasceva dalla loro mancata partecipazione ai riti civici che assicuravano la *pax deorum*, cioè la protezione all'impero. Tutta l'apologetica cristiana insiste sul lealismo dei credenti in Gesù nei riguardi dell'impero<sup>50</sup> e dimostra così la necessità di difendersi da questa diffusa accusa<sup>51</sup>. Celso

<sup>46</sup> Su questo aspetto cfr le mie osservazioni e bibliografia nel commento a un frammento di Porfirio che critica Io 14,6 in RINALDI, *La Bibbia ei pagani*, II, pp. 392-396.

<sup>47</sup> Ap. MAC. MAGN., *Apocr.*, II,7 = RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 360, ma cfr anche il brano successivo.

<sup>48</sup> Cfr WILHELM NESTLE, *Odium humani generis*, in «Klio», XXI (1927), p. 91seqq.

<sup>49</sup> Numerose altre testimonianze in LELLIA CRACCO RUGGINI, *Pagani, ebrei e cristiani: odio sociologico e odio teologico nel mondo antico*, in *Gli ebrei nell'Alto Medioevo. XXVI Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. 30 marzo – 5 aprile 1978*, I, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1980, p. 28seq.; ILARIA RAMELLI, *Un topos antigidaico in Diodoro: l'odio del genere umano*, in «Istituto Lombardo (Rend. Lett.)», CXXXII (1998), pp. 467-484 (sulle due tradizioni, rispettivamente da Ecateo di Abdera e da Manetone).

<sup>50</sup> Questo motivo costituisce una filigrana già degli *Atti degli Apostoli* dove il *civis romanus* Paolo è costantemente ritratto tra l'ostilità dei giudei e il favore dei rappresentanti di Roma. L'atteggiamento antiromano espresso dall'apocalisse giovannea, però, necessariamente alimentava l'accusa secondo la quale i cristiani tramavano contro l'impero.

<sup>51</sup> Prima ancora di quella politica, gravava sui cristiani l'accusa di asocialità, cioè di costituire un corpo estraneo alla società. Ne abbiamo traccia già in I Pt 4,4. Il ritiro dei cristiani dalle corporazioni di mestiere, motivato dal rifiuto di onorare gli dèi protettori di ciascuna di queste, alimentò certamente le accuse di asocialità.



termina la sua trattazione con un appello rivolto ai cristiani a partecipare alla vita politica, ciò nella presunzione che la loro astensione si traduca in danno per l'impero. Era inoltre significativa l'interpretazione della quarta e ultima bestia delle visioni danieliche: un'esegesi che la identificava con l'impero di Roma sarebbe stata "politicamente scorretta"; cfr. Act 16,21; 17,6-7 (qui sono i giudei che accusano i predicatori cristiani di andare contro "gli statuti di Cesare"); LUC., *Peregr.*, 13; TERT., *Apol.*, 10,1; 35 (*hostes publici*); MIN. FEL., 8,4; 9,2.

- Dai cristiani verso i giudei l'accusa è attestata in AMBR., *Ep.*, 40,21 (a proposito dell'episodio di Callinico).

f. L'esclusivismo, cioè il ritenersi unici detentori della verità

A monte di questa accusa v'è la diversa concezione del rapporto uomo / natura che contraddistingue la visione pagana da quella giudeo – cristiana. Per la prima l'uomo rientra tra i fenomeni di quella natura dalla quale trae beneficio al pari delle specie vegetali e animali. Lo statuto dell'uomo è invece diverso nella visione di giudei e cristiani: egli è il centro di un universo creato da un Dio che dirige la sua provvidenza verso il suo popolo eletto o verso la chiesa dei redenti.

- Celso ap. OR., *Cel.*, IV,23 accomuna sia giudei che cristiani in questa accusa di ritenersi al centro dell'universo, unici destinatari della benevolenza di Dio e della sua conoscenza. A riguardo dei giudei cfr. IUL., *Galil.*, fr. 19<sup>52</sup> e 25.
- Nei riguardi dei cristiani cfr. Celso ap. OR., *Cel.*, IV,69.74-99; V,14; VI,78; Anonym. ap. MAC. MAGN., *Apocr.*, III,32.<sup>53</sup>

g. Praticare sacrifici umani

- Verso i giudei: Teofrasto ap. PORPH., *De abst.*, 2,26; Apione ap. FL. IOS., *Apion.*, II,93-96. L'accusa poteva trarre alimento da episodi biblici quali il sacrificio di Isacco e il voto di Jefte: Anonym. ap. AUG., *Quaest. in Heptat.*, 7,49.
- Verso i cristiani<sup>54</sup> l'accusa era connessa a quella di cannibalismo e spesso poteva nascere in relazione a una malevola interpretazione di Mt 26,26 o con i "sentito dire" a proposito del mangiare la carne e bere il sangue del Signore, cfr. EUS., *Hist. eccl.* V,1,14 (la nota

<sup>52</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 119.

<sup>53</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 661. Ritroviamo la *quaestio* in Ambrosiast., *quaest. Veter. et Nov. Test.*, 41.

<sup>54</sup> Cfr JEAN PIERRE WALTZING, *Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIIe siècle*, in Musée Belge XXIX (1925), pp. 209-238; RUDOLF FREUDENBERGER, *Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert*, in «Theologische Zeitschrift», XXIII (1967), pp. 97-107; JAMES B. RIVES, *Human sacrifice among Pagans and Christians*, in «Journal of Roman Studies» LXXXV (1995), pp. 65-85; LAUTARO ROIG LANZILLOTTA, *The Early Christians and Human Sacrifice*, in *The Strange World of Human Sacrifice*, ed. Jan N. Bremmer, Leuven, Peeters, 2007, pp. 81-102.



- accusa di essere dediti a Θυέστεια δειπνα); TERT., *Apol.*, 2,5.
- I cristiani rivolgeranno la stessa accusa ai giudei specialmente nel medioevo.
- h. Essere improduttivi
- Verso i giudei questa accusa è generalmente connessa al riposo del sabato<sup>55</sup>. Si faceva notare che ai loro avversari era stato possibile vincerli approfittando dell'ignavia in cui cadevano preda in quel giorno a causa della loro religione: Agatarchide di Cnido (Tolomeo I Sotere espugnò Gerusalemme di sabato)<sup>56</sup>; PHILO, *De somniis* II,123-124 (un discorso di un *praefectus Aegypti* che tenta di dissuadere i giudei da questa pratica in vista di un assalto nemico); STRAB., 16,2,40 e DIO C., XXXVII,15,3 (Pompeo espugna di sabato Gerusalemme); PLUT., *De sperst.*, 3,8. Così anche Meleagro di Gadara ap. *Anth. Palat.* V,160; Seneca ap. AUG., *Civ. Dei*, VII,10; IUV., *Sat.*, 14,106.
  - I cristiani accusano a loro volta i giudei di essere oziosi: AUG., *Ser.*, 17,9.
- i. Avere poca cultura
- Verso i giudei:<sup>57</sup> Apollonio Molone ap. FL. IOS., *Apion* II,147; Apione ap. FL. IOS., *Apion.*, II,135.182; IUL., *Galil.*, fr. 37-39.
  - Verso i cristiani: Celso ap. OR., *Cel.*, III,55; 6,14-15; IUL., *Galil.*, fr. 48; ID., *Saturn.*, 336b.
- j. Celebrare un culto triste e freddo
- Verso i giudei: Meleagr. Gadara ap. *Anthol. Palat.* V,160; IUV., *Sat.*, 14,110; RUT. NAMAT., I,389 (*frigida sabata*).<sup>58</sup>
  - Verso i cristiani l'accusa traeva alimento dalla mancanza di statue e manufatti artistici presso il loro culto e poi, successivamente, dalle pratiche di automortificazione che caratterizzavano, con aspetti sovente lugubri, la primitiva asceti monastica.
- k. Praticare una *superstitio*
- Verso i giudei: CIC., *Flacc.*, 67; QUINT., *Inst. orat.*, III,7,21; TAC., *Ann.*, II,85; *Hist.* II,4; V,8.13; FRONT., *Ep. ad M. Caes.*, 2,7; APUL., *Flor.*, 6; C. DIO XXXVIII,16,3.
  - Verso i cristiani: SUET., *V. Ner.*, 16,3; MIN. FEL., 9,2.
- l. Essere empi
- Verso i giudei: Manetone ap. FL. IOS., *Apion*. I,248; CPJ nn. 157. 158. 438; Lettera di Apollonio (statega di Hermopolis) al *praefectus*

<sup>55</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, pp. 58-61.

<sup>56</sup> Ap. FL. IOS., *Apion.*, I, 205-211.

<sup>57</sup> Questa accusa poté forse essere corroborata dalla povera qualità delle iscrizioni giudaiche della diaspora.

<sup>58</sup> L'espressione può intendersi riferita anche a quello che sembrava come ozio al quale si davano i giudei nel settimo giorno.

*Aegypti* Rammius Martialis<sup>59</sup> trasmessaci in CPJ 443; PLIN., *Nat. hist.*, XIII,46. È noto il riferimento agli “empi che sono in Palestina” in AEL. ARIST., *adv. Plat.*, 671.<sup>60</sup>

- Verso i cristiani l'accusa è ampiamente diffusa. Fu il capo d'imputazione fatto valere dal filosofo Crescente contro Giustino presso il tribunale del praefectus Urbis Giunio Rustico, cfr. IUST., 2 *Apol.*, 2,5; cfr. anche IUL., *Galil.*, fr. 58.<sup>61</sup> Era anche molto diffusa l'accusa di immoralità a carico tanto dei giudei quanto dei cristiani.<sup>62</sup>

m. Essere atei

- Verso i giudei: Manetone ap. FL. IOS., *Apion.* I,239.248; Apollonio Molone ap. FL. IOS., *Apion.*, II,148; Apione ap. FL. IOS., *Apion.*, II,65. È noto il caso di Acilio Glabrione e Flavia Domitilla, condannati in età domiziana per “ateismo e costumi giudaici”.<sup>63</sup>
- Verso i cristiani:<sup>64</sup> IUST., 1 *Apol.*, 6,13; 2 *Apol.* 3,2; ATHEN., *Leg.*, 3-12; *Mart. Pol.*, 3; LUC., *Alex.*, 25,38; TERT., *Apol.*, 40; MIN. FEL. 8,4; APUL., *Metam.*, IX,14; CIL III 12132 (iscr. di Aricanda. “le pratiche odiose di questi atei”); SAL., *De diis et de mundo*, 18.

n. Essere distruttori di templi

- Verso i giudei: Lisimaco ap. FL. IOS., *Apion.* I,304-311; APPIAN., *Bell. civ.*, II,90.

<sup>59</sup> In carica nel 117-119 d.C.

<sup>60</sup> Nell'orazione Elio Aristide critica i seguaci della filosofia cinica per i loro vituperosi costumi. In questo contesto v'è un accenno fugace, un paragone tra costoro e “gli empi che sono in Palestina”. Si discute se questi siano giudei oppure cristiani (e questa ambiguità è prova della circolarità delle accuse formulate dai pagani). In ogni caso tratto caratteristico di questi empi è che τοὺς κρείττους οὐ νομίζουσι, e poi il vivere separati dagli elleni anzi da tutti coloro che sono migliori di loro. Quanto alla prima espressione è da intendere allusiva alla loro mancanza di fede verso gli dèi della tradizione e non certo al loro essere impegnati in attività sovversive contro i ceti dominanti (“la questione cristiana è vista soltanto in termini di sobillazione delle classi inferiori”), così come fantastica GIORGIO JOSSA, *I cristiani e l'impero romano*, Napoli, D'Auria, 1991, p. 230. Cfr MARC. AUR., V,30 dove κρείττονες indica i superni (= le divinità).

<sup>61</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 219 A.

<sup>62</sup> Cfr ROBERT MCQUEEN GRANT, *Charges of 'Immortality' against various Religious Groups in Antiquity*, in, *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday*, edd. Roelof van der Broek – Maarten Jozef Vermaseren, Leiden, Brill, 1981, pp. 161-170.

<sup>63</sup> Cfr C. DIO, LXVII,14. Alla notizia è da connettersi la *vexata quaestio* se qui si tratta di una coppia di cristiani (ad es. M. Sordi) o di giudei (ad es. M. Smallwood); a prescindere dalla risposta sta di fatto l'incertezza d'identificare chiaramente i due ambiti religiosi.

<sup>64</sup> L'accusa era corroborata dalla mancata partecipazione ai riti religiosi che costituivano l'anima della società antica nei suoi vari aspetti. Ne sono prova le numerosissime esortazioni a “fuggire l'idolatria” che leggiamo nelle pagine del Nuovo Testamento. Cfr WILLIAM R. SCHOEDEL, *Christian 'Atheism' and the peace of the Roman Empire*, in «Church History», XLII (1973), pp. 309-319 e JOSEPH J. WALSH, *On Christian Atheism*, in «Vigiliae Christianae», XLV (1991), pp. 255-277.

- Verso i cristiani:<sup>65</sup> Celso ap. OR., *Cel.* VIII,41; VII,62; IUL., *Galil.*, fr. 48;<sup>66</sup> LIB., *Pro templis*.
- o. Praticare la magia<sup>67</sup>
- Verso i giudei: PLIN., *Nat. hist.*, XXX,11; APUL., *Apol.*, 90,5-6; POMP. TROG., *Hist.* ap. Iust. XXXVI,2.<sup>68</sup> L'accusa era alimentata dall'aspetto indecifrabile del loro alfabeto, dalla potenza del nome divino e dalla loro angeologia.<sup>69</sup> È ben noto il motivo di Salomone, mago per eccellenza, che va ben oltre l'antichità ma è già attestato in un medaglione ostiense di età imperiale.<sup>70</sup>
- Accusa attestata nei riguardi di Gesù già nei vangeli: Mt 27,63; Io 7,12. IUST., *1 Apol.*, 30; Celso ap. OR., *Cel.*, I,28;<sup>71</sup> I,68;<sup>72</sup> I,71; II,49;<sup>73</sup> *Act. Paul. et Thecl.*, 20; *Act. Tom.* 48.<sup>74</sup> 96;<sup>75</sup> *Act. Phil.* 39;<sup>76</sup> PORPH., *C. Christ.*, fr. 4;<sup>77</sup> ARNOB., *Nat.* I,43; EUS., *D.e.*, III,6; Anonym. ap.

<sup>65</sup> Accusa alimentata dal fenomeno delle *eversiones* templari del sec. IV sul quale cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, pp. 365-391.

<sup>66</sup> È un brano particolarmente interessante. Giuliano accusa i cristiani di essere *eversores* alla stregua degli ebrei e poi rileva che non v'è precetto di Gesù o di Paolo che esorti a distruggere i templi altrui. Il pagano dimostra di conoscere la diffusa esegesi biblica cristiana di quei brani veterotestamentari nei quali si rievocano le guerre degli ebrei contro i cananei per il possesso della Palestina. In realtà nel secolo IV i cristiani erano persuasi di realizzare con le loro *eversiones* le profezie veterotestamentarie sull'annientamento degli idoli delle genti. Contro questa esegesi violentemente 'iconoclasta' LIB., *Or.*, 31,21 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 10) fece notare che l'azione devastatrice dei monaci era contraria ai precetti biblici, e protestarono anche anonimi pagani di cui riferisce AUG., *Cons. evang.*, I,16,24; I,26,40; I,31,47. Su quest'opera in relazione alle critiche dei pagani cfr più sotto alla nota 201. Si tratta di riferimenti ad ambienti africani, e ciò dimostra la diffusione di questa esegesi. D'altro canto la *ratio* esegetica che arma la penna di Firmico Materno si basa proprio su una equiparazione tra la chiesa (*novus Israel*) e gli ebrei conquistatori del Canaan.

<sup>67</sup> Cfr in generale la bibliografia che fornisco in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 260seq.

<sup>68</sup> Giuseppe in Egitto apprese i segreti della magia, cfr Gen 40-41.

<sup>69</sup> In merito alla circolazione di accuse di magia, a riguardo di giudei come di cristiani, hanno grande importanza i papiri magici sincretistici sui quali cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, pp. 78-83.

<sup>70</sup> Cfr *Corpus Inscriptionum Judaicarum*, I, Città del Vaticano, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, 1936, n° 534.

<sup>71</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 324: Gesù acquisì i suoi poteri (magici) in Egitto.

<sup>72</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 306.

<sup>73</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 579; i miracoli di Gesù non hanno niente di divino ma vanno collocati alla stregua delle numerose operazioni di vari santoni e taumaturghi maghi.

<sup>74</sup> Gesù è chiamato ingannatore eppure libera dall'errore chi lo segue.

<sup>75</sup> Tommaso è un mago che insegna a non convivere con la propria moglie.

<sup>76</sup> "Dacci il mago (= Filippo) altrimenti bruceremo la tua casa!".

<sup>77</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 123.

- AUG., *Cons. evang.* I,9,14;<sup>78</sup> I,11,17;<sup>79</sup> I,32,50;<sup>80</sup> Id., *C. Faust.*, 12,45; Id., *Matth. ser.*, 11. La consuetudine dei cristiani a riunirsi di notte, o comunque prima dell'alba, alimentava questa accusa poiché era proprio dei maghi agire nottetempo. Nel sec. IV la diffusa iconografia della *traditio legis*, dove Gesù consegna il *volumen* della Legge a Pietro e Paolo fu interpretata come allusiva al fatto che Gesù avrebbe composto un libro di magia e lo avrebbe poi consegnato ai suoi più stretti collaboratori.<sup>81</sup> Anonym. ap. AUG., *Civ. Dei*, XVIII,53-54; XXII,25.<sup>82</sup> Anche i giudei accusavano Gesù di essere un operatore di arti magiche: IUST., *Dial.*, 69,7; TERT., *Apol.* 21,17; *Sanhedrin* 43a.
- I cristiani accusarono i giudei di praticare la magia già in Act 19,13 dove si rappresentano i figli dell' ἄρχιερέυς giudeo Sceva che maldestramente adoperano il nome di Gesù nelle loro formule esorcistiche. Anche al loro interno l'accusa di magia circolava a carico ora di un gruppo ora di un altro.<sup>83</sup> Maggiore fu l'utilizzazione dell'accusa di magia nei riguardi dei pagani, specialmente dal sec. IV d.C. in poi. L'equazione paganesimo = magia, preparata a lungo dall'apologetica cristiana, consentì la definitiva messa al bando dei culti pagani e la repressione fisica dei suoi seguaci. Ciò anche in considerazione del terrore che si aveva delle operazioni magiche e di una consolidata tendenza normativa del diritto romano che le reprimeva.

La persistenza per non pochi secoli di queste accuse tra persone che vivevano più a stretto contatto di quanto non avvenga oggi, e che avevano pertanto agevole possibilità di conoscersi, ha fatto pensare a Craig de Vos<sup>84</sup> che esse non siano stato il frutto di equivoci e di scarsa conoscenza

<sup>78</sup> Gesù compose libri di magia e li dedicò a Pietro e Paolo.

<sup>79</sup> Gesù fu mago e il suo nome è adoperato in formule magiche.

<sup>80</sup> Gesù adorò gli dèi e da costoro ebbe poteri magici.

<sup>81</sup> Cfr AUG., *Cons. evang.*, I,10,14-16. Lo stesso tipo iconografico del *Dominus legem dat* suscitava presso alcuni pagani perplessità di tipo politico, infatti l'apostolo che riceve il *volumen* ha le mani velate come nelle raffigurazioni del conferimento di potere a un prefetto di provincia da parte dell'imperatore. Ciò faceva pensare a un sovvertimento dell'ordine sociale a cui i cristiani avrebbero atteso. Cfr GIANCARLO 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*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2001, (*Studia Ephemeridis Augustinianum*, 74), p. 304seqq.

<sup>82</sup> Pietro, con malefizi magici, avrebbe ottenuto che il nome di Cristo sarebbe stato adorato per trecentosessantacinque anni, trascorsi i quali sarebbe scomparso.

<sup>83</sup> Basterà citare soltanto due noti esempi: Simone di Samaria, designato per antonomasia come il 'mago' (IUST., *I Apol.*, 26) e lo gnostico Marco, detto anche "il mago".

<sup>84</sup> Cfr CRAIG DE VOS, *Popular Graeco – Roman responses to Christianity*, in «The early Christian World», ed. Philip E. Esler, London – New York, Routledge, 2000, pp.

ma che, al contrario, costituiscono stereotipi fissi, tradizionalmente affibbiati a personaggi<sup>85</sup> avvertiti come una minaccia alla stabilità sociale: i cristiani non erano ritenuti effettivamente colpevoli di tali misfatti e pertanto considerati socialmente pericolosi, al contrario essi proprio perché avvertiti come pericolosi e destabilizzanti venivano connotati, ‘etichettati’ secondo stereotipi riservati a cospiratori e malfattori. Dunque le diverse accuse di cui furono fatti oggetto i cristiani costituirebbero, per così dire, i colori diversi di una veste comune fatta indossare a chi si riteneva fosse stato sovvertitore della società.

Non mi sento di negare che quelli che io stesso ho definito *topoi* controversistici abbiano in molti casi un carattere di convenzionalità e, come afferma il de Vos, abbiano avuto una loro funzione caratterizzante, anche se ritengo che *in primis* si sia potuto effettivamente credere i cristiani colpevoli di azioni indegne e soltanto successivamente si sia stabilito presso l’opinione pubblica l’equazione che abbinava *ipso facto* il *nomen christianorum* a una determinata tipologia di misfatti. Pur mettendoci nella prospettiva di questo studioso dovremo allora porci il problema non solo della persistenza degli stessi *topoi* all’indirizzo dei giudei ma anche del significato che assume quella notevolissima coincidenza di accuse all’indirizzo dell’uno e dell’altro gruppo, cioè di giudei e di cristiani.

Questa affinità di critiche costituisce al di sopra di ogni dubbio un chiaro indizio di quella consapevolezza che gli accusatori pagani ebbero del fatto che tanto giudei quanto cristiani erano portatori di una medesima visione del mondo, di Dio e della società. Una visione del mondo non solo estranea alla paideia classica, ma a lungo andare corrosiva dell’intera società antica<sup>86</sup>.

Citiamo ancora un altro esempio: l’accusa di venerare un dio dalla testa d’asino. Essa, per quanto riguarda i giudei, è per la prima volta attestata nel secolo II a.C. da Mnasea di Patara<sup>87</sup> il quale racconta che, nel

---

869-889.

<sup>85</sup> De Vos porta come esempio il Catilina di Sallustio, Plutarco e Cassio Dione, accusato di misfatti quali cannibalismo, uccisione rituale di vittime, odio per la famiglia e corruzione dei suoi seguaci. Così Apollonio di Tiana fu accusato di aver compiuto il sacrificio di un bambino per esaminarne le viscere e Apuleio fu incolpato di magia. Cfr DE VOS, *Popular Graeco – Roman responses*, p. 883seq.

<sup>86</sup> Ritengo che questa osservazione sia particolarmente interessante e che attesti i limiti che ebbe il pur innegabile fenomeno della ellenizzazione del cristianesimo: nonostante gli sforzi compiuti da intellettuali cristiani per tradurre il loro messaggio nelle categorie linguistiche e filosofiche del tardo ellenismo. Se la mia lettura è nel giusto dobbiamo concludere che questi limiti furono chiaramente avvertiti non solo da intellettuali pagani (si pensi alle critiche porfiriane a Origene trasmesseci nella *Hist. eccl.* di Eusebio), ma anche dal popolo che istintivamente avvertiva l’estraneità dei modelli giudaici e cristiani al loro mondo.

<sup>87</sup> Cfr FL. Ios., *Apion.*, II, 112. Mnasea fu allievo di Eratostene che fu a sua volta precettore dei giovani principi Tolomei. Compose una raccolta di racconti mitologici

contesto di una guerra tra giudei e idumei, un pagano adoratore di Apollo sarebbe entrato con uno stratagemma nel tempio di Gerusalemme e vi avrebbe trafugato una testa d'asino d'oro assicurando così la vittoria al suo popolo. Successivamente abbiamo il racconto in Diodoro Siculo (90-27 a.C.) secondo il quale Antioco IV Epifane sarebbe entrato nel tempio di Gerusalemme e vi avrebbe trovato una statua la quale raffigurava un uomo seduto con un rotolo in mano su un asino.<sup>88</sup> Lo stesso racconto che ha come protagonista il re seleucide è ben diversamente presentato da Apione d'Alessandria, attivo nell'età di Caligola. Egli infatti afferma che i giudei avevano collocato nel loro santuario una testa d'asino in oro alla quale riservavano un culto profondo.<sup>89</sup> Il culto della testa d'asino, insieme all'accusa di omicidio rituale, è inoltre attestato dal poco noto Damocrito.<sup>90</sup>

Quale sia l'eziologia di questa devozione è suggerito da Plutarco di Cheronea e da Tacito. Per il primo<sup>91</sup> il culto dell'asino sarebbe da mettere in relazione al malvagio dio egiziano Tifone che sul suo dorso avrebbe trovato scampo nel corso di una battaglia e poi avrebbe generato i due figli Hierosolymo e Giudeo. Il malvagio Tifone, o Seth, era il dio di Avaris, raffigurato con la testa d'asino.<sup>92</sup> Per Tacito,<sup>93</sup> invece, un branco di asini selvatici avrebbe indicato a Mosè una sorgente d'acqua salvando così la vita agli ebrei che per riconoscenza avrebbero poi prestato culto a questo animale. Sembra in ogni caso estremamente probabile la derivazione dell'accusa da ambienti egiziani, alessandrini.<sup>94</sup>

Ma dalla capitale nilotica l'accusa di *onolatreia* dovè poi fare strada, giungendo a Roma e in Africa per colpire i seguaci di Gesù, come attestano due documenti di età severiana. Il primo è il noto crocifisso blasfemo del Palatino. Qui un uomo in abito servile è ritratto mentre manda

---

(*Thaumasia*). Proveniva dalla Licia ma quanto all'accusa mossa ai giudei è molto probabile che essa sia derivata da ambienti alessandrini.

<sup>88</sup> *Bibl. hist.*, XXXV,1,3. La punta polemica del racconto diodoreo non riguarda il culto dell'asino, bensì l'attività di Mosè in quanto legislatore che promulga ai giudei leggi contrarie ai costumi di tutti gli altri popoli.

<sup>89</sup> *Fl. Ios., Apion.*, II,80.

<sup>90</sup> Ne parla il lessico Suda alla voce relativa. Gli si attribuisce un'opera *Sui giudei* nella quale affermava non solo che questi adoravano la testa di un asino, ma che ogni sette anni catturavano uno straniero e lo sacrificavano tagliandolo in piccoli pezzi. La datazione di questo autore è incerta ma il clima in cui egli compose è forse quello saturo di sentimenti anti giudaici dell'ultima età flavia o dell'epoca delle rivolte traianee o adriane dei giudei contro i romani.

<sup>91</sup> *Isid. et Osir.*, 31.

<sup>92</sup> Cfr HERMAN TE VELDE, *Seth, God of confusion*, Leiden, Brill, 1967.

<sup>93</sup> *Hist.*, V,3.

<sup>94</sup> Cfr PETER SCHÄFER, *Giudeofobia. L'antisemitismo nel mondo antico*, trad. it., Roma, Carocci, 1999, pp. 74-81 (con bibliografia).



un bacio<sup>95</sup> a un uomo crocifisso, pure in *colobium* e che ha la testa d'asino. Sotto la scena una maldestra iscrizione così recita:

Ἄλε | ξαμένος σέβετε θεόν = Alessameno adora il (suo) dio.

Dunque viene attribuito il culto della testa d'asino a chi è seguace della religione cristiana, in più a carico di questa v'è l'accusa, ampiamente attestata nella letteratura pagana, di reclutare i suoi membri negli strati sociali più bassi.<sup>96</sup> Per quanto riguarda l'Africa, abbiamo le testimonianze di Minucio Felice e di Tertulliano. Il primo pone sulle labbra del pagano Cecilio l'affermazione secondo la quale correva voce che i cristiani adorassero la testa dell'animale più vile, l'asino.<sup>97</sup> Più interessante è l'episodio narrato nell'*Apologeticum* di Tertulliano.<sup>98</sup> A Cartagine un rozzo custode di belve nel circo aveva esposto un quadro rappresentante un dio con le orecchie d'asino, i piedi a forma di zoccolo, una toga e un libro in mano; poi v'era la scritta: "Dio dei cristiani, nato d'asino".<sup>99</sup>

A questa così vivace circolazione di accuse rivolte ora al bersaglio giudaico ora a quello cristiano è da aggiungersi anche una meditata strategia controversistica messa in atto da quei pagani i quali erano a conoscenza dei dissidi che si consumavano tra chiesa e sinagoga e li strumentalizzavano per i loro scopi, cioè per contrastare il cristianesimo. Celso offre il più antico esempio: la prima parte della sua opera anticristiana è costituita dalla nota prosopopea del giudeo che aspramente contrasta la novità cristiana soffermandosi principalmente sulla figura di Gesù sin dal suo nascere da una madre che ha compiuto la peggiore delle azioni che una donna del suo popolo avrebbe potuto compiere: unirsi carnalmente a un militare romano.

Col passare del tempo l'asse tra pagani e giudei in funzione anticristiana<sup>100</sup> si definì e si rafforzò dando corpo a una sorta di "fronte della

<sup>95</sup> L'atto di *iactare basia* è tuttavia tipico del culto pagano, da esso prende le mosse l'*Octavius* di Minucio Felice.

<sup>96</sup> Forse questa accusa corrisponde anche a quella indirizzata ai giudei di essere stati schiavi in Egitto. In ogni caso è da connettersi all'altra, rivolta tanto a giudei quanto a cristiani e di cui abbiamo già parlato, di essere ignoranti. Si nota anche il rilievo con il quale al personaggio in croce è attribuita la qualifica di Dio, un particolare enfatizzato dall'atto culturale di *iactare basia* che, come abbiamo visto più sopra alla nota 95, era tipico del culto pagano verso una divinità; è facile ravvisarvi il *topos* ricorrente della letteratura anticristiana che trova assurdo che un dio nasca, soffra e muoia in croce.

<sup>97</sup> *Oct*, 9,3 all'accusa il cristiano risponde in 28,7.

<sup>98</sup> 16,12, cfr JEAN PRÉAUX, *Deus Christianorum Onokoetes*, in «Latomus», XLIV (1960), pp. 639-654.

<sup>99</sup> Il termine *onokoetes* è probabilmente da intendersi ὀνοκοίτης pertanto l'intera espressione andrebbe tradotta "Il dio dei cristiani, nato dall'unione con un asino".

<sup>100</sup> Non mi riferisco qui al *topos* del giudeo che istiga le autorità romane affinché intraprendano azioni persecutorie a danno dei cristiani. Un suo embrione è proprio nei vangeli, in quel sinedrio che esercita pressioni sul titubante prefetto Ponzio Pilato. Un chiaro esempio è nella *Passio* di Policarpo laddove questa descrive i giudei che si affan-



tradizione”. Intendo dire che pagani quali Porfirio e Giuliano, di fronte al dilagare del cristianesimo nell’età loro, tentarono di elogiare il popolo giudaico in funzione anticristiana riconoscendogli il pregio dell’antichità di contro al carattere recente (e pertanto sospetto) del movimento cristiano. In Giuliano, che ebbe anche responsabilità di governo<sup>101</sup>, la politica (filo)giudaica fu di gran rilievo: i sacrifici dei giudei, al pari di quelli dei pagani, erano ai suoi occhi resi venerandi dalla loro tradizione vetusta, interrotta solo per la distruzione del tempio gerosolimitano; ecco anche perché l’imperatore tentò di ricostruirlo sperando così, tra l’altro, di dimostrare infondata la profezia di Gesù secondo la quale dell’edificio non sarebbe rimasta pietra su pietra.

## 5. TRA GNOSTICI E PAGANI

Quel vasto complesso di scuole, correnti, conventicole di mistici e di iniziati che noi siamo soliti racchiudere nella denominazione generica ed approssimata di ‘gnosticismo’, com’è noto, presenta agli studiosi molteplici problemi che sono alla base stessa dell’interpretazione del fenomeno. Non è qui il caso neanche di accennare ai molti punti ancora argomento di discussione. Nel cotesto di una riflessione generale sulla circolazione di medesimi temi in diversi raggruppamenti religiosi sarà tuttavia utile sottolineare quelli che mi sembrano punti fermi. I gruppi gnostici hanno esercitato una funzione di ‘ponte’ tra il versante ecclesiastico, diremo ‘cattolico’, e quello pagano.

Da un lato infatti gli gnostici avevano la consapevolezza di essere ‘cristiani’ a tutti gli effetti, come e più ancora degli altri, appartenenti alla “Grande chiesa”. Essi solitamente frequentavano le riunioni di culto di coloro a cui guardavano come a ‘fratelli’ non ancora progrediti nella strada difficile della conoscenza. Da ciò la grande difficoltà dei primi eresologi nello scovarli e il loro impegno nel denunciare il carattere a loro avviso profondamente e pericolosamente anticristiano delle loro dottrine.

D’altro canto gli gnostici guardavano con grande libertà e disinvoltura tanto alle tradizioni del giudaismo quanto a quelle del mondo classico. Si sentivano liberi di attingere a questi repertori immagini, simboli, motivi e dottrine nella misura in cui tutto ciò poteva essere funzionale ad esprimere la loro visione. Gli gnostici contro cui Plotino svolse la sua polemica, al pari di tantissimi altri, si professavano seguaci di Platone e

---

nano a raccogliere legna per realizzare la pira sulla quale il vescovo cristiano sarà bruciato. È il motivo tertulliano delle sinagoghe quali *fontes persecutionum*.

<sup>101</sup> La politica giudaica di Giuliano si accentuò in previsione della sua spedizione partica. Nel marciare verso l’oriente voleva evitare le *seditiones* che si erano verificate all’epoca di Traiano in modo da avere il sostegno della vasta diaspora giudaica disseminata oltre il *limes* romano.

interpreti del suo insegnamento ancora più genuini del maestro del quale frequentavano la sinusia.

Ciò premesso possiamo concludere, senza eccessivo timore di sbagliare, che se un pagano fornito di una certa preparazione culturale fosse stato incuriosito dal messaggio cristiano, per saperne di più si sarebbe rivolto a un maestro gnostico piuttosto che a un pastore della “Grande chiesa”. Non è dunque illegittimo congetturare che tra pagani e gnostici (cristiani) possano esserci stati scambi di idee e che, inoltre, tali scambi abbiano talvolta potuto riguardare i testi così venerati da giudei e da cristiani. Le testimonianze esplicite di questo dialogo sono molto poche ma, ove si rifletta sul naufragio della letteratura gnostica così come di quella pagana d’argomento cristiano, queste stesse possono considerarsi significative pur nella esiguità del loro numero. È il caso di ricordarne alcune.

#### a. Tuniche di pelle

Gn 3,21 racconta che Dio dopo la trasgressione di Adamo ed Eva fece loro delle tuniche di pelle con le quali li vestì. La stessa espressione *δερμάτινος χιτῶν* ricorre in Porfirio, che riecheggia questo luogo biblico, per indicare il corpo materiale del quale è chiamato a svestirsi chi vuol progredire nell’ascesi. Una medesima interpretazione la ritroviamo presso i valentiniani e presso Origene.<sup>102</sup> Giuliano ha pure di mira il medesimo versetto biblico, che però gli serve per imbastire un’altra critica: egli paragona questo rozzo vestito donato dal dio biblico con i doni molteplici e pregevoli di cui Atena fece dono all’umanità.<sup>103</sup>

#### b. La conoscenza del bene e del male

Per la *paideia* classica l’essenza stessa dell’uomo e la sua più alta virtù era la conoscenza, in particolare la capacità di discernere tra bene e male. Ecco perché Porfirio<sup>104</sup> criticò il racconto biblico della caduta di Adamo ed Eva quando Dio vietò loro di mangiare dall’albero della conoscenza del bene e del male affinché non fossero dotati di tale discernimento. Anche Apelle, il discepolo di Marcione, esercitò su questo brano una critica serrata con argomentazioni di tipo logico, in armonia con il

---

<sup>102</sup> Quello di Origene è un chiaro debito verso Platone. Strana la coincidenza tra Porfirio e Origene (più unica che rara) visto che il pagano non fu mai tenero verso l’esegeta cristiano il cui errore di fondo e preliminare era quello di adoperare il metodo allegorico per interpretare testi banali come quelli biblici. Ma qui si tratta di una convergenza di ambedue verso Platone; quella di Porfirio poté probabilmente essere mediata da testi gnostici, cfr Rinaldi, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 97seq.

<sup>103</sup> Cfr IUL., *Ep.*, 89b, 289cd = RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 65.

<sup>104</sup> *C. Christ.*, fr. 42, ap. SEVER., *Creat.*, 6 (= PL LVI,487).

titolo dell'opera sua: *Sillogismi*. Egli, tra l'altro, faceva notare che l'uomo, anteriormente alla trasgressione, non avrebbe avuto la consapevolezza del male e, in ogni caso, disobbedire a tal comandamento era cosa buona poiché poteva alla conoscenza del bene.<sup>105</sup> A dimostrazione di questa circolazione di *topoi* controversistici tra seguaci di Apelle e pagani va notato che queste stesse argomentazioni di Apelle in riferimento a tutta la vicenda dei protoplasti nell'Eden le ritroviamo intorno alla metà del IV d.C. nel *De physycis* dello Pseudo Mario Vittorino<sup>106</sup> attribuite ad avversari pagani delle Scritture. Vedremo fra poco, e in modo più specifico, le argomentazioni che sembrano accumunare marcioniti e pagani.

### c. Il serpente benefattore

Anche Giuliano fece proprie le obiezioni che, come abbiamo visto, avevano accumulato Porfirio ad Apelle. Egli, infatti, fece rilevare la stranezza di un comandamento che, in concreto, vietava la conoscenza del bene, massima aspirazione dell'uomo virtuoso. Nella critica giuliana<sup>107</sup> troviamo inoltre altri argomenti di inequivocabile tradizione ofita:<sup>108</sup> egli elogiò il serpente chiamandolo piuttosto benefattore dell'umanità, proprio perché era stato in virtù del suo intervento che l'uomo aveva acquisito ciò che un dio invidioso cercava di precludergli. Non ci meravigliamo di questa convergenza tra il pagano e la lettura ofita dell'episodio. La si

<sup>105</sup> Le argomentazioni di Apelle sono trasmesse nel cap. sesto del *De paradiso* di Ambrogio il quale fu consapevole che questi medesimi ragionamenti circolavano tra avversari dell'Antico Testamento (Apelle e la loro scuola) e pagani, cfr 6,39. A questo proposito Apelle si differenziò dal suo maestro Marcione poiché mentre quest'ultimo da biblista procedeva per antitesi tra Antico e Nuovo Testamento, il primo non esitò a intessere la sua opera di argomentazioni di tipo logico – filosofico, come in questo caso.

<sup>106</sup> PS. MARIUS VICTORINUS, *De phys.*, 9 (= *PL VIII*, 1300).

<sup>107</sup> IUL., *Galil.*, fr. 16; sul tema egli ritorna esplicitamente anche nel fr. 17, cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, pp. 89-91,99.

<sup>108</sup> Cfr TERT., *Adv. omn. haer.*, 2; EPIPH., *Haer.*, 37,3,1; MANLIO SIMONETTI, *Testi gnostici cristiani*, Milano 1993, (Fondazione L. Valla), p. 39seqq. Un sorprendente paragone con le argomentazioni giuliane è possibile istituire con il *Testimonium veritatis* trovato a Nag Hammadi, cfr *NHC IX* 3,45 ss. Nella vastissima letteratura su Giuliano manca uno studio complessivo su questo imperatore e i gruppi gnostici. Sarebbe interessante perché gli gnostici, tra i cristiani, erano coloro che più dialogavano con la tradizione platonica a cui l'imperatore guardava con venerazione. Così pure, sempre in tema di relazioni tra questo imperatore e denominazioni 'eterodosse' della galassia cristiana, sarebbe interessante approfondire il suo rapporto con il manicheo Sebastianus, che fu *dux Aegypti* (356-358 d.C.), e che Giuliano nominò *comes rei militaris* (363-378 d.C.), volendolo a suo fianco nella spedizione contro la Persia, cfr ATHAN., *Apol. de fuga*, 6; ID., *Hist. arian.*, 59; SOCR., *Hist. eccl.*, II,28. Il personaggio fu elogiato dal pagano EUN., *hist.*, fr. 47; cfr ARNOLD HUGH MARTIN JONES – JOHN ROBERT MARTINDALE – JOHN MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I (260-395), Cambridge, Cambridge University Press, 1971, I, p. 812seq.; d'ora in poi questo repertorio sarà citato secondo la classica abbreviazione *PLRE*.

ritrova anche in Celso il quale aveva criticato questo dio<sup>109</sup> che alcuni maledicevano proprio perché aveva, a sua volta, maledetto quel serpente che, invece, aveva fatto del bene ad Adamo ed Eva.<sup>110</sup> È noto che Celso aveva una certa conoscenza della setta degli ofiti la cui iniziazione egli paragonò a quella dei mitraisti.<sup>111</sup>

#### d. La parzialità del dio giudaico

Giuliano sembra in sintonia con il pensiero gnostico quando condanna il dio degli ebrei per la sua pretesa di essere la divinità assoluta e suprema laddove, al contrario, egli esercita il suo potere parzialmente e soltanto su un piccolo popolo.<sup>112</sup> Anche se Giuliano tra il dio dei cristiani e quello degli ebrei preferisce decisamente quest'ultimo, forse proprio per i suoi limiti 'etnici', notiamo che al pari degli gnostici egli utilizzò elementi veterotestamentari piegandoli a dimostrazione degli assunti del suo discorso religioso. Ciò ci introduce alla considerazione seguente.

#### e. L'utilizzazione delle Scritture

La crisi marcionita del secondo secolo e la dolorosa, aspra separazione della chiesa dalla sinagoga avevano determinato da parte della prima la scelta di accettare *in toto* il *corpus* degli scritti veterotestamentari in quanto testi autorevoli e normativi. Ma la condizione era chiara: a patto che questi si leggessero esclusivamente come una lunga, continua profezia di Cristo e della chiesa. In ciò, e in ciò soltanto, era il loro valore. Nei gruppi gnostici l'atteggiamento verso quel *corpus* di scritti era invece differenziato, così da consentire la valorizzazione di un testo più di un altro, anzi da considerare profetiche alcune pagine e del tutto riprovevoli altre. La *Lettera di Tolomeo a Flora* è il manifesto di questa tendenza laddove essa seleziona brani da considerare ispirati, altri da attribuire all'avvedutezza di Mosè, altri ancora da ritenere alla stregua di umane e limitate prescrizioni. La lettura che fecero i pagani delle Scritture, poiché non ravvisava in queste alcun carattere sovrannaturale, pure conduceva a

---

<sup>109</sup> Si riferisce al dio dei giudei maledetto dai cristiani di denominazione marcionita e di tendenza ofita.

<sup>110</sup> Cfr OR., *Cel.*, VI,28.

<sup>111</sup> Cfr OR., *Cel.*, VI,24-25.

<sup>112</sup> Testi e commento in WILLIAM J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The conflict between Hellenic and Christian wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyrill of Alexandria*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1978, p. 104. Ricordo l'intervento di Giuliano a favore dei valentiniani di Edessa i quali erano stati aggrediti dagli ariani. L'imperatore, con drastica ironia, requisì i beni di questi ultimi per agevolare il loro ingresso nel regno dei cieli grazie alla povertà prescritta da Gesù, cfr IUL., *Ep.*, 115 (Bidez; Caltabiano = n° 40 Wright).

una formulazione di giudizi diversi volta per volta e per ogni singolo testo anche se, in generale, si perveniva ad una generale loro condanna, della forma così come dei contenuti.

## 6. TRA MARCIONITI E PAGANI

Marcione di Sinope non ebbe stoffa di filosofo. Dopo esser stato esperto *navicularius*, dimostrò sensibilità di riformatore religioso, acribia di filologo e talento di organizzatore. Dall'osservazione dei mali che affliggevano la creazione, unita a una comprensione letteralista delle Scritture giudaiche, egli approdò alla convinzione secondo la quale il dio creatore, adorato dai giudei, celebrato nei testi a loro sacri e temuto per le sue leggi, era piuttosto un maldestro demiurgo, prigioniero della sua stessa ignoranza e dedito all'esercizio di una giustizia algida quanto miope. Diverso il Dio amorevole rivelato da Gesù, e prima ignoto. Questa dicotomia indusse Marcione a comporre un'opera il cui titolo, *Le antitesi*, già rivela il suo contenuto: la contrapposizione delle Scritture giudaiche alla predicazione di Gesù, riecheggiata fedelmente nel messaggio paolino in quel che aveva di avverso alla Legge e alle pastoie del giudaismo.

Del trattato di Marcione, purtroppo, non sopravvivono se non quei frammenti che Tertulliano, nella sua foga controversistica, volle inserire nel suo *Adversus Marcionem*. Troppo poco per farcene un'idea esaustiva. Abbastanza però per cogliere l'essenza del suo messaggio. In ogni caso si trattava di una miniera di contraddizioni, aporie e contrapposizioni che facevano da premessa e fondamento alla predicazione marcionita la quale ebbe ben presto un successo di gran rilievo. Possiamo immaginare che questo testo, così come sgorgò dalla penna del suo autore o come fu variamente epitomato o accomodato da suoi epigoni, se turbò l'animo di molti fedeli della "Grande Chiesa" fornì anche armi pronte e acuminata a chi comunque desiderava impegnarsi contro quest'ultima. La propaganda marcionita catturava l'attenzione e turbava quei cristiani che non si sentivano a loro agio con la visione veterotestamentaria o che non riuscivano a trovar risposta all'eterno interrogativo della presenza del male in questo mondo. Di questi temi si disputava pubblicamente anche nelle piazze e nei porti.<sup>113</sup> Non possiamo escludere l'attenzione verso questi temi di qualche pagano colto, sensibile al problema della teodicea o a quello del rapporto tra la novità costituita dal cristianesimo e la tradizionale *religio licita* dei giudei.

Le *quaestiones* sollevate dalla predicazione marcionita ebbero con ogni probabilità un qualche riecheggiamento nei repertori patristici dedi-

---

<sup>113</sup> È significativo l'episodio della lettura pubblica di un trattato marcionita presso il porto di Cartagine nell'età di Agostino, che dà origine alla composizione del *Contra adversarium legis et prophetarum*, cfr. Aug. *c. Adv. Leg.* I, 1.

cati alle aporie scritturistiche.<sup>114</sup> Ma di ciò parleremo in sèguito. Quel che sembra più sicuro è che esse armarono la mano di pagani polemisti anti-cristiani.

È il caso di Celso che in più luoghi di quel che rimane della sua opera dimostra non solo di conoscere le argomentazioni marcionite ma anche di saperne fare uso.

a. Egli criticò il rifiuto da parte dei cristiani della venerazione dei demoni, ritenuta contraria al culto del vero Dio. Anzi, così argomentava il filosofo, anche al culto del sommo dio ‘iperuranio’ sono avversi i cristiani, poiché “prendono come capo” il Figlio dell’uomo e dichiarano di adorare colui che gli attribuiscono come padre; essi adducono a pretesto che non si possono servire due padroni,<sup>115</sup> ma questa frase è un pretesto per mantenere compatta la loro setta. A sostegno di questo suo ragionamento il pagano citava il *Dialogo celeste*, un vangelo d’ispirazione gnostica, molto probabilmente d’impronta marcionita.<sup>116</sup>

b. Celso dimostra di conoscere la dottrina marcionita anche quando ne ricorda la convinzione secondo la quale Gesù è l’unico a esser stato mandato da Dio a visitare il genere umano: prima di lui nessuno. Il pagano denuncia la contraddizione di questa dottrina con quanto afferma il *Libro di Enoch*<sup>117</sup> in merito a messaggeri “persino sessanta settanta alla volta” mandati in terra da Dio.

c. Sembra derivata proprio dalle *Antitesi* un’articolata opposizione che Celso<sup>118</sup> denuncia tra i precetti di Mosè di conquistare terre, sterminare

<sup>114</sup> Questo è il parere di GUSTAVE BARDY, *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l’Ecriture Sainte*, in «Revue Biblique» XLI (1932), p. 352 il quale ricorda le seguenti *quaestiones* tratte dalle *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* dell’Ambrosiaster: 18 (dei due peccatori Saul non ottiene il perdono, Davide sì, perché?); rilevo che la peccaminosità di Davide è un *topos* ben attestato nella controversia anticristiana, cfr s.v. Davide nell’indice analitico in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 599); 36 (l’anima che pecca è quella che morrà); 43 (il voto di Jefte); 69 (Gesù e la Legge); 71 (è possibile vedere Iddio?). Nelle mie note di commento a questi brani rilevo come queste obiezioni siano tutte, chi più chi meno, attestate anche in ambito pagano.

<sup>115</sup> Citazione biblica da Mt 6,24; Lc 16,13, cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 408seq.

<sup>116</sup> Cfr OR., *Cel.*, VIII,15 e HOWARD M. JACKSON, *The setting and sectarian provenance of the fragment of the “Celestial dialogue” preserved by Origen from Celsus’s Ἀληθῆς Λόγος*, in «Harvard Theological Review» LXXXV (1992), pp. 273-305. Celso dimostra di conoscere altra letteratura che, con termine a posteriori, definiremo extracanonica: *Libro di Enoch* (ap. OR., *Cel.*, V,52), *Oracoli sibillini* (ap. OR., *Cel.*, V,61; VII,53), *Epistola di Barnaba* (ap. OR., *Cel.*, I,63), *Dialogo di Giasone e Papisco* (ap. OR., *Cel.*, IV,52). Si noti che l’*Epistola di Barnaba* appartiene *pleno iure* alla letteratura *adversus Iudaeos* e, quindi, la citazione documenta una conoscenza del pagano delle argomentazioni controversistiche anti-giudaiche di matrice cristiana.

<sup>117</sup> Celso riecheggia episodi narrati nel *Libro di Enoch* in OR., *Cel.*, VI, 67-69,89, cfr la nota di commento in Colonna 1971, p. 468.

<sup>118</sup> Ap. OR., *Cel.*, VII,18.



i rivali, accaparrarsi ricchezze e gli insegnamenti del ‘Nazoreo’, cioè Gesù, secondo i quali è addirittura impossibile accedere alla presenza di Dio per i ricchi, per coloro che aspirano al potere, alla sapienza o alla fama; e per i quali, inoltre, è buona norma porgere l’altra guancia non preoccupandosi dei vestiti, come fanno i gigli, o del cibo, come fanno i corvi. Quest’ultima citazione è desunta dal vangelo di Luca,<sup>119</sup> e pertanto potrebbe costituire un particolare che confermerebbe la derivazione marcionita della *quaestio*.<sup>120</sup>

d. Nel riferire le antitesi enfattizzate da Celso tra la legge del taglione promulgata da Mosè e il porgere l’altra guancia proclamata da Gesù, Origene afferma che il pagano sia stato “il portavoce di quelli che sostengono essere il Dio del Vangelo diverso dal Dio della Legge”, in altri termini dei marcioniti.

In conclusione l’alessandrino riconobbe e attestò l’ampia utilizzazione di argomenti appartenenti all’armamentario di Marcione da parte del suo avversario pagano.<sup>121</sup> Dunque Celso per combattere i cristiani in generale, si avvale delle contraddizioni che Marcione<sup>122</sup> aveva denunciato sussistere tra i due Testamenti.<sup>123</sup> Ma la sua era un’utilizzazione solo strumentale poiché Celso non nutriva certo simpatie per Marcione e il suo messaggio. Egli, dunque, s’incunò nella controversia tra quest’ultimo e la “Grande chiesa” appropriandosi di ciò che gli sembrava funzionale alla sua strategia controversistica.<sup>124</sup>

Più in generale: il pagano era in grado di attingere liberamente alle argomentazioni prodotte dalle varie denominazioni cristiane poiché ne conosceva le peculiarità in base alle quali esse si distinguevano e si contrastavano a vicenda.<sup>125</sup> Famosa è la sua catalogazione, nell’ambito dei seguaci di Gesù, tra coloro che predicano la diversità tra il Dio dei giudei

<sup>119</sup> Lc 12,24. La menzione del corvo non figura nel testo parallelo di Matteo. È noto che Marcione riconobbe l’autorità del solo vangelo di Luca curandone un’edizione emendata da alterazioni d’ispirazione giudaica.

<sup>120</sup> Cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, p. 421seq.

<sup>121</sup> Cfr OR., *Cel.*, VII,25.

<sup>122</sup> Egli lo nomina *explicitis verbis* in OR., *Cel.*, V,62.

<sup>123</sup> Vi sono altri luoghi dell’argomentazione celsiana i quali fanno pensare all’utilizzazione di fonti marcionite o, almeno, al ricorso ad argomenti derivanti o affini a queste: la critica all’irascibilità del dio giudaico (OR., *Cel.*, IV,71-72). In *Cel.*, V,54 Origene denuncia un’affinità con Apelle a proposito della dottrina secondo la quale Dio non avrebbe inviato nessun suo messaggero all’umanità prima di Gesù.

<sup>124</sup> Cfr specialmente l’ironia antimarcionita con la quale Celso afferma: “Proprio venerabile il dio che desidera essere padre dei colpevoli condannati da un altro (= il dio demiurgo dei giudei), dei bisognosi, dei rifiuti come si chiamano loro stessi; il dio incapace di catturare e di punire quello che ha inviato per portarli via!”, cfr *Celso. Il discorso vero*, a cura di Giuliana Lanata, Milano, Edizioni Adelphi, 1987, p. 231.

<sup>125</sup> Da OR., *Cel.*, V,63 apprendiamo che Celso era a conoscenza delle controversie tra cristiani di varie denominazioni e delle argomentazioni “orribili e indicibili” che mettevano in campo nel corso delle loro polemiche poiché si “detestano implacabilmente”.



e quello che ha inviato Gesù (marcioniti), coloro che invece ne sostengono l'identità (seguaci della "Grande chiesa"), coloro che definiscono alcuni 'psichici' altri 'pneumatici' (valentiniani<sup>126</sup>), coloro che vogliono vivere secondo la Legge di Mosè (giudeocristiani), i doceti,<sup>127</sup> gli ebioniti,<sup>128</sup> coloro che seguono Simon Mago,<sup>129</sup> o Marcellina,<sup>130</sup> Carpocrate,<sup>131</sup> Mariamme,<sup>132</sup> Marta, o gli oracoli della Sibilla,<sup>133</sup> etc.<sup>134</sup>

Anche in Giuliano individuuiamo un'argomentazione marcionita. A proposito dell'episodio della trasfigurazione<sup>135</sup> egli, infatti, si domandava: "(Pietro, Giovanni e Giacomo) donde seppero che (i due personaggi comparsi) erano Mosè ed Elia, dal momento che non li conoscevano e non ne avevano neppure raffigurazioni?"<sup>136</sup>

## 7. LE *QUAESTIONES*: DAL DIALOGO VIVO AL *TOPOS* SCOLASTICO

Nell'antichità, sia classica che cristiana, fiorirono scritti scanditi dal ritmo della *quaestio* e della *responsio*. Le tematiche trattate erano numerose: si andava dalla filologia alla giurisprudenza, dall'esercizio della didattica all'esegesi dei testi biblici. A noi qui interessa tornare a riflettere sulla letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* in quanto testimonianza della vivace circolazione di testi e di idee che, come abbiamo già enunciato, caratterizzò l'età romana imperiale. Pertanto non è il caso

<sup>126</sup> OR., *Cel.*, V,61.

<sup>127</sup> OR., *Cel.*, I,61.

<sup>128</sup> OR., *Cel.*, V,61.

<sup>129</sup> OR., *Cel.*, V,62

<sup>130</sup> OR., *Cel.*, V,62.

<sup>131</sup> In realtà qui il testo celsiano, così come riportato da Origene, parla di arpo-craziani; questa confusione con il ben più noto nome della divinità egizia Arpocrate, figlio di Iside e di Osiride, è a mio avviso un ulteriore argomento che si va ad aggiungere all'ipotesi secondo la quale Celso sarebbe stato un alessandrino o, almeno, avrebbe rispecchiato la cultura di questa città.

<sup>132</sup> OR., *Cel.*, V,62.

<sup>133</sup> OR., *Cel.*, V,61.

<sup>134</sup> OR., *Cel.*, V,61.

<sup>135</sup> Cfr Mt 17,1-9; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36.

<sup>136</sup> L'argomentazione è tratta dal secondo libro dell'*Adversus Galileos* e c'è trasmessa da un frammento dell'opera anti giuliana di Teodoro di Mopsuestia, cfr AUGUSTO GUIDA, *Frammenti inediti del "Contro I Galilei" di Giuliano e della replica di Teodoro di Mospuestia*, in «Prometheus», IX (1983), pp. 157-163; ID., *Teodoro di Mospuestia, Replica a Giuliano imperatore*, Firenze, Editrice Nardini, 1994, pp. 154-160. Essa con ogni probabilità deriva dall'armamentario polemico marcionita contro il quale polemizza TERT., *Adv. Marc.*, IV,22. L'apologeta per risolvere la *quaestio* ricorre alla possibilità di visioni estatiche da parte degli apostoli (così come di tutti i veri credenti) e ricorda anche che questo argomento era oggetto di controversia tra cattolici e seguaci della Nuova profezia.

di ripercorrere la storia di questo genere letterario, esigenza per la quale preferiamo rimandare alla bibliografia oramai classica sul tema.<sup>137</sup>

Va detto che una caratteristica costante delle opere di questo genere<sup>138</sup> consiste nel loro carattere didascalico ed erudito. Insomma si tratta, prevalentemente, di prodotti di scuola modellati secondo tecniche e regole del genere che sono antiche; nel nostro caso al centro dell'attenzione erano poste aporie e difficoltà derivanti dalle Scritture e alle quali si faceva seguire la soluzione. Il primo testo cristiano che ci sia pervenuto, sia pur in parte, e che potremmo inserire in questo filone è opera di Eusebio di Cesarea: le *Quaestiones evangelicae*, una raccolta di difficoltà poste dal testo dei vangeli, articolata in due distinte parti: la prima relativa ai racconti della nascita e dell'infanzia di Gesù, l'altra a quelli della risurrezione.<sup>139</sup> È merito di Lorenzo Perrone aver messo in chiaro sia che queste pagine non dimostrano dipendenza dagli scritti di Filone d'Alessandria, modulati con lo stesso ritmo *quaestio / responsio*, sia che Eusebio per quest'opera e per la sua forma abbia invece contratto un debito da Origene del quale, anche in questo caso, si dimostra discepolo.<sup>140</sup>

I contributi del Perrone<sup>141</sup> relativi a questa produzione patristica hanno inoltre riproposto con vivacità il problema più generale di determinare se e fino a che punto gli argomenti agitati in queste opere provengano dall'attenzione erudita, e dagli altri autori cristiani, cioè se siano frutto dell'applicazione di tecniche filologiche derivanti da modelli classici ai testi sacri per i cristiani<sup>142</sup> o se, invece, le *quaestiones*, accanto a questo loro carattere erudito, non abbiano talvolta potuto in un modo o nell'altro riflettere effettive discussioni, critiche e punti di vista trattati nel dibattito religioso dell'epoca. Seguendo quest'ultima ipotesi di ricerca che, lo dico subito, a me sembra più aderente all'effettiva realtà della vivace storia sociale e religiosa di quel periodo, possiamo inoltre formulare *a latere*

<sup>137</sup> Rimane ancora utile per l'ampiezza del panorama presentato la classica esposizione di GUSTAVE BARDY, *La littérature patristique des quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte*, in «Revue Biblique», XLI (1932), pp. 210-236, 341-369, 515-537; XLII (1933), pp. 14-30, 211-229, 328-352. LORENZO PERRONE, *Il genere delle Quaestiones et responsiones nella letteratura cristiana antica fino ad Agostino*, in edd. Lorenzo Perrone et Alii, «*De diversis quaestionibus octoginta tribus*» «*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*» di Agostino d'Ipbona, (Lectio Augustini. Settimana agostiniana pavese), Roma, Città Nuova Editrice, 1996, pp. 11-44 offre una presentazione sintetica e utile la quale, però, si ferma all'età di Agostino.

<sup>138</sup> Naturalmente il giudizio è relativo soltanto a quelle che ci sono pervenute.

<sup>139</sup> Se ne veda ora l'edizione a cura di Claudio Zamagni per le Sources Chrétien-nes (n° 523, Paris 2008).

<sup>140</sup> LORENZO PERRONE, *Le Quaestiones evangelicae di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario*, in «Annali di Storia dell'Esegesi», VII (1990), pp. 417-435.

<sup>141</sup> Se ne veda l'elenco nella bibliografia finale.

<sup>142</sup> È questa la tesi che, come meglio vedremo tra poco, lo studioso sposa con determinazione.

la seguente altra domanda: posto che il tema centrale del dibattito religioso di età romana imperiale sia stato l'affermazione della religione cristiana e che il cuore di quest'ultima sia stata la Scrittura, a cui i cristiani continuamente ricorrevano, sarebbe del tutto impossibile ritenere che osservatori pagani del cristianesimo abbiano messo al centro delle loro riflessioni episodi, personaggi e insegnamenti della Bibbia? È poi così difficile immaginare che echi di queste discussioni siano penetrati nelle aule dove tra cristiani si discuteva e si apprendeva in merito alle Scritture e che poi l'assunto di queste discussioni abbia costituito oggetto di riflessione degli autori cristiani?

Partiamo da questi ultimi quesiti. Nel 1989 vide la luce il mio *Biblia gentium*, il già citato repertorio di testi di autori pagani relativi alle Scritture sacre di giudei e cristiani. La raccolta, tentata per la prima volta, credo abbia dimostrato che in ambienti intellettuali pagani una certa conoscenza delle Scritture fu qua e là possibile anche se sollecitata da intenti polemici. Nell'introduzione al *corpus* ipotizzavo che per alcune *quaestiones* trasmesseci dalla letteratura patristica<sup>143</sup> si poteva pensare a una loro originaria formulazione in ambito ereticale o pagano. In quest'ultimo caso si sarebbe trattato di critiche alla Bibbia dal momento che la letteratura pagana d'interesse biblico, per quel che c'è pervenuto, non nasce da interesse di tipo asetticamente filologico o filosofico ma dall'impegno di contrastare l'avanzata del cristianesimo e delle sue categorie di pensiero avvertite come destabilizzanti dell'universo culturale e sociale tradizionale. Di conseguenza nel *corpus* dei testi che offro al lettore, ordinati secondo il canone biblico, cioè da *Genesi* all'*Apocalisse di Giovanni*, inserivo tali *quaestiones* ben avvertendo di non considerarle *sic et simpliciter* di provenienza pagana ma, nello stesso tempo, asserendo che, ove mai si fossero ravvisate coincidenze tra *quaestiones* patristiche e obiezioni pagane il margine di probabilità di una derivazione, lontana quanto si voglia, delle prime da queste ultime sarebbe stato tanto più degno di attenzione quanto più numerose sarebbero apparse le coincidenze.<sup>144</sup> Le mie riflessioni sulle *quaestiones* patristiche in relazione a un contesto pagano o a sollecitazioni a questo riconducibili vennero poi da me stesso

---

<sup>143</sup> Mi riferivo prevalentemente alle opere 'zetematiche' di Eusebio di Cesarea, Ambrosiaster, Agostino. Per quanto riguarda le *quaestiones* riportate nell'*Apocritico* di Macario di Magnesia la loro diretta derivazione pagana è del tutto fuori discussione.

<sup>144</sup> Mi sembra evidente che in caso di coincidenza di argomentazioni antibibliche, e in presenza di un testo pagano anteriore a quello patristico, l'ipotesi di una derivazione della *quaestio* patristica da quella pagana è più plausibile di quella di una semplice coincidenza. L'inserimento delle *quaestiones* patristiche tra i brani sicuramente pagani veniva legittimato da tale *caveat* formulato nell'introduzione, favorito da necessità di studio della tematica, consigliato dal fatto che nell'allestimento di un *corpus* è meglio essere inclusivi.

ampliate e precisate in uno studio a parte,<sup>145</sup> pubblicato nello stesso anno in cui vide la luce la *Biblia gentium*.

Questa ipotesi di collegare *alcune* obiezioni pagane ad *alcune quaestiones* patristiche, o almeno di non poter escludere in linea generale la possibilità di tali collegamenti, non era in realtà del tutto nuova,<sup>146</sup> né è rimasta lì senza suscitare assensi<sup>147</sup> o dissensi.<sup>148</sup> Di tutto ciò ebbi poi modo

<sup>145</sup> GIANCARLO RINALDI, *Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle quaestiones et responsiones*, in «Annali di Storia dell'Esgesi» VI (1989), pp. 99-124.

<sup>146</sup> Sono in *primis* da ricordare FRANZ CUMONT, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens*, in «Revue d'histoire et de littérature religieuse», VIII (1903), pp. 417-436; PIERRE DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris, L'artisan du livre, 1934; JOSEPH-RHÉAL LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361*, Roma, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1954 (Analecta Gregoriana. LXI); PIERRE COURCELLE, *Critique exégétique et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster*, in «Vigiliae Christianae» XIII (1959), pp. 133-169; DAVID SUTHERLAND WALLACE – HADRILL, *Eusebius of Caesarea*, London, A. R. Mowbray, 1960, p. 57seq. Si tratta in ogni caso di studiosi la cui informazione sui testi della tarda antichità è stata pari alla capacità di coltivare una visione d'insieme dei diversi fenomeni storico religiosi e culturali. Tra questi, in particolare il Courcelle ravvisava nelle *quaestiones* dell'Ambrosiaster, nel loro complesso, gli argomenti della critica porfirina. La tesi è effettivamente radicale, tuttavia più che gettare il bambino insieme all'acqua sporca è il caso di far tesoro degli elementi di verità che essa contiene.

<sup>147</sup> Tra gli assenti a tal proposito ricordo quelli espressi in alcune significative recensioni a *Biblia gentium*: M. Simonetti in «Augustinianum» XXX (1990), p. 489seq. (“...La letteratura per domande e risposte... accanto all'interesse intraecclesiale... curò anche il versante polemico nei confronti del paganesimo, intendendo cioè rispondere a questioni specifiche che da parte pagana venivano proposte in materia d'interpretazione del testo scritturistico”); E. Cattaneo in «Rassegna di Teologia» XXXI (1990), p. 95 (“... idea interessante...”); A. V. Nazzaro in «Bollettino di Studi Latini» XX (1991), p. 72 (“... Molte, infatti, delle *quaestiones* da sciogliere riguardavano interpretazioni pagane del Testo sacro”); S. Leanza in «Vetera Christianorum» XXIX (1992), p. 218 (“...importanza della letteratura delle *Quaestiones et responsiones* come fonte per la ricostruzione della critica biblica degli autori pagani”); oppure in sede di recensione a Rinaldi 1998: G. L. Prato su «Protestantesimo» LV (2000), p. 50 seq. Ma cfr anche MARCELLO MARIN, *Orientamenti di esegesi biblica dei Padri*, in A. Quacquarelli (curatore), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Roma, Città Nuova, 1989, p. 312seq.; ANTONIO GARZYA, *Appunti sulle erotapocriseis*, in «Vetera Christianorum», XXIX (1992), p. 314; BASIL STUDER, *Erudition Veterum*, in *Storia della Teologia. I. Epoca patristica*, edd. Angelo Di Berardino – Basil Studer, Casale Monferrato, Marietti, 1993, p. 371 (“è accertato che le questioni corrispondevano in gran parte alle obiezioni avanzate da Celso... da Porfirio...”); CLAUDIO MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia, Morcelliana, 2005, p. 271 (“affascinante ipotesi di lavoro”); EMANUELE DI SANTO, *L'apologetica dell'Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardo antica*, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 2008 (Studia Ephemeridis Augustinianum, 112), *passim*. Soltanto alcuni nomi di studiosi stranieri: ADAM KAMESAR, *Jerome, Greek Scholarship, and the Hebrew Bible. A Study of the Quaestiones Hebraicae in Genesim*, Oxford, Clarendon Press, 1993, p. 84seq.; MICHAEL FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn, Schöningh, 2000, p. 89; YANNIS PAPADOYANNAKIS, *Instruction by Question and Answer: the*

di riferire nel 1998 a mo' di consuntivo in un capitolo del primo volume de *La Bibbia dei pagani*, interamente dedicato a questo tema.<sup>149</sup>

Mi sembra che le obiezioni più meditate alla mia congettura o, per essere più precisi, alla ipotesi di lavoro da me mantenuta in piedi, siano venute da Lorenzo Perrone e, in aderente continuità con i contributi di quest'ultimo, da Claudio Zamagni. Le opere più particolarmente esaminate dal collega sono state le *quaestiones* di Eusebio<sup>150</sup> e quelle dell'Ambrosiaster;<sup>151</sup> ma a sèguito di queste analisi sono state però formulate anche considerazioni di carattere generale sull'intero genere letterario.<sup>152</sup> Diciamo subito che per il Perrone non è possibile riconoscere alcuna filigrana apologetica in questi trattati, né ravvisarvi intenti controversistici; al contrario: “una lettura della Bibbia criticamente consapevole implicava anche per i *πιστοί* l'autonoma assunzione di problematiche tecniche affini all'impostazione pagana, sia pure piegate ad un esito opposto”.<sup>153</sup> In altri termini, se ho ben capito, le obiezioni alla Scrittura trasmesse nella forma di *quaestiones* patristiche sarebbero state sempre il prodotto di una riflessione esegetica ed erudita, maturata all'interno della tradizione cristiana la quale era ben in grado di operare con i metodi e gli strumenti della filologia classica ('pagana') giungendo però ad esiti diversi da quelli degli *ἄπιστοι*. Si sarebbe trattato, tra intellettuali pagani e cristiani, di una comunanza di atteggiamenti mentali e di presupposti culturali che presiedono al modo di accostarsi al testo scritto. Questa

---

*case of late antique and byzantine Erotapokriseis*, in *Greek Literature in Late Antiquity. Dynamism, Didacticism, Classicism*, ed. Scott Fitzgerald Johnson, Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2006, p. 95seq. e ID., *Defining Orthodoxy in Pseudo Justin*, in, *Heresy and Identity in Late Antiquity*, edd. Eduard Iricinschi – Holger M. Zellentin, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 118seq. Anche RICHARD GOULET, *Macarios de Magnésie, Le Monogènes*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, I, 2003, p. 132 afferma, in sintonia con quanto da me proposto, che le *quaestiones* patristiche sono utilizzabili nell'ambito della ricerca sulle obiezioni alla Bibbia da parte dei pagani, specialmente in riferimento a Porfirio. JOHN GRANGER COOK, *The Interpretation of the New Testament in Greco – Roman Paganism*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2000, *passim* utilizza alcune *quaestiones* patristiche da me indicate per attestare la circolazione di obiezioni pagane.

<sup>148</sup> In sostanza gli unici interventi di dissenso che registro sono quelli di Perrone e Zamagni, quest'ultimo strettamente sulla scia del primo. Pertanto non capisco su quali basi egli possa affermare che la mia posizione “a été largement contestée”, cfr CLAUDIO ZAMAGNI (curatore), Eusèbe de Césarée, *Questions évangéliques*, Paris 2008, (Sources Chrétiennes, n° 523), p. 56, nota 2.

<sup>149</sup> RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, p. 279seqq.

<sup>150</sup> Cfr PERRONE, *Le Quaestiones evangelicae*.

<sup>151</sup> Cfr LORENZO PERRONE, *Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: Le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti dell'Ambrosiaster*, in *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma*, ed. Franca Ela Consolino, Soveria Mannelli, Rubbettino, 1995, pp. 149-172.

<sup>152</sup> Cfr PERRONE, *Il genere delle Quaestiones*, che però riguarda la produzione precedente ad Agostino.

<sup>153</sup> Cfr PERRONE, *Il genere delle Quaestiones*, p. 26.

“interferenza degli orizzonti culturali”, questa “affinità nei punti di partenza tra cristiani e pagani”, questa “comune sensibilità culturale” spiegherebbe l’emergere di *quaestiones* bibliche dalla riflessione stessa dell’autore cristiano. Dunque più che dall’effettiva necessità di risolvere un problema dibattuto, lo scrittore cristiano sarebbe stato sempre mosso dalla sua acribia di filologo e di uomo di scuola. Un Porfirio e un Giuliano, inoltre, secondo Perrone, sottoponendo la Bibbia al loro vaglio critico non si sarebbero comportati diversamente da un grammatico che valutava il testo virgiliano.<sup>154</sup>

Come ogni ricostruzione, anche quella del Perrone presenta a mio avviso acquisizioni sicure e ipotesi suggestive, ma anche asserzioni che poco mi sembrano conciliarsi con la dinamica dei fatti quale possiamo attendibilmente rievocare con un’attenzione più complessiva sia al problema della ‘fortuna’ dei testi (e delle dottrine) bibliche in ambito pagano sia a una ricostruzione del serrato dialogo interreligioso che caratterizzò l’età romana imperiale.

Quanto alle due opere specificamente prese in esame dal collega risulta evidente che esse non si presentano come trattazioni apologetiche, deliberatamente scritte per rintuzzare puntualmente *quaestiones* bibliche pagane. Sono invece prodotti di scuola, composti con intento pastorale per condurre il lettore credente nei percorsi spesso impervi di quella letteratura scritturistica nella quale era compito dei maestri cattolici far da guida. Ciò, tuttavia, non ci impedisce di individuare in alcune *quaestiones* l’agitarsi di argomentazioni simili, e talvolta identiche, a quelle che per altra via sappiamo essere state formulate da autori pagani. In questo caso anche se non possiamo avere la certezza matematica di trovarci di fronte a una derivazione (diretta o indiretta) della *quaestio* dall’armamentario pagano possiamo però ipotizzare a buon diritto che a monte della *quaestio / responsio* patristica possa esserci stato un vero e proprio dialogo (o conflitto) tra cristiani e oppositori, giudei, ‘eretici’ o pagani.

In merito poi alle risposte da parte degli autori cristiani ritengo che queste siano state talvolta immediate e puntuali, altra volta invece le obiezioni loro riferite, magari anche sommariamente, hanno fornito a un pastore d’anime dotto l’occasione di metter mano a una fatica esegetica la quale avrebbe avuto un impianto organico, sia zematico che discorsivo. Insomma l’insistenza con la quale veniva posta una *quaestio* poteva anche fornire l’occasione per la composizione di opere di carattere sistematico e di ben ampio respiro che non necessariamente ostentavano la veste della composizione apologetica.

Sono molti gli esempi da citare quali illustrazioni di questa dinamica ricorrente. Ad Alessandria Ambrogio, ex valentiniano convertito all’ortodossia, fu turbato dalle argomentazioni di Celso e per questo

---

<sup>154</sup> PERRONE, *Echi della polemica pagana*, p. 150seq.



chiese a Origene di realizzare la sua apologia. È anche il caso di Arnobio il quale, proprio perché sollecitato dalla proliferazione e dalla circolazione di opuscoli anticristiani, sia in greco che in latino, si decise a comporre le sue *Institutiones*. Significativa anche la vicenda del *comes* Marcellinus, di cui parleremo in seguito: un cristiano turbato da critiche pagane alla dottrina e alle Scritture cristiane che sollecitò Agostino a metter mano alle relative *responsiones*.

Negare la possibilità che i trattati di *quaestiones et responsiones* possano presentare argomenti in origine appartenenti alla concreta controversia religiosa, basandosi sulla pur accettabile considerazione secondo la quale queste opere non appartengono al genere apologetico, significa negare l'effettività e la pervasività di quel dialogo religioso che, come abbiamo appena visto, nell'età dell'impero romano ebbe luogo nelle famiglie, nelle scuole, nelle piazze, nelle biblioteche. D'altro canto anche la dottrina cristiana ebbe modo di plasmarsi non certo in comunità chiuse a visitazioni esterne o in *scriptoria* asettici di teologi. È invece nel clima caldo della controversia che i convincimenti ebbero a prender forma e a rendersi precisi. La prima riflessione teologica dei cristiani è reperibile nelle pagine delle apologie, così come i tomi che saranno composti in materia di dottrina porteranno spesso titoli il cui esordio è *contra*, *adversus*, κατά o il più ambiguo πρὸς. E così, possiamo congetturare, fu anche per l'esegesi biblica se è vero, come noi riteniamo essere vero, che la storia della teologia viene a coincidere con la storia dell'esegesi biblica. Di quella in chiave cristologica furono gettate le basi specialmente nel secolo secondo, quando si trattò di mantenere in autorità le Scritture dei giudei prendendo però le distanze da costoro e dando luogo a tutta una letteratura *adversus Iudaeos*. Quella allegorica certamente trasse alimento dalla necessità di far fronte ad aporie che potevano essere additate da credenti in crisi, da menti pensose all'interno delle comunità, ma anche in cenacoli di 'eretici' o in ambienti di intellettuali pagani.

I pagani difficilmente si avvicinarono alle Scritture con lo stesso atteggiamento che caratterizzava la lettura dei loro venerandi classici. La Bibbia era inaccettabile *in primis* per la sua lingua infarcita da barbarismi e ineleganze linguistiche, e poi per i suoi stessi contenuti; e ciò fu vero almeno fino al secolo quinto!<sup>155</sup> Dunque anche se un Porfirio poteva anatomizzare il libro di Daniele con le tecniche della più raffinata filologia ellenistica e, pertanto, pervenire alla conclusione che si trattasse di un testo pseudoepigrafo a bella posta retrodatato, non era certo questa acquisizione filologica a stargli a cuore, bensì l'esigenza militante di scardinare quella prova tratta dalla profezia che i cristiani utilizzavano per mietere conversioni. Così pure quando lo stesso sottopose l'*Apocalisse di Zoroa-*

---

<sup>155</sup> Cfr. ARN., *Nat.*, I,58; AUG., *Conf.*, III,5,9; *De cat. rud.*, 9,13; OR., *Homil. in Gen.* 15,1; LACT., *Inst.* V,1; THDT., *Affect.*, I,1; ISID. PELUS., *Ep.* IV,28.

*stro* a una lettura critica, con gli strumenti più raffinati di cui la filologia poteva allora disporre, e giunse alla conclusione secondo la quale quel testo non poteva essere stato composto dal personaggio a cui era attribuito, ma era νόθος e νέον,<sup>156</sup> abbiamo motivo di credere che la sua fatica sia stata motivata dalla necessità di difendere la scuola del maestro, Plotino, dagli attacchi degli gnostici piuttosto che dall'amore di più esotici *otia* letterari. La lettura pagana della Bibbia era dissimile da quella dei cristiani non solo nelle conclusioni<sup>157</sup> ma anche (e forse principalmente) nelle sue stesse premesse. Pagani e marcioniti, ad esempio, potevano convenire nel rigetto delle Scritture giudaiche (e questa era la loro conclusione), ma il punto di partenza dei loro percorsi era poi opposto: per i primi la riprovazione totale del messaggio di Gesù, per i secondi l'accettazione entusiastica di questo, e di questo soltanto, quale proclama dell'araldo di un Dio sconosciuto.

Come si diceva, il primo prodotto del genere delle *quaestiones et responsiones* che possiamo ora leggere sono le *Questioni evangeliche* di Eusebio di Cesarea. Nella sua recente accurata edizione di quest'opera Claudio Zamagni dedica un'intera sezione dell'ampia introduzione<sup>158</sup> a tracciare il profilo dei destinatari e lo scopo delle *quaestiones*. Si tratta di una rassegna di contributi i quali vengono incasellati in due categorie nettamente separate a seconda se considerano il trattato esusebiano: a. opera apologetica; b. trattazione a carattere didattico erudito. Il curatore non ravvisa nell'opera alcuna intenzione apologetica bensì uno squisito "caractère livresque". Eusebio avrebbe attinto il suo repertorio nel chiuso della sua biblioteca a Cesarea, attingendo a piene mani da Origene, mai menzionato ma "omniprésnt tout au long du livre". Egli, poi, aggiunge che poco importa se le *quaestiones* provengano dal repertorio pagano o siano state poste da cristiani.

Il ragionamento di Zamagni procede per antitesi troppo nette (apologia / erudizione; pagani / cristiani) e forse proprio per questo tagliare le

<sup>156</sup> PORPH., *V. Plot.*, 16.

<sup>157</sup> Così per PERRONE, *Echi della polemica pagana*, p. 152: "...L'affinità nei punti di partenza tra cristiani e pagani – non certo nell'esito a cui portavano gli interrogativi sollevati sul testo biblico – era garantita da una comune sensibilità culturale, dovuta principalmente al percorso istituzionale della scuola antica e alla civiltà del commento che questo tipo di scuola alimentava". Sicuramente, come a buon diritto osserva il Perrone, le tecniche e gli strumenti del lavoro filologico erano patrimonio comune di pagani e cristiani, assicurato dalla frequentazione di una medesima scuola. Ma l'argomento del contendere era tale da coinvolgere troppo l'uno e l'altro fronte. Per i pagani le Scritture non erano da leggere alla stessa maniera dei loro classici (da qui il rifiuto d'intenderle allegoricamente), per i cristiani la loro realtà letteraria era trasfigurata dal loro prevalente carattere di parola di Dio. Il sogno di Girolamo ("tu sei ciceroniano non cristiano!) fu l'esito di un travaglio interiore, lungo, profondo e lacerante tra la paideia classica e la lettera del creatore alle creature.

<sup>158</sup> ZAMAGNI, *Eusèbe Quaestions*, pp. 54-60.

cose con l'accetta rischia di non cogliere l'anima viva che a tratti traspare in questo che, nella forma in cui lo leggiamo ora, è comunque un documento già cristallizzato e fissato nei canoni del suo genere. Certamente i generi letterari hanno costituito per le letterature classiche dei contenitori con regole e caratteristiche proprie. Ma abbiamo motivo di credere che nella letteratura cristiana queste rigidità abbiano spesso ceduto il passo a esigenze diverse e varie, tali insomma che se volessimo incasellare un'opera in un determinato genere *e basta* non faremmo altro che adagiare un corpo vivente su un letto di Procuste. Dunque il fatto che un'opera sia erudita (ed Eusebio fu sì campione di erudizione) non implica necessariamente che essa non contenga spunti apologetici (ed Eusebio fu anche campione di apologetica). Così come l'altra netta dicotomia, quella relativa alla provenienza delle *quaestiones* (da pagani oppure da cristiani), rischia di ignorare quel vivace dibattito tra fedi diverse che è la chiave di volta per comprendere il travaglio e il senso stesso di quest'epoca di metamorfosi e rovesciamenti. Dunque lungi dall'essere particolare poco importante, il rintracciare una *quaestio* patristica nell'armamentario dei pagani è una spia preziosa di come le idee abbiano interagito. Dobbiamo porci il problema della 'preistoria' autentica di tali obiezioni, anzi di tale genere nel suo complesso, e questa va cercata nella viva e vivace quotidianità non solo della vita scolastica ma anche di quella pastorale. In ogni caso si tenga presente che il testo che noi abbiamo oggi davanti e del quale parliamo costituisce lo stadio finale di un processo lungo che, prima di concretizzarsi nell'inchiostro fissato su carta, attraversò certamente le fasi della riflessione, del dialogo – dibattito, e poi ancora del ripensamento e così via.

Lo Zamagni stesso, nel suo prezioso corredo di note al testo non manca di individuare più volte innegabili coincidenze tra la *quaestio* a cui risponde Eusebio e l'obiezione attestata sicuramente in ambito pagano. Se si considera il carattere estremamente frammentario e gravemente lacunoso con cui ci sono pervenuti tanto i testi pagani quanto l'opera di Eusebio, queste coincidenze risulteranno campioni ancor più significativi.<sup>159</sup>

<sup>159</sup> Cfr le seguenti *quaestiones* eusebiane:

a. *QMar.*, 1,9 (la genealogia di Gesù da Giuseppe) Zamagni ravvisa un parallelo in Celso ap. OR., *Cel.*, I,28.32.39 ma ritiene che sia derivato dalla lettura di Origene;

b. *QMar.*, 13 (confusione di Mt tra Joachim e Ioiachin tra gli antenati di Gesù e il numero esatto delle generazioni) cfr PORPH., *C. Christ.*, fr. 11 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 317);

c. *QMar.*, 14 (le umili origini di Gesù secondo la sua stessa genealogia), cfr Celso ap. OR., *Cel.*, I,28 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 324);

d. *QMar.*, 15 (Gesù non discese letteralmente da Davide), cfr IUL., *Galil.*, fr. 62 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 115);

e. *QMar.*, 16 (la cronologia degli avvenimenti successivi alla nascita di Gesù in Mt e Lc), cfr PORPH., *C. Christ.*, fr. 12 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 328); qui si noti che Epifanio di Salamina, che trasmette l'obiezione attesta che essa era comune

Né si neghi *a priori* l'eventualità di una matrice pagana di alcune obiezioni facendo notare che Eusebio abbia derivato da Origene, poiché proprio in Origene le preoccupazioni apologetiche sono diffuse ad ampio raggio, verso giudei, gnostici e pagani. Né tantomeno si tragga dal fatto che i destinatari dell'opera siano stati cristiani un argomento per negare decisamente la presenza a monte di stimoli e materiali di origine pagana. Non era forse ai cristiani che bisognava dare armi erudite per affrontare le sfide degli avversari? Anche le epistole indirizzate da Agostino al *comes* Marcellinus sono destinate a un cristiano, eppure queste sono nient'altro che *corpora* di *quaestiones* poste da pagani a cui il vescovo fornisce *responsiones*. E ciò proprio perché Marcellino aveva derivato i suoi turbamenti da conversazioni d'argomento biblico con pagani.<sup>160</sup>

In conclusione, e ciò valga per quello di Eusebio così come per altri testi del genere a cui ci stiamo interessando, va riconosciuto che l'autore raccolse una mole di *quaestiones* scritturistiche facendo leva sulla sua ampia erudizione in materia e attingendo al patrimonio di riflessione già consolidato nella chiesa. In altri termini fece opera di erudizione e di scuola. Tuttavia egli non si mosse in un *vacuum* ideologico: la sua fatica trasse alimento, e molto probabilmente occasione, anche da un contesto in cui la Bibbia (*in primis* i vangeli) era tema controverso tra credenti e non credenti.

Se quella di Eusebio è la prima opera del genere che ci sia pervenuta per l'oriente grecofono, va individuato nell'Ambrosiaster il primo autore cristiano che, in lingua latina e in occidente, ha composto un trattato simile: le *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*. L'autore è un presbitero romano attivo agli inizi degli anni ottanta del sec. IV, all'epoca dell'episcopato romano di Damaso (366-384).<sup>161</sup> La sua opera è pervenuta in

---

a Porfirio, Celso e un certo 'Filosabazio'; particolare che, se quest'ultimo è da identificare con un giudeo o un giudaizzante, attesterebbe la circolazione di accuse anticristiane tra pagani e giudei.

f. *QSt.*, 1 (contraddizione sulle apparizioni di Gesù risorto: di sabato o la mattina del giorno seguente?), cfr IUL., *Galil.*, fr. 96 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 599). La *quaestio*, che è palesemente pagana, è ampiamente riecheggiata altrove nella letteratura patristica, cfr HIER., *Ep.*, 120,3; AMBR., *In Lc.*, 10,147; THEOD. MOPS., *Comm. in Ioh.*, 7.

g. *QSt.*, 3 (cronologia degli eventi della risurrezione; il *noli me tangere*), per Zamagni, *ad loc.*, "les critiques de Celse et de Porphyre... peuvent aussi être à la base de cette question".

h. *QSt.*, 4 (quanti angeli compaiono alla tomba di Gesù?), cfr Celso ap. OR., *Cel.*, V,52 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 598) e IUL., *Galil.*, fr. 96 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 599).

<sup>160</sup> Su ciò ritorno più oltre a p. 53. Anche l'*Apocritico* di Macario di Magnesia è opera scritta da un cristiano per cristiani, eppure essa costituisce una miniera di *quaestiones* genuinamente pagane.

<sup>161</sup> Fu anche il primo commentatore in lingua latina del *corpus* paolino; una personalità interessante più di quanto non sia finora emerso dalla bibliografia che lo

redazione duplice; non si presenta come una trattazione organica bensì come un ampio contenitore dove convivono interessi vari dell'autore: preoccupazioni catechetiche, controversie contro ariani, novaziani, marcioniti, una polemica con i diaconi romani, invettive contro l'astrologia e i pagani, ai quali ultimi, in particolare, è dedicata la lunga *quaestio* 114. Cuore e, per così dire, tessuto connettivo dell'opera è comunque un susseguirsi di domande relative agli aspetti problematici, contraddittori e apparentemente inaccettabili delle Scritture, cioè di vere e proprie obiezioni. Un dato significativo, quest'ultimo, poiché a questo stesso autore è da attribuirsi anche il primo commentario in lingua latina del *corpus* paolino. Ci si è domandati quale sia l'origine di queste obiezioni. È possibile collegarle agli attacchi degli increduli ai testi sacri dei cristiani?

Se il profilo dell'autore è evanescente non lo è certo il contesto, storico e geografico, in cui egli operò: gli anni travagliati dell'episcopato damasiano<sup>162</sup> che sono poi gli stessi di quella cosiddetta 'rinascita' pagana la quale a Roma riscaldò i cuori e animò le speranze degli ultimi seguaci delle antiche tradizioni religiose suscitando, nello stesso tempo, apprensioni e disdegno tra i cristiani più impegnati nell'opera di definitiva conversione della loro società. Estraniare il nostro Ambrosiaster da questo contesto di travaglio religioso significa precluderci la piena comprensione dei molteplici livelli sui quali la sua opera venne vergata. Ciò può dirsi vero come e più di ogni altro autore il cui profilo acquisisce pieno rilievo solo sullo sfondo dei drammi dell'epoca che fu sua.

Santo Mazzarino<sup>163</sup> e Lelia Cracco Ruggini,<sup>164</sup> in pagine sempre valide e significative, hanno rievocato il trattato zetematico dell'Ambrosiaster illuminandolo, appunto, con gli eventi in cui fu concepito, nacque ed ebbe la sua prima diffusione. E questi eventi sono prioritariamente e innegabilmente caratterizzati dalla controversia religiosa.

Damaso ebbe ad affermarsi e a conseguire l'ambita cattedra episcopale romana a sèguito delle sedizioni che ebbero luogo a più riprese coinvolgendo i suoi sostenitori e gli avversari, seguaci di Ursino. Così centotrentasette morti macchiarono di sangue tanto le basiliche che erano roccaforti dei due gruppi contendenti quanto gli esordi di quell'episcopato. Diventare vescovo di Roma, già allora, non era cosa da poco conto.

---

riguarda e che soltanto da un ventennio a questa parte si è notevolmente accresciuta, cfr DAVID G. HUNTER, *The Significance of Ambrosiaster*, in «Journal of Early Christian Studies» XVII (2009), pp. 1-26.

<sup>162</sup> Cfr gli atti del Convegno Internazionale per il sedicesimo centenario della morte di questo personaggio: *Saecularia Damasiana*, Roma, Pontificio Istituto di archeologia cristiana, 1986.

<sup>163</sup> SANTO MAZZARINO, *Antico, tardo antico ed era costantiniana*, Bari, Dedalo libri, 1974, p. 389seq.

<sup>164</sup> LELLIA CRACCO RUGGINI, *Ambrogio e le opposizioni anticattoliche fra 383 e 390*, in «Augustinianum» XVII (1974), p. 430seq.

I torbidi sconvolsero e atterrirono il prefetto Vivenzio<sup>165</sup> che addirittura si ritirò in una villa extraurbana. Toccò poi al suo successore Vettio Agorio Pretestato<sup>166</sup> riportare l'ordine. Quest'ultimo dalla sua residenza sull'Aventino,<sup>167</sup> tralasciando per un attimo le cure della *prefectura Urbis*<sup>168</sup> e, più ancora, le mistiche iniziazioni nelle quali soleva consumare la sua ansia del Divino, rivolto ai cristiani affermava con sprezzante ironia che avrebbe aderito alla loro religione ove mai lo avessero fatto vescovo di Roma! La memorabile pagina di Ammiano Marcellino<sup>169</sup> che ci informa su queste *seditiones cruentae* ci attesta anche più dettagliatamente gli agi dei vescovi romani che, alla pari e più delle aristocrazie secolari, venivano ostentati con vesti lussuose, mense opulente e carri da trasporto raffinati.<sup>170</sup> È quella stessa pagina nella quale lo storico antiocheno contrapponeva queste degenerazioni dei vescovi romani alla semplicità e alla frugalità dello stile dei loro colleghi che operavano in centri rurali. Anche per tutto ciò v'era stata la *constitutio* trasmessaci in *CTh* XVI 2,20 indirizzata a Damaso e letta nelle chiese romane nell'estate del 370 e che colpiva *ecclesiastici aut ex ecclesiastici* i quali *sub praetextu religionis* si insinuavano nelle case ove c'erano donne facili da raggirare per carpire loro beni o addirittura eredità.<sup>171</sup> Una presenza di pagani ai vertici delle più significative magistrature dovè, proprio negli anni ottanta del secolo IV, determinare alcuni ritorni al paganesimo di cristiani, magari non ben saldi nella fede, attenti alle loro carriere o forse già in posizioni di rilievo. Ne sono testimoni le tre *constitutiones* con le quali s'apre il titolo settimo del libro XVI del *Theodosianus*; esse risalgono rispettivamente al 381<sup>172</sup> e 383<sup>173</sup> e colpiscono rigorosamente gli apostati *qui ex christianis pagani facti sunt* limitando il loro diritto di far testamento e di ricevere beni. È questo anche il clima in cui inseriremo sia il *Carmen ad quendam senatorem ex*

<sup>165</sup> Esercì la prefettura dell'Urbe negli anni 365-367, cfr *PLRE*, I, p. 972.

<sup>166</sup> Cfr MAHASTINA KAHLOS, *Vettius Agorius Praetextatus. A senatorial life in between*, Roma, Institutum Romanum Finlandiae, 2002.

<sup>167</sup> Cfr *CIL* VI 1777 = *ILS* 1258

<sup>168</sup> Che rivesti dal 367

<sup>169</sup> XXVII,3,14-15.

<sup>170</sup> La dinamica dei fatti è attestata in modo conforme tanto nel pagano Ammiano quanto nelle fonti cristiane, sia filodamasiane che di tendenza ursiniana. Le *seditiones cruentae* di cui parla Ammiano corrispondono alle *crudelissimae interfectiones* di cui parla HIER., *Chron. ad annum 366*; cfr anche SOCR., *Hist. eccl.*, IV,29; SOZ., *Hist. eccl.*, VI,23; RUF., *Hist. eccl.*, XI,10.

<sup>171</sup> Cfr FRANÇOIS RICHARD, *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, I, *Code Théodosien. Livre XVI*, Paris 2005 (Sources Chrétien-nes, n° 497), pp. 160-163. Il fenomeno acquisiva proporzioni di rilievo se è riecheggiato in HIER., *Ep.*, 52,6; AMBR., *Ep.*, 73,13; *De officiis min.*, I,20,87. Questi ecclesiastici con truffaldina abilità operavano *ut ditentur oblationibus matronarum*, come afferma AMM. MARC., XXVII,3,14.

<sup>172</sup> *CTh* XVI 7,1.

<sup>173</sup> *CTh* XVI 7,2.3.



*christiana religione ad idolorum servitatem conversum* che prende di mira proprio un apostata dal cristianesimo, illustre per essere stato già console, sia anche gli altri due noti componimenti di ambientazione romana: il *Poema ultimum* e il *Carmen contra paganos*. A prescindere dalle precisazioni sui loro autori, sul momento, le circostanze e le motivazioni esatte della loro composizione,<sup>174</sup> si tratta di testimonianze relative al conflitto tra un cristianesimo oramai alla vigilia imminente della sua piena affermazione e un paganesimo declinante, ma ancora minaccioso agli occhi delle guide cristiane.<sup>175</sup>

È in definitiva questo il contesto in cui l'Ambrosiaster mise mano alla sua raccolta di *quaestiones*, con grande sensibilità alle problematiche dell'età sua, come attestano le due versioni del suo testo e le modifiche che distinguono quella seriore.<sup>176</sup> L'autore fu dunque un presbitero che, come sembra, curò per i suoi colleghi presbiteri,<sup>177</sup> impegnati nella catechesi, una raccolta di spunti esegetici dei più vari generi, magari facendo confluire in un unico calderone scritti che avevano in precedenza una loro autonomia.<sup>178</sup> In un clima come quello descritto, denso di polemiche, anzi di scontri, anche all'interno della stessa comunità dei cristiani, il compito dell'esegeta non poteva certo essere svolto in modo asettico, soltanto ripiegandosi su moduli di scuola traditi e limitandosi ad attingere a quanto già era stato prodotto all'interno della tradizione ecclesiastica.<sup>179</sup>

Sono ancora troppo numerose le *quaestiones* bibliche attestate nell'Ambrosiaster le quali sorprendentemente coincidono per contenuto

<sup>174</sup> Un recente *status quaestionis* con bibliografia aggiornata su questi documenti in Di Santo 2008.

<sup>175</sup> Siamo a ridosso dell'Editto di Tessalonica del 380 e alla vigilia delle più rigorose leggi teodosiane, devastanti per il culto pagano. Le guide cristiane di quest'epoca avevano sposato in pieno quella convinzione dell'apologetica post costantiniana, che trova in Firmico Materno un esponente radicale, secondo la quale non vi sarebbe stato successo per la missione cristiana se questa con fosse *ipso facto* coincisa con la distruzione letterale dei culti diversi, in *primis* eretici e pagani. Si passa dalla riduzione a minoranza dei pagani alla loro scomparsa fisica.

<sup>176</sup> La terza recensione dell'opera, che presenta 115 *quaestiones*, è da considerarsi un rifacimento medioevale. Per questo aspetto cfr MARIE PIERRE BUSSIÈRES, *L'influence du synode tenu à Rome en 382 sur l'exégèse de l'Ambrosiaster*, in «Sacris erudiri» XLV (2006), pp. 107-124 e HUNTER, *The significance*, pp. 10-13.

<sup>177</sup> Cfr MARIE PIERRE BUSSIÈRES, *Le public des Questions sur l'Ancien et le Nouveau Testament de l'Ambrosiaster*, in «Annali di Storia dell'Esegesi» XXIV (2007), pp. 234 e 242.

<sup>178</sup> Così per BARDY, *La littérature patristique*, p. 346.

<sup>179</sup> Gli studi più recenti sull'Ambrosiaster dimostrano che costui non fu una personalità evanescente, bensì una figura di gran rilievo dell'età in cui visse. In buona parte della storiografia moderna la sua personalità risulta schiacciata da quelle dei suoi grandi contemporanei: Girolamo e Ambrogio. Ma come non possiamo comprendere questi due ultimi prescindendo dalle dense controversie che attraversarono e agitarono le loro vite, così ci sarebbe difficile cogliere appieno il significato dell'opera dell'Ambrosiaster trascurando le controversie in cui fu coinvolto.

con obiezioni alla Bibbia di sicura matrice pagana, perché si possa scartare a cuor leggero l'ipotesi di una circolazione di queste ultime in ambienti cristiani. Né si dica che la stessa critica biblica sviluppata all'interno della chiesa poté da sola produrre tanta dovizia di argomentazioni. Attribuire le obiezioni scritturistiche a cristiani (al fine di esorcizzare ogni ipotesi di impegno apologetico, sia pur indiretto, da parte del nostro autore) significa non risolvere il problema, ma soltanto spostarlo: perché dovremmo escludere che cristiani abbiano conosciuto i rilievi mossi sul conto delle loro Scritture nel corso di contatti con pagani e abbiano poi a loro volta sottoposto queste argomentazioni a loro confratelli più dotti per essere illuminati? Potremmo prendere atto che di tale dialogo che fu all'origine della *quaestio* non v'è ora traccia esplicita nelle nostre fonti; ma la coincidenza di tante argomentazioni ci restituisce una serie di elementi 'fossili' che potrebbe a buon diritto testimoniare una originale circolazione di idee e di testi che, come abbiamo visto precedentemente, non deve sorprenderci in età romana imperiale. Questa mia congettura valga come correttivo alla pur felice intuizione del Courcelle il quale faceva derivare, con un automatismo che però non mi sento di condividere, ogni *quaestio* dell'Ambrosiaster dall'armamentario anticristiano di Porfirio.

Per comodità del lettore trascivo qui di seguito alcune corrispondenze che sarebbe possibile ravvisare tra *quaestiones* dell'Ambrosiaster e argomentazioni pagane:

Numero della <i>quaestio</i> dell'Ambrosiaster	Contenuto della <i>quaestio</i>	Attestazione in autore pagano
5	Perché Dio accetta il sacrificio di Abele e respinge quello di Caino? <sup>a</sup>	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 83 e 84 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, nn. 70° e 69).
14	Come mai Dio fa pagare ai figli le colpe dei padri?	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 20 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 131): il tema ricorre nella controversia anticristiana, cfr. anche la <i>quaestio</i> 36; PORPH., <i>C. Christ.</i> , 91 e la mia nota in RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, pp. 150-151.

<sup>a</sup> La *quaestio* ritorna anche nel repertorio dello Pseudo Giustino col n° 119, cfr. più sotto nella relativa casella.

28	Il diavolo ignora che Gesù è figlio di Dio.	IUL., <i>Galil.</i> , lib. II ap. THEOD. MOPS., <i>c. Iul.</i> , fr. 3 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 343A).
29	Perché Gesù risponde al diavolo che lo tenta soltanto citando la Legge?	Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , III,18 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 549); Aug., <i>In Io. Ep. Tr.</i> 2,14.
32	È possibile vedere Iddio?	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 80 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 487).
41	Dio ha cura delle bestie?	PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 29 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 661).
43	Il voto di Jefte.	Anonym. ap. AUG., <i>Quaest. in Heptat.</i> , 7,49 e altri testi in RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , I, p. 294 nota 70; II, p. 174.
48	È assurdo che Dio abbia un figlio.	PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 85 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 213).
56	La discordanza sul padre di Giuseppe nella genealogia di Gesù.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 90 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 319).
57	Marco sbaglia nel citare Isaia.	PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 9 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 290).
59	Con quale lingua si esprese il serpente che tentò Eva?	IUL., <i>Galil.</i> , fr 15 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 59).
63	La stella alla nascita di Gesù.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 91 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 332).
65	L'ora della crocifissione: per Mc è la terza, per Mt Lc Io la sesta.	Obiezione classica, testi in RINALDI <i>La Bibbia dei pagani</i> , I, pp. 287 nota 27; II, p. 335.
69	La vigenza della Legge e Gesù.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 98 (= RINALDI, n° 347).
74	Gesù è contraddittorio sulla sua partecipazione alla festa delle capanne.	PORPH., <i>c. Christ.</i> fr. 70 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 507).

83	Gesù è via verità e vita, ma viene tardi tra gli uomini.	PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 81 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 519).
103	I sacrifici dell'Antico Testamento e la loro abolizione.	PORPH., <i>C. Christ.</i> fr., 79 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 160); Volusianus ap. Aug., <i>Ep.</i> 136,2.
103	Perché Dio invia il figlio a morire e non un angelo?	Volusianus ap. Aug., <i>Ep.</i> 136,2.
104	Gesù è contraddittorio a proposito del portar la spade.	Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , III,20 (= RINALDI, n° 385).
115	Io 2,4 ("La mia ora non ancora giunta") dimostra la soggezione al fato.	Anonym. ap. AUG., in <i>Io. Evang. tr.</i> 8,8,10-11 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 496A).
<i>Q. de NT</i> 60	Il conflitto tra Paolo e Pietro sulla circoncisione.	PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 21 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, nn. 678-681); IUL., <i>Galil.</i> , fr. 78 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 681A); Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , III,22 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 618).

È evidente che questi accostamenti presi singolarmente non conducono a nessuna conclusione certa, tuttavia nel loro complesso giovano almeno a non farci escludere che tra i fronti controversistici dell'Ambrosiaster vi sia stato anche quello che riguardava gli oppositori pagani delle Scritture, come tra l'altro ha messo in luce un'ampia e informata recente monografia di Emanuele Di Santo<sup>180</sup>. Se poi elenchiamo accuse pagane, non alle Scritture ma alle dottrine dei cristiani, attestate sempre dall'Ambrosiaster<sup>181</sup> l'ipotesi, che possiamo definire 'classica', di un'attenzione apologetica

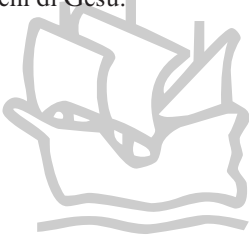
<sup>180</sup> DI SANTO, *L'apologetica dell'Ambrosiaster*, specialmente alle pp. 109-173 dove si raccolgono altre convergenze tra *quaestiones* e *topoi* della controversistica pagana anticristiana. L'autore svolge lo studio delle *quaestiones* contestualizzandolo con quello dei commentari paolini e a più riprese fa rilevare (opportunamente) che l'impegno antieretico dell'autore, insieme a quello verso i giudei, non necessariamente esclude quello sul versante pagano, che è anche ampiamente attestato, cfr p. 71, nota 79. La monografia ricostruisce il contesto religioso della Roma damasiana dove questo vescovo aveva un'attenzione particolare verso l'aristocrazia pagana mirante sia a mantenere la sua posizione di predominanza ecclesiastica sia a favorire la politica delle conversioni.

<sup>181</sup> Già il DE LABRIOLLE, *La réaction*, pp. 493-498 era stato attento a quest'aspetto ricordando le accuse ai cristiani di essere insensati e dementi, la pretesa dei pagani di

del nostro acquisisce un più alto grado di probabilità. Né la cosa deve meravigliarci poiché l'impegno apologetico può essere trasversale a diversi generi letterari.<sup>182</sup>

Sempre in tema di letteratura zetematica, ma spostandoci in area antiochena, nelle prime decadi del secolo V, valutiamo le *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos* dello Pseudo Giustino come una fonte di argomentazioni pagane alle quali l'autore intese dare risposta. Mi sembra qui evidente una stratificazione che rispecchia la genesi dell'opera: le *quaestiones* sono ben anteriori alle relative *responsiones*, e pertanto alla redazione finale del trattato. In quelle, infatti, è attestato un paganesimo che è ancora indiscussa maggioranza, che ostenta ancora guarigioni diffuse e rituali seducenti. È sintomatico il fatto che proprio la prima *quaestio* esordisca affermando che gli ortodossi sono una minoranza se confrontati ai pagani, ai giudei agli eretici.

Ecco un prospetto di alcune *quaestiones* che leggiamo in quest'opera<sup>183</sup> con l'indicazione sommaria del loro contenuto e delle attestazioni in ambito pagano.

24	<p>I miracoli di Apollonio di Tiana sono superiori a quelli di Gesù.</p> 	<p><i>Topos</i> ricorrente nella controversistica anticristiana attribuito anche a Hierocle Sossiano, cfr. PORPH., <i>C. Christ.</i>, fr. 4 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i>, II, n° 123); MAC. MAGN., <i>Apocr.</i>, III,1 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i>, II, n° 585), IV,5 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i>, II, n° 394).</p>
----	---	---

essere i depositari della scienza ellenica, il carattere recente della cristianità, la sovversività dell'ordine sociale del movimento cristiano, l'assurdità di un Dio che genera un figlio il quale dovrà essere crocifisso, l'assurdità della risurrezione, etc.

<sup>182</sup> Questa affermazione solleva il più ampio problema che consiste nel determinare se l'apologetica debba coincidere con uno specifico genere letterario oppure se non sia piuttosto una esigenza espressa variamente secondo circostanze e occasioni. Per una opzione a favore di quest'ultimo parere, che anche a me sembra preferibile, cfr AVERIL CAMERON, *Apologetics in the Roman Empire. A genre of intolerance?*, in *Humana sapit. Etudes d'antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, edd. Jean Michael Carrière – Rita Lizzi Testa, Turnhout, Brepols, 2002, pp. 219-227 e SILKE PETRA BERGIAN, *How to speak about early Christian apologetic literature? Comment on the recent debate*, in «*Studia Patristica*» 36, Louven, Peeters, 2001, pp. 177-183.

<sup>183</sup> L'edizione è quella di Johann Karl Theodor von Otto, *Corpus Apologetarum Christianorum*. Vol. V, tom. III, pars III, Wiesbaden 1881 (ristampa, ed. originale Iena 1857) di cui seguo la numerazione delle *quaestiones* citandole nella prima colonna.

TEMI E ASPETTI DELLA POLEMICA RELIGIOSA

28	Gesù toccò cadaveri, ma questi sono da considerarsi impuri poiché egli stesso afferma che i farisei sono “sepolcri imbiancati”.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 81 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 393).
55	Le guarigioni miracolose operate da Asclepio in funzione anticristiana.	Celso ap. OR., <i>Cel.</i> , III,22-24; PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 80; IUL., <i>Or.</i> 11,153b; <i>Galil.</i> , fr. 46 e 57.
62	Genesi erra sostenendo che nella creazione i giorni vennero ad essere prima della creazione degli astri.	Celso ap. OR., <i>Cel.</i> , VII,50.60.
63	Su Ps 18,5: “Dio pose nel sole il suo tabernacolo”.	Simpl., <i>comm. in Arist. de coelo</i> , 1,1 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 193).
66	Figlio dell’uomo è da intendersi come “semplice mortale”.	È esplicitamente attribuita ai pagani nel testo stesso <sup>b</sup> . Cfr. anche Celso ap. OR., <i>Cel.</i> , VIII,15 (= RINALDI n° 555).
78	Davide, un adultero, è stranamente detto “uomo secondo il cuore di Dio” e inserito nella genealogia di Gesù.	Anonym. ap. Ambr., <i>Apol. proph. David altera</i> , II,2,5 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 179A).
79	Il re Giosia, che distrusse i luoghi di culto pagano, fu sconfitto e i suoi discendenti furono deportati.	Lo Pseudo Giustino afferma che l’obiezione è propria dei pagani.
83	Perché i cristiani hanno abolito i sacrifici che Dio dichiarò di gradire?	Diffusa obiezione pagana: PORPH., <i>C. Christ.</i> ,79 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 160); IUL., <i>Galil.</i> , fr. 71 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 142); Anonym. ap. AUG., <i>De cons. evang.</i> , 1,16,24; <i>Civ. Dei</i> , V,23,19; Volusianus ap. AUG., <i>Ep.</i> , 136,2; etc.
94	La distruzione del firmamento in riferimento a Is 34,4.	Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , IV,7 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 228).

<sup>b</sup> Il rabbino di Cesarea Abbahu, vissuto nella seconda metà del sec. III, impegnato nella controversia anticristiana soleva ripetere che “Se qualcuno afferma di essere il Figlio dell’uomo sarà deriso”. Si tratta di un’allusione a Gesù come le altre due, strettamente connesse a questa, nelle quali si condannava chi affermava di essere Dio e di ascendere al cielo, cfr Talmud Gerus., *Taanith* 65b.



98	Contraddizioni su Mt 10,28 (“Chi ama non deve temere”).	Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> III,2 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 565).
99	Il sacrificio di Jefte attesta la pratica di sacrifici umani presso gli ebrei.	Anonym. ap. AUG., <i>Quaest. in Heptat.</i> , 7,49.
102	La circoncisione: perché fu ordinata se il corpo umano non ha niente di superfluo? <sup>c</sup> Perché fu abrogata se era stata ordinata?	IUL., <i>Galil.</i> fr., 85 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, nn. 87 e 346).
105	Perché Cristo pregò se la preghiera è necessaria all’uomo a causa della debolezza della sua natura?	Celso ap. OR., <i>Cel.</i> , II,2,4 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 401); IUL., <i>Galil.</i> , fr. 95 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 469); Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , III,2 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 565).
111	Come possono risorgere coloro i cui corpi sono stati distrutti?	<i>Topos</i> ricorrente nella controversistica anticristiana. PORPH., <i>C. Christ.</i> , fr. 92 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 514); Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , IV,24.
119	Perché il sacrificio di Abele fu accettato e quello di Caino rifiutato? <sup>d</sup>	Celso ap. OR., <i>Cel.</i> , IV,43 e V,59 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, nn. 71 e 72); IUL., <i>Galil.</i> , fr. 83 e 84 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, nn. 70A e 69).
126	La Bibbia dice che i patriarchi ebbero in dono grande agiatezza, ma la storia insegna che i pagani goderon ancor più di tali beni.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 25.
126	All’epoca in cui erano celebrati i culti pagani v’era prosperità, ora v’è crisi e spopolamento.	Tipica accusa pagana, connessa specialmente al sacco di Roma del 410; cfr. AUG., <i>Sermo de excidio Urbis Rome e Civitas Dei</i> .

<sup>c</sup> La domanda denota la tipica visione pagana del corpo come capolavoro e l’avversione a ogni sua forma di mutilazione. Da qui la nudità eroica delle statue di personaggi messi in rapporto con la sfera del divino; da qui il divieto adrianeo della circoncisione giudaica equiparata a una turpe castrazione.

<sup>d</sup> Abbiamo già incontrato tale *quaestio* quale n° 5 del repertorio dell’Ambrosias-ter.

136	Il prescritto rispetto verso i genitori contrasta con alcuni atteggiamenti e frasi di Gesù. <sup>e</sup>	Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , II,8 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 311) <sup>f</sup> .
138	Iddio fa ricadere le colpe dei padre sui figli.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 20 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 131 e relativo commento).
142	Gli angeli potrebbero essere chiamati dèi.	IUL., <i>Galil.</i> , fr. 67 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 73); Anonym. ap. MAC. MAGN., <i>Apocr.</i> , IV,21 (= RINALDI, <i>La Bibbia dei pagani</i> , II, n° 392 e mio commento sul <i>topos</i> pagano dell'equiparazione degli dèi agli angeli).

<sup>e</sup> In particolare Io 2,24; Mt 12,50; Lc 11,27.

<sup>f</sup> L'accostamento è proposto da BARDY, *La littérature patristique*, p. 216.

Anche a proposito dello Pseudo Giustino la prudenza c'impone di non mettere in relazione ogni *quaestio* che egli prende in considerazione con un'obiezione pagana, ma il peso cumulativo delle coincidenze sopra riportate anche in questo caso ci induce a non escludere a priori che la redazione di questo repertorio possa essere stata in origine sollecitata da una conoscenza, diretta o indiretta, di argomentazioni di derivazione pagana<sup>184</sup>. Ripetiamolo: la filigrana apologetica di un'opera è infatti determinata non soltanto dal suo appartenere *ex professo* a questo specifico genere letterario, ma anche dalla necessità di spiegare, ammaestrando un uditorio.<sup>185</sup>

Altro scrittore di area antiochena la cui opera è molto importante ai fini della nostra indagine è Teodoreto di Ciro, autore di una delle più importanti opere afferenti a questo genere letterario: le *Quaestiones in Octateuchum* le quali, pur essendo sollecitate dal cristiano Ipazio e destinate a un pubblico di credenti, contengono obiezioni di varia provenienza, anche pagane. È l'autore stesso ad informarcene nella sua prefazione quando afferma che non tutte le domande si prefiggono il medesimo scopo poiché alcune sono state formulate empicamente, cioè da pagani

<sup>184</sup> Anche chi volesse ad ogni costo sostenere che le *quaestiones* sono state tutte formulate a bella posta dallo stesso autore cristiano dovrebbe pur ammettere che tale lavoro non poté essere svolto in carenza totale di ogni relazione con il mondo extra ecclesiastico, in altri termini pagano.

<sup>185</sup> Cfr PAPADOYANNAKIS, *Instruction*, p. 95seq. ("a strong apologetic dimension").

nella loro convinzione secondo la quale le Scritture siano povera cosa, vuoi perché non insegnano ciò che è giusto, vuoi perché sono infarcite di contraddizioni. Altre, invece, sono formulate da persone alla ricerca di risposte al fine di accrescere le loro conoscenze, e questi sono cristiani. Teodoreto dichiara di aver scritto la sua opera per la prima così come per la seconda categoria di pubblico. Ai primi per metterli a tacere dimostrando come le Scritture siano prive di contraddizioni e foriere di eccellenti insegnamenti, ai secondi affinché i loro dubbi siano sciolti.<sup>186</sup>

In area asiatica<sup>187</sup> troviamo un altro eccellente prodotto afferente al genere di cui ci stiamo interessando: l'*Apocritico* di Macario di Magnesia. È un'opera ben nota agli studiosi del conflitto pagano / cristiano, essa si presenta come il resoconto di un dibattito incentrato sulle Scritture. Sulla scia di Adolf von Harnack solitamente si ravvisa nelle critiche qui trasmesse un'eco fedele delle obiezioni contenute nel perduto *Κατὰ Χριστιανῶν* di Porfirio. Tuttavia da decenni la critica più avveduta<sup>188</sup> ha messo in guardia contro un'utilizzazione immediata del materiale pagano che l'opera offre al fine di ricostruire *sic et simpliciter* il pensiero del filosofo.<sup>189</sup> E ciò anche se l'ampia congerie di filoni e spunti diversi che le *quaestiones* presentano ci induce a ipotizzare che Porfirio vi abbia avuto ruolo prevalente, sia diretto sia, più probabilmente, indiretto. Con l'*Apocritico* ci troviamo di fronte a un'opera zetematica di innegabile afferenza al genere dell'apologetica. La dinamica che sottende la sua ispirazione iniziale e composizione è chiara: il vescovo cristiano ebbe tra le mani<sup>190</sup> un'opera di autore pagano la quale condensava una grande quantità di obiezioni al testo biblico che sviluppava con ironia sottile e abilità retorica. Anche se Macario è intervenuto nel plasmare la materia nell'ordito generale del suo lavoro, le sue *quaestiones* sono state così preziose, proprio in quanto provenienti da un pagano, che la storiografia su questo apologeta

<sup>186</sup> THEOD. CYR., *Quaest. in Hoct. Praef.* (= PG 80,76).

<sup>187</sup> Questa è la collocazione proposta con autorevolezza da RICHARD GOULET, *Macarios de Magnésie, Le Monogénès*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, II, 2003. I due volumi offrono un'ampia introduzione, il testo e la traduzione con commento dell'intera opera, frutto di decenni di ricerca del collega francese. Alla sua edizione rimando per ogni informazione sul trattato, il suo autore e l'anonimo pagano combattuto.

<sup>188</sup> Cfr ad esempio TIMOTHY DAVID BARNES, *Porphyry against the Christians: date and attribution of Fragments*, in «Journal of Theological Studies» XXIV (1973), pp. 424-442.

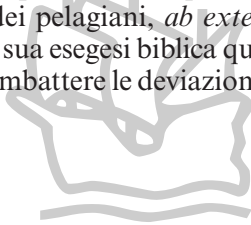
<sup>189</sup> In tal senso un esempio in negativo è quello offerto da GIORGIO JOSSA, *Il cristianesimo antico. Dalle origini al concilio di Nicea*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1997, pp. 189-193 che sembra non conoscere quanto già da venticinque anni era stato prodotto in materia.

<sup>190</sup> Sarebbe interessante conoscere se il testo da confutare gli fu recapitato da un cristiano che, messo in crisi dalle argomentazioni avversarie, lo pregò di dedicarsi alla sua confutazione. Questo particolare ci illuminerebbe sulla consistenza della circolazione di testi di critica biblica pagana tra i cristiani.

cristiano ha fino a poco tempo fa trascurato l'analisi del suo profilo di teologo per concentrarsi esclusivamente sulla critica biblica anticristiana che egli aveva trasmesso.

La dinamica sopra più volte accennata secondo la quale una prima, originaria sollecitazione pagana (ma anche ereticale) sarebbe a monte delle *quaestiones* patristiche se è a buon diritto congetturabile nei casi sopra riportati, che riflettono rispettivamente gli ambienti romani, antiocheni e, in ultimo, asiatici è palesemente evidente in quell'Africa di cui Agostino fu pastore, maestro e polemista impegnato su vari fronti. Pertanto passo a trattare quest'ultimo aspetto per il quale la copiosità dei testi e delle informazioni di contesto è certamente maggiore di quanto non si sia riscontrato con gli esempi precedenti.

Sono numerose le opere di Agostino che possiamo far rientrare nel genere letterario delle *quaestiones et responsiones*. Alcune evidenziano questa afferenza già nel titolo, altre ci consentono tale inserimento in virtù del loro contenuto.<sup>191</sup> A tutte queste opere va riconosciuta quella generale caratteristica che ben s'attaglia alla produzione letteraria dell'Ipponense: il prevalente carattere pastorale / apologetico. Intendo dire che la cura d'anime esercitata da Agostino si dispiegava nella quotidiana necessità di contrastare il più svariato panorama di pensiero religioso. *Ab interno* le dottrine dei donatisti e dei pelagiani, *ab externo* le argomentazioni dei manichei e dei pagani. La sua esegesi biblica quasi sempre ha dovuto tener presente la necessità di combattere le deviazioni dei confratelli e le critiche degli avversari.<sup>192</sup>



<sup>191</sup> Su questo tema cfr ROLAND TESKE, *Augustine of Hippo and the Quaestiones et responsiones literature*, in *Erotapokriseis: Early Christian Question and Answer Literature in context. Proceedings of the Utrecht Colloquium, 13-14 October 2003*, edd. Annelie Volgers – Claudio Zamagni, Louvain, Peeters, 2004, pp. 127-144.

<sup>192</sup> A tale proposito colgo l'occasione per sottolineare qualcosa che può sembrare scontato ma che credo valga la pena di ribadire: l'esegesi biblica degli antichi è profondamente e totalmente diversa dalla nostra. Per noi v'è l'esigenza di restituire 'scientificamente' all'autore il suo pensiero originale, in corretta sintonia con il suo specifico contesto storico. Per gli antichi questa restituzione era priva d'interesse, la Bibbia veniva letta per attingervi la soluzione a problemi della contemporaneità. Dio aveva ispirato quel testo antico in quanto profezia e nutrimento spirituale per il lettore che sarebbe poi venuto. Questa visione fu corroborata negli esegeti cristiani dalla controversia con i giudei la quale li portò a considerare il *corpus* delle scritture che noi diciamo veterotestamentarie non composte per costoro, bensì per la chiesa. Tuttavia, questa esegesi attualizzante, che fu propria dei Padri della Chiesa, affonda le sue radici nei *peshirim* giudaici del tipo di quelli attestati a Qumran. Già gli evangelisti rilessero in chiave attualizzante le pagine di Isaia sul Servo sofferente, già Giovanni il veggente nella sua Apocalisse rilesse in quest'ottica il libro di Daniele. La lettura attualizzante delle Scritture è pertanto un tessuto connettivo che soggiace tanto alla pietà dei qumramiti quanto alle esigenze dei più tardi Padri della Chiesa

Prendiamo in considerazione le *quaestiones* pagane in Agostino. Nelle *Retractationes*<sup>193</sup> l'Ipponense ricorda che mentre era impegnato alla redazione del suo trattato sulla divinazione dei demoni (tra il 406 e il 412) il presbitero cartaginese Deogratias gli aveva inviato un piccolo *corpus* di sei *quaestiones* formulate da un suo amico pagano che egli desiderava convertire alla fede cristiana:

Inter haec missae sunt mihi a Carthagine quaestiones sex, quas proposuit amicus quidam quem cupiebam fieri Christianum, ut contra paganos solverentur, praesertim quia nonnullas earum a Porphyrio philosopho propositas dixit. Sed non eum esse arbitror Porphyrium illum Siculum, cuius celeberrima est fama. Harum quaestionum disputationes in unum librum contuli non prolixum, cuius est titulus: *Sex quaestiones contra paganos expositae*. Earum autem prima est: *De resurrectione*; secunda: *De tempore christianae religionis*; tertia: *De sacrificiorum distinctione*; quarta: *De eo quod scriptum est: "In qua mensura mensi fueritis, remetietur vobis"*; quinta: *De Filio Dei secundum Salomonem*; sexta: *De Iona propheta*.

Il mittente con scrupolosità gli aveva riferito della paternità porfiriana di queste obiezioni ma Agostino, sbagliando, aveva creduto che il loro autore non poteva identificarsi con il celebre Porfirio 'Siculo'. In realtà abbiamo motivo di ritenere che quelle obiezioni derivino direttamente dal repertorio anticristiano del noto discepolo di Plotino. Il trattato composto da Agostino per presentare le *solutiones* è intitolato *Sex quaestiones contra paganos expositae* e costituisce in realtà l'epistola 102 di Agostino. Tutto ciò ci autorizza a concludere che: a. lo scritto appartiene a un genere letterario 'misto', cioè sia epistolare che erotapocritico così come apologetico; b. le *quaestiones* pagane non pervennero all'autore cristiano (che le risolve direttamente) da chi le aveva formulate, bensì attraverso la mediazione di un altro cristiano. Ma questa volta siamo fortunati poiché ne conosciamo il nome e identità.

Altro caso simile è rappresentato dall'epistolario di Agostino con Volusiano<sup>194</sup> e Marcellino redatto negli anni 411/412. La dinamica dei fatti che ne determinarono la composizione è chiara. A Cartagine presso la residenza del proconsole Volusianus, un convinto pagano, si solevano riu-

<sup>193</sup> II,31.

<sup>194</sup> Si tratta di Rufius Antonius Agrypinus Volusianus, appartenente all'antica gens dei Ceionii Rufii, tipico esempio di famiglia mista (pagana e cristiana) a cavaliere tra i secoli IV e V. Se ne veda il grafico dell'albero genealogico in *PLRE*, I, p. 1138. Il nonno e il padre del nostro personaggio erano tenacemente pagani. Il primo ierofante di Ecate *propheta Isidis* e *pontifex Dei Solis* (*CIL* VI 846), il secondo immortalato nei *Saturnalia* di Macrobio. Tuttavia ferventi cristiane erano la sorella Albina, e la nipote (figlia di quest'ultima) Melania, protagoniste del monachesimo femminile in Palestina di cui parla Girolamo, cfr RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, I, pp. 408-411.

nire personaggi che, pur appartenendo alla tradizione religiosa del paganesimo, solevano leggere le Scritture e interrogarsi sul loro significato.<sup>195</sup> Le disquisizioni non dovevano avere un carattere esclusivamente teorico: si sapeva che questi testi costituivano il fondamento di quella visione del mondo (cristiana) la quale si era imposta scalzando quella antica, accreditata da tanti secoli di vigenza, e che ora, con la forza delle leggi che la imponevano, aveva privato l'impero della *pax deorum*, della protezione assicurata in precedenza dagli dèi. In un certo senso anche questa dei pagani era una lettura biblica 'attualizzante', cioè finalizzata a leggere i segni dei tempi della contemporaneità.<sup>196</sup> Il motivo del cristianesimo come fenomeno destabilizzante dell'impero, inoltre, era assurto a tragica attualità a sèguito di quel sacco di Roma del 410 che aveva spinto tanti aristocratici pagani a trovar rifugio nei loro possedimenti africani.

Volusiano, a sèguito di una vivace discussione con amici pagani, non aveva esitato a scrivere ad Agostino interrogandolo su alcuni temi controversi della sua religione.<sup>197</sup> A sèguito di questa sua lettera egli aveva ricevuto le relative risposte da parte del vescovo.<sup>198</sup>

Il cenacolo di Volusianus fu frequentato anche dal *comes* Marcellinus, un funzionario imperiale, fervente cristiano, mandato a organizzare quella *Collatio Carthaginiensis* finalizzata a porre pace tra cattolici e donatisti. Costui, turbato dalle *quaestiones* che quei pagani avevano formulato in margine ai testi e alle dottrine dei cristiani, ebbe cura di metterle per iscritto e di consegnare questo dossier ad Agostino per ottenere le relative risposte.<sup>199</sup> Ma la sua richiesta andò anche al di là delle circostanze specifiche: a parere di Marcellino la consistenza delle obiezioni faceva sorgere la necessità di comporre un vero e proprio trattato apologetico che, una volta per tutte e a 360 gradi, spuntasse le armi ai pagani e dimostrasse la verità della fede cristiana. Agostino rispose con una sua lettera che è un vero e proprio trattatello a buon diritto da inserire nel genere delle *quaestiones et responsiones* ma, cosa forse ancora più rilevante, di lì a poco egli,

---

<sup>195</sup> Agostino era in rapporti garbati e cordiali con il proconsole pagano. Erano ambedue ai vertici di un potere, il primo di quello ecclesiastico, il secondo di quello imperiale. Il vescovo (*ep.* 132) lo aveva esortato sia a leggere i testi sacri dei cristiani sia a non esitare a comunicargli eventuali domande sorte nel corso di questo studio.

<sup>196</sup> Cfr più sopra alla nota 192.

<sup>197</sup> Il testo costituisce l'*ep.* 135 nell'epistolario di Agostino. Ci si interroga sulla dottrina dell'incarnazione, del parto verginale di Maria, degli aspetti umani della persona di Gesù e dei suoi prodigi, simili a quelli compiuti da numerosi altri santoni che già s'erano visti. Le *quaestiones* pagane denotano una conoscenza diretta di testi biblici.

<sup>198</sup> È l'*ep.* 137 di Agostino.

<sup>199</sup> Il suo testo costituisce il n° 136 dell'epistolario agostiniano. I temi principali sono, ancora una volta, l'incarnazione di Dio in Gesù, l'abbandono dei sacrifici da parte dei cristiani, i precetti evangelici sul perdono e la mitezza giudicati incompatibili con le urgenze dello Stato ("molti guai sono capitati allo Stato per causa degli imperatori cristiani...").



sollecitato da tali stimoli iniziali, intraprese la composizione del *De civitate Dei*. In conclusione:

a. ancora una volta ci troviamo di fronte a testi appartenenti nello stesso tempo a generi letterari molteplici (epistolografia / *quaestiones – responsiones* / apologetica);

b. pure in questo caso le obiezioni pagane pervennero ad Agostino sia direttamente dal pagano che tramite la mediazione di un cristiano che ne era a conoscenza;

c. la circostanza occasionale delle obiezioni pagane fornirono all'autore cristiano l'incentivo e lo stimolo per realizzare un'opera a ben più ampio respiro, di carattere generale ma che, ci sarà lecito far rilevare, può trasmetterci il senso e forse talvolta il contenuto di quelle critiche pagane che costituiscono pertanto la 'preistoria' dell'opera.<sup>200</sup>

Ai fini della nostra ricerca è molto importante anche una riflessione sul *De consensu evangelistarum* di Agostino. L'opera, composta nel 400, si presenta con un impianto sistematico e una esposizione continua per cui non viene solitamente inclusa nel genere *quaestiones / responsiones*. Tuttavia essa si sviluppa all'interno della dinamica specifica di questo genere<sup>201</sup> così che Goulven Madec l'ha considerata una *quaestio contra paganos*.<sup>202</sup> Come apprendiamo dalle sue prime pagine,<sup>203</sup> l'occasione della sua composizione fu l'incalzare di obiezioni ai testi evangelici da parte di *calumniatores* di cui Agostino non fornisce l'esatta e precisa identità.<sup>204</sup> Abbiamo però tutti gli elementi per dare un volto sicuro a questi personaggi: essi sostenevano che Gesù era stato sì un saggio predicatore, ma non si era mai proclamato dio e non aveva mai pronunciato una condanna dei culti pagani; quanto ai vangeli essi erano stati manipolati inducendo così in errore i suoi devoti lettori, il tutto a causa del fatto che Gesù stesso non aveva provveduto a scrivere alcunché di suo pugno permettendo così, di fatto, questa grave alterazione del suo insegnamento. È ben noto che

<sup>200</sup> Ritroviamo in sèguito pari pari le *quaestiones* pagane di Volusiano nelle anonime *Consultationes Zacchaei et Apollonii*. Altro caso riguardante però la controversia antimarcionita: la composizione dell'opera agostiniana *Contro l'avversario delle leggi e dei profeti* è da connettersi a una pubblica disputa avvenuta presso il porto di Cartagine dove alcuni cattolici avevano ascoltato la lettura di testi marcioniti e ne erano rimasti turbati. Costoro si erano procurati il libro, con tutte le *quaestiones* che esso poneva, e lo avevano consegnato ad Agostino insistendo affinché ne fornisse una confutazione. È Agostino stesso ad informarci su questi eventi, cfr *Retract.*, II, 58.

<sup>201</sup> Pío DE LUIS introduzione a Sant'Agostino, *Il consenso degli evangelisti*, Roma 1996 (Nuova biblioteca agostiniana, X/1), p. xxxiv.

<sup>202</sup> GOULVEN MADEC, *Le Christ des païens d'après le De consensu euangelistarum de saint Augustin*, in «Recherches Augustiniennes», XXVI (1992), pp. 11-15.

<sup>203</sup> Fondamentale l'*excursus* 1,7,11 – 33,51.

<sup>204</sup> Anche in *Retract.* II, 16 egli parla genericamente di persone che calunniavano gli evangelisti accusandoli di discordare tra loro. Più esplicito è Possidio che nel suo *Indiculus* include lo scritto tra quelli contro i pagani.

questa era una vulgata anticristiana formulata da intellettuali nella scia di Platone (e penseremo *in primis* a Porfirio<sup>205</sup>), propalata dai grandi santuari oracolari impegnati ad arginare l'avanzata del cristianesimo, fatta propria da Giuliano.<sup>206</sup> Agostino era familiare con questo genere di argomentazioni che in più circostanze si era trovato ad affrontare.<sup>207</sup>

Se possiamo essere certi che i *calumniatores* di cui si parla nel libro primo siano da identificare con i 'porfiriani', non abbiamo però elementi per attribuire loro le critiche ai vangeli dei rimanenti tre libri della stessa opera. Helmut Merkel<sup>208</sup> ha ritenuto che quella contro i pagani nel libro primo sia soltanto una digressione ma che in realtà l'opera, oltre a contenere riflessioni e spunti sorti *ab interno* nella comunità di Agostino o prodotti da Agostino stesso, ci trasmetta un'eco della controversia manichea. Dunque possiamo notare sia che quella di dimostrare l'armonia tra i racconti evangelici sia stata una chiara necessità della chiesa avvertita al suo interno sia che gli attacchi di pagani e di manichei, convergendo e colpendo il medesimo obiettivo,<sup>209</sup> abbiano indotto Agostino ad affrontare

<sup>205</sup> Quid quod isti vani Christi laudatores et christianae religionis obliqui obtrectatores propterea non audent blasphemare Christum, quia quidam philosophi eorum, sicut in libris suis Porphyrius siculus prodit, consuluerunt deos suos, quid de Christo responderent, illi autem oraculis suis Christum laudare compulsi sunt? Nec mirum, cum et in Evangelio legamus eum demones fuisse confessos; scriptum est autem in Prophetis nostris *quoniam dii Gentium demonia*. Ac per hoc isti, ne contra deorum suorum responsa conentur, continent blasphemias a Christo et eas in discipulos eius effundunt; mihi autem videtur, quod illi dii gentium, quos philosophi paganorum consulere potuerunt, etiam, si de discipulis Christi interrogarentur, ipsos quoque laudare cogentur, I, 15. 23. Il motivo è attestato in un oracolo di Ecate incluso nella porfiriana *Filosofia desunta dagli oracoli*, cfr AUG., *Civ. Dei*, XIX, 23; FRANCINE CULDAUT, *Un oracle d'Hécate dans la cité de Dieu de saint Augustin: "Les dieux ont proclamé que le Christ fut un homme très pieux"* (XIX, 23, 2), in «Revue des Études Augustiniennes» XXXVIII (1992), pp. 271-289.

<sup>206</sup> Cfr IUL., *Galil.*, fr. 79-80 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 487). L'assimilazione di Gesù a persone divine del paganesimo è attestata anche in *SHA*, v. *Alex. Sev.*, 29, 2 che va letta alla luce delle resistenze pagane della tarda età teodosiana all'esclusivismo intollerante dei cristiani.

<sup>207</sup> Cfr *Tract. in Ioh.*, 100, 3, 16; *Enarr. in Ps.*, 75, 11, 6; *Ser.*, 126, 4, 5; 290, 3, 3; 361, 13, 14.

<sup>208</sup> Cfr HELMUT MERKEL, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971; ID., *Die pluralität der Evangelien als theologisches und exegetisches Problem in der alten Kirche*, Bern, Lange, 1982.

<sup>209</sup> Quanto a convergenza tra manichei e pagani (un tema sul quale manca una esaustiva monografia) vorrei ricordare l'amicizia di Giuliano con il *dux Aegypti* (356-358) Sebastianus che professava la religione manichea, cfr ATHAN., *Apol. de fuga* 6; ID., *Hist. Arian.*, 59; SOCR., *Hist. eccl.*, II, 28; *PLRE*, I, p. 812seq. I rapporti fra i due furono molto stretti: Sebastianus fu nominato *comes rei militaris* (363-378) e fu un protagonista della spedizione giuliana in Persia. Egli fu elogiato dal pagano EUN., *Hist.*, fr. 47. Nell'intervento di Simmaco a favore del giovane uditore manicheo Agostino, candidato alla cattedra di retorica di Milano, v'è chi vede il favore di un pagano verso un manicheo in un momento in cui il fronte cattolico corrodeva tutte le altre denominazioni religiose indu-

la fatica della composizione del libro in un momento in cui era così impegnato su altri fronti da doversi districare così come il tempo lo permetteva.<sup>210</sup> Se questa dinamica rispecchia la situazione effettiva dei fatti così come ebbero a svolgersi abbiamo allora un meraviglioso esempio di varietà di spunti polemici (e di circolazione di *quaestiones* convergenti) la quale si traduce nella composizione di un'opera che appartiene trasversalmente a più generi letterari: la *quaestio* iniziale, l'esegesi, l'apologetica, la cura pastorale.<sup>211</sup>

A proposito della dinamica *quaestio / responsio* nella sua generalità, si è parlato<sup>212</sup> anche della scuola e dei suoi metodi di accostarsi al testo come del terreno di coltura di questo genere letterario. Ma effettivamente è forse proprio questo l'argomento più persuasivo che ci induce a non rifiutare aprioristicamente l'ipotesi secondo la quale una parte almeno delle obiezioni poté essere dapprima posta nelle aule dove avevano luogo le lezioni. L'andamento stesso della lezione, laddove più intenso era il coinvolgimento del docente e la partecipazione dell'allievo, era segnato dal ritmo della *quaestio / responsio*. E ciò è vero tanto in ambito pagano quanto cristiano. Per citare solo due esempi ci ricorderemo della sinusia di Plotino nella quale il maestro giungeva a rifiutarsi di condurre un'esposizione sistematica e discorsiva prima di aver esaurito adeguatamente le *responsiones*, il che poteva impegnare anche giorni interi.<sup>213</sup> Quanto agli ambienti cristiani basterà citare le lezioni di Didimo Alessandrino le quali, pur se impostate secondo i procedimenti in uso nelle scuole classiche, davano sempre ampio spazio a *quaestiones* poste a viva voce, spesso estemporaneamente, e queste non erano talvolta prive di finalità polemiche nei

---

cendole a trovare alleanze difensive strategiche. Certamente il gioco degli schieramenti religiosi in questa seconda metà del secolo quarto era ben diverso da quanto appariva nella nota *constitutio* diocleziana (del 297 o 302?) che metteva al bando il manicheismo riversando sul suo conto accuse simili a quelle che, di lì a poco, avrebbero colpito i cristiani, tra queste il costituire una recente innovazione.

<sup>210</sup> Cfr AUG., *Retract.*, II, 16.

<sup>211</sup> È appena il caso di esplicitare che non ritengo che i rilievi a cui Agostino risponde a proposito delle disarmonie dei vangeli derivino *sic et simpliciter* dal repertorio pagano o manicheo. Mi limito a ipotizzare che, siccome lo spunto per la composizione dell'opera fu fornito dalla polemica con queste due denominazioni religiose, non possiamo escludere che l'opera stessa ci trasmetta qua e là il senso o il contenuto delle obiezioni messe in circolo da quelli avversari della chiesa.

<sup>212</sup> E ciò anche per negare il carattere apologetico della letteratura delle *quaestiones et responsiones*.

<sup>213</sup> Cfr PORPH., *V. Plot.*, 13 a proposito della trattazione del tema della coesistenza dell'anima con il corpo; vi leggiamo che la dialettica *quaestio / responsio* durò ben tre giorni ingenerando addirittura tedio tra alcuni allievi. D'altro canto una lettura attenta delle stesse *Enneadi* ci persuade che all'origine dovettero esservi lezioni dialogate. Ciò sembra vero particolarmente per i trattati antignostici i quali riecheggiano veri e propri contraddittori in aula tra maestro e seguaci della gnosi o anche allievi da questa suggestionati.

riguardi degli avversari di turno, siano questi eretici o pagani<sup>214</sup> o anche ‘ortodossi’ influenzati dalle riflessioni degli avversari.<sup>215</sup>

Rimane una difficoltà da esorcizzare, ma questa non credo stia nei testi quanto nelle nostre precomprensioni. Se si è solitamente disposti ad ammettere che le *quaestiones* d’argomento filosofico contenute nella letteratura patristica abbiano una sicura matrice pagana, chi non accetta che lo stesso possa dirsi a proposito di obiezioni al testo o agli insegnamenti biblici nutre tale scetticismo con la sua istintiva difficoltà ad ammettere che i pagani abbiano non solo potuto conoscere la Bibbia, ma che anche abbiano usato tale loro conoscenza come strumento di controversia anticristiana.

## 8. PERSISTENZE OLTRE IL *LIMES*

Nonostante le notevoli difficoltà poste dalla carenza di fonti storiche, il compito di rintracciare corrispondenze e analogie di *topoi* controversistici nella letteratura di pagani, marcioniti e gnostici si presenta almeno chiaro nella sua impostazione e nei suoi criteri metodologici di fondo. Le conclusioni, pur permanendo nel campo delle ipotesi ben probabili, piuttosto che in quello delle certezze assolute, sembrano essere inoltre in piena armonia con il quadro di storia sociale della società romana di età imperiale.

Sarebbe però interessante andare oltre il *limes*, cioè spostarci oltre i confini dell’impero romano e magari anche oltre i limiti cronologici solitamente assegnati alle indagini di storia del cristianesimo antico. In tal caso dovremmo includere nel nostro orizzonte fenomeni storico religiosi di gran rilievo come il manicheismo e l’islam. Non mancano, infatti, coincidenze di contenuto tra obiezioni che furono proprie del ‘paganesimo’ ellenistico romano e che ritroviamo in queste due grandi movimenti religiosi i quali nella loro stessa origine evidenziano connotazioni sincretistiche, così come nel loro sviluppo dimostrano grandi capacità di mediazione culturale.

---

<sup>214</sup> Così, ad esempio, il tema dell’utilità della preghiera in relazione all’onniscienza di Dio che talvolta accomunava eretici e pagani, cfr *PsT* 21,31b, oppure la critica all’esegesi allegorica della Bibbia che accomunava sia pagani che alcuni cristiani, cfr *PsT* 38,12b.

<sup>215</sup> Cfr EMANUELA PRINZIVALLI, *Didimo il Cieco, Lezioni sui Salmi. Il Commento ai Salmi scoperto a Tura*, Milano, Edizioni Paoline, 2005, pp. 32-35: “Nessuno potrebbe scambiare, neppure a una prima lettura, questi interrogativi come retorici”. La studiosa traccia il ritratto della scuola didimiana in sede di introduzione a quel *Commentario ai Salmi* dell’alessandrino che ci ha restituito una obiezione porfirina a Mt 11,15 o, se così preferisce, al ricorso di Gesù alle parabole, cfr *PsT*. 43,2ab.

In questo ambito il carattere ipotetico dei nostri ragionamenti sarà ancora più accentuato di quanto non lo sia stato nella prima parte della ricerca. Ma, con tutte le cautele del caso, vale la pena almeno di accennare ad alcuni aspetti che più colpiscono.

L'accusa di modificare il testo delle Scritture costituisce un'arma ricorrente attestata in più ambiti controversistici. La ritroviamo all'indirizzo dei cristiani già in Celso<sup>216</sup> il quale affermava che "Alcuni dei fedeli poi, come se in sèguito all'ubriachezza arrivassero ad azzuffarsi fra loro, riscrivono tre, quattro, tante volte la primitiva stesura della buona novella (ἐκ τῆς πρώτης γραφῆς τὸ εὐαγγέλιον) e la rimaneggiano (μεταπλάττειν) al fine di poterla rinnegare di fronte alle confutazioni". Qui potremmo addirittura ravvisare un accenno al fenomeno del quale abbiamo parlato precedentemente: le modifiche al testo scritturistico indotte dalla controversia con i pagani. Ma è più probabile ipotizzare una critica alle diverse versioni che i vangeli presentano di episodi quali, *in primis*, la crocifissione o la risurrezione di Gesù. A meno che non vi sia un generico riferimento alla pluralità dei vangeli intesa *als theologisches und exegetisches Problem*. In ogni caso i cristiani sono accusati di aver manipolato i loro testi sacri. Proprio negli stessi anni in cui il pagano Celso così si pronunciava, Marcione di Sinope rigettava i vangeli in uso nella "Grande Chiesa" ravvisando in loro alterazioni introdotte da giudaizzanti e armava di forbici la sua mano per espungere dal testo dell'Evangelo, cioè da Luca, quelle interpolazioni a suo avviso frutto di una deliberata azione di corruzione delle Scritture.<sup>217</sup> Se ci spostiamo in ambito manicheo vediamo che l'accusa di aver falsificato le Scritture è ampiamente diffusa all'indirizzo dei cristiani. Anzi essa costituisce un caposaldo dell'edificio dottrinale dei seguaci di Mani poiché consente di affermare che Gesù, Budda e Zoroastro, hanno trascurato di mettere per iscritto i loro insegnamenti consentendo così la loro alterazione<sup>218</sup>, mentre Mani, lui sì, ha provveduto a vergare di suo pugno pagine di dottrina autentica, messa così in salvo da malevoli interpretazioni e cambiamenti<sup>219</sup>. I manichei dividevano con i marcioniti la convinzione secondo la quale sarebbero stati i giudei<sup>220</sup> ad aver alterato gli scritti conte-

<sup>216</sup> Ap. OR., *Cel.*, II,27 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 304).

<sup>217</sup> Cfr TERT., *Adv. Marc.*, IV,5,7.

<sup>218</sup> Cfr *Kephalaia*, ed. Hans J. Polotsky, Stuttgart 1940, p. 7,189,4; AUG., *Cons. ev.*, I,7,11; 34,52; GHERARDO GNOLI, in Introduzione a *Il Manicheismo. I. Mani e il manicheismo*, Milano, Mondadori, 2003 (Fondazione L. Valla), p. XLIVseq.

<sup>219</sup> Proprio per mettere il suo insegnamento al sicuro da alterazioni Mani compose le sue opere di suo proprio pugno, cfr *Acta disputationis Archelai et Manetis* 44 (ed. C. H. Beeson).

<sup>220</sup> "I vostri antenati hanno inserito nei discorsi di nostro Signore molte affermazioni che, segnate col suo nome, non si accordano con la sua fede, soprattutto perché, come già spesso abbiamo dimostrato, non furono scritte né da lui né dai suoi apostoli, ma furono raccolte molto tempo dopo la loro morte non so da quali semi-Giudei", Fausto il manicheo ap. AUG., *C. Faust.*, 33,3.

nenti la vita e la dottrina di Gesù, cioè i vangeli. Fausto di Milevi sosteneva con sicurezza che i vangeli erano pieni di errori e di contraddizioni<sup>221</sup> talché non era opportuno prestare sempre loro fede.<sup>222</sup>

(Furono scritti) dopo un lungo tempo da uomini dal nome incerto i quali, per evitare che non si avesse fede in loro poiché scrivevano cose che non conoscevano, posero sul frontespizio dei loro scritti in parte i nomi degli apostoli, in parte i nomi di coloro che si pensava avessero seguito gli apostoli, affermando di aver scritto ciò che avevano scritto secondo l'insegnamento di questi. Con ciò, mi sembra che abbiano fatto un grande affronto ai discepoli di Cristo, poiché ricondussero a loro le dissonanze e le contraddizioni che essi stessi scrissero, e professarono di scrivere secondo i loro insegnamenti Vangeli come questi, pieni di errori così grandi e di narrazioni e affermazioni così contrastanti che non concordano né in se stessi né tra loro.<sup>223</sup>

Ma l'accusa di aver manipolato i testi sacri ebbe ulteriore fortuna nella controversia religiosa: fu, infatti, un cavallo di battaglia, anzi il pilastro di fondazione della politica religiosa verso giudei e cristiani da parte dell'islam che costantemente a tal proposito parlerà di *tahrīf*, alla lettera un cambiamento di parole, ma in concreto una vera e propria contraffazione<sup>224</sup>. Sarebbe interessante accertare l'eziologia di questo *topos* contro-

---

<sup>221</sup> Ad esempio, per quanto riguarda la genealogia di Gesù, Fausto il Manicheo sosteneva che essa non è vangelo, poiché buona novella può dirsi solo la predicazione di Gesù (AUG., *C. Faust.* 3,1), egli, inoltre, notava le divergenze tra quella presentata da Mt e quella in Lc; non solo ma notava anche il diverso esordio degli altri due vangeli, Mc e Io che non si ponevano il problema di tessere elenchi di antenati umani, cfr anche AUG., *Ser.*, 51,4,5; 17,27. Questa attenzione alle genealogie evangeliche, lo abbiamo già visto, è propria anche delle critiche dei pagani, cfr i brani in RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, nn. 315-323, 438, 543. Altra aporia era rilevata a proposito di Mt 5,17 quando Gesù dichiara di essere venuto non per abolire la Legge ma per darle compimento: come poteva riferire ciò quel Matteo che (lo sappiamo da Mt 9,9!) non era presente alla predica di Gesù, laddove Giovanni che era tra gli ascoltatori, nel suo vangelo non riporta questo proclama gesuano, cfr AUG., *C. Faust.*, 17,1-2. Altra contraddizione Fausto la riscontrava tra Mt 8,5ss. e Lc 13,14-29: il centurione va di persona a pregare Gesù d'intervenire (come vuole Mt.) o manda suoi servi (come afferma Lc)? E poi, il riferimento in Mt 8,11 a molti (da intendersi pagani) che siederanno a tavola con i patriarchi manca nel racconto parallelo di Lc. Pertanto non si è sicuri che risalga effettivamente a Gesù, cfr AUG., *C. Faust.*, 33,2.

<sup>222</sup> Ap. AUG., *C. Faust.*, 33,3; 28,5.

<sup>223</sup> Ap. AUG. *C. Faust.*, 32,2.

<sup>224</sup> Cfr IGNAZIO DI MATTEO, *Il 'tahrif' o alterazione della Bibbia secondo i musulmani*, in «Bessarione» XXXVIII (1922) pp. 64-111, 226-260 e JEAN MARIE GAUDEUL – ROBERT CASPAR, *Textes de la Tradition musulmane concernant le tahrif (falsification) des Ecritures*, in «Islamochristiana» VI (1980), pp. 61-104. I musulmani distinsero tra *tahrīf al-harf* (corruzione delle lettere, del testo) e *tahrīf al-ma'na* (corruzione del senso, cattiva interpretazione); quest'ultima accusa è però più tardiva. I polemisti musulmani non si



versistico presso l'islam, se cioè sia stato prodotto dal suo stesso seno o se invece non derivi piuttosto da ambienti giudeo cristiani, come potremmo essere indotti a ipotizzare ove mai la lettura proposta da S. Pines della *Critica delle origini cristiane* del polemistia musulmano 'Abd al-Jabbār risultasse condivisibile.<sup>225</sup>

Anche le divisioni e le controversie tra cristiani hanno costituito ampio pascolo per i loro avversari appartenenti a più fedi. Già Celso<sup>226</sup> rilevava:

E così si sono trovati come capo chi un maestro chi un altro, chi un demone chi un altro, errando alla disperata e voltandosi in una fitta tenebra... E si scagliano gli uni contro gli altri gli insulti più tremendi, dicibili e indicibili; e non sono disposti a cedere di un palmo in direzione della concordia, tanto profondamente si aborriscono l'un l'altro... E poi sentirai tutte queste persone, così profondamente discordi e così pronte nelle loro polemiche a criticarsi reciprocamente nel modo più oltraggioso, ripetere in continuazione: Il mondo è stato crocifisso per me e io per il mondo.

Ammiano Marcellino<sup>227</sup> c'informa che l'imperatore Giuliano, subito dopo la sua scesa al potere, convocò nella sua residenza di Costan-

---

sono mai approfonditi sui concreti meccanismi attraverso i quali il messaggio di Gesù sarebbe stato corrotto dai suoi seguaci e, pertanto, il suo *Injil* non è contenuto nei vangeli della chiesa. Contro questa accusa scrisse Dionigi Bar Salibi († 1171) nel primo libro della sua opera in siriano *Contro le eresie*.

<sup>225</sup> 'Abd al-Jabbār fu un seguace del mu'tazilismo vissuto nel sec. X. Nel 995 scrisse una *Conferma delle prove della profezia* conservata in un unico manoscritto del 1218 presso la *Süleymaniye* biblioteca di Istanbul. Qui una intera ampia sezione è dedicata alle origini del cristianesimo; vi si denuncia la sua separazione dal giudaismo per acquisire dottrine e riti pagani, si accusa Paolo e l'imperatore Costantino di aver corrotto l'insegnamento di Gesù. SHLOMO PINES, *The Jewish Christians of the Early centuries of Christianity according to a new source*, Jerusalem 1966 (Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities, 2) ha sostenuto con convinzione che questa parte dello scritto fosse in realtà un documento di provenienza giudeo cristiana. Successivamente GABRIEL SAID REYNOLDS, *A Muslim theologian in the sectarian milieu. 'Abd al-Jabbār and the critique of Christian origins*, Leiden, Brill, 2004 (Islamic History and Civilisation. Studies and Texts, 56) ha evidenziato piuttosto il debito di queste pagine verso polemisti musulmani anteriori. La questione non può dirsi ancora definitivamente chiusa. Tra l'altro anche se 'Abd al-Jabbār avesse attinto a precedenti polemisti musulmani niente vieterebbe di ipotizzare una utilizzazione da parte di questi ultimi di motivi giudeocristiani. Il documento parla della corruzione operata dai cristiani delle loro Scritture a ciò indotti dalla loro bramosia di potere che li avrebbe spinti a uniformarsi ai 'romani' allontanandosi dalla loro buona origine giudaica. Questo problema specifico è da inserirsi nell'altra ben più ampia ricerca tendente ad accertare e individuare le suggestioni che a Maometto sicuramente pervennero da gruppi cristiani (diremmo di cristianesimo 'marginale') presenti nell'Arabia preislamica.

<sup>226</sup> Ap. Or., *Cel.*, V,63-64 (= RINALDI, *La Bibbia dei pagani*, II, n° 695).

<sup>227</sup> XXII,5,3-4.

tinopoli i capi delle varie fazioni cristiane esortandoli alla tolleranza e concedendo loro piena libertà, oltre che la facoltà di ritornare nelle sedi da dove erano stati allontanati con gli esili comminati dal suo predecessore. Secondo lo storico antiocheno l'imperatore avrebbe adottato questa politica proprio nella presunzione che non vi sarebbe belva più feroce di quanto sia un cristiano nei riguardi di un suo correligionario di fazione avversa. E in realtà la breve stagione giuliana vide in Africa un rifiorire del movimento donatista così come della missione manichea; ad Antiochia, invece, al carisma dell'ortodosso Diodoro fu dato di vigoreggiare contro il frastagliato fronte ariano, prima prediletto da Costanzo II. Sembra che anche il pagano più moderato Temistio nel suo discorso *Sulla tolleranza* indirizzato a Gioviano abbia fatto riferimento alle lacerazioni tra cristiani<sup>228</sup> e, d'altro canto, data la sua posizione, il fenomeno avrebbe potuto difficilmente sfuggirgli.

La prima obiezione che l'anonimo pagano a cui rispose Macario di Magnesia pose nei riguardi dei cristiani sembra trattare proprio περί τῶν ποικίλων ἐν τοῖς χριστιανοῖς αἰρέσεων, così come attesta la tavola dei temi trattati nello scomparso libro primo dell'*Apocritico* pubblicata da Mercati.<sup>229</sup>

L'accusa di litigiosità rivolta ai cristiani si rivelò un'arma particolarmente affilata per i loro avversari. A porre termine a queste lacerazioni non erano bastati né i concili celebrati sotto il manto protettore dell'imperatore, né i rigori di quella legislazione che da Teodosio I in poi infieriva contro gli eretici (quindi cristiani dissidenti) con più accanimento e rigore di quanto non faceva a danno dei pagani e dei giudei. I conflitti religiosi sorti a sèguito dei concili dei secoli V e VI, e le dispute bizantine sull'unica o molteplice volontà di Gesù (la controversia monotelita<sup>230</sup>) fecero esplodere le separazioni di natura etnica e politica che misero contro il trono e la teologia di Bisanzio quei popoli profondamente cristiani che ora fon-

<sup>228</sup> “Egli (= la divinità) volle che i siri (= giudei + cristiani) scelgano una forma di religiosità, un'altra gli elleni, un'altra ancora gli egiziani, e gli stessi siri non sono tutti in egual maniera, ma in piccoli gruppi diversi”, *or.* 5,9; cfr RICCARDO MAISANO, *Il discorso di Temistio a Gioviano sulla tolleranza*, in CONSOLINO, *Pagani e cristiani*, p. 49. Gioviano dovette fare repentina esperienza della faziosità esistente tra cristiani se, come fa opportunamente rilevare Riccardo Maisano, il suo viaggio da Edessa a Costantinopoli fu un pullulare di petizioni di vescovi che invocavano il suo intervento a loro protezione e a censura dei loro avversari, cfr SOCR., *Hist. eccl.*, III,25; SOZ., *Hist. eccl.* VI,4,1; VI,5,2.

<sup>229</sup> GIOVANNI MERCATI, *Per l'Apocritico di Macario Magne. Una tavola dei capi dei libri I, II e III*, in *Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica*, Città del Vaticano, 1941 (Studi e Testi 95), p. 63. Abbiamo già visto come Porfirio, in sintonia con Marcione, abbia puntato l'indice sulla controversia antiochena tra Paolo e Pietro proprio per accusare i primi corifei del verbo cristiano di litigiosità.

<sup>230</sup> Proprio dell'una o della duplice volontà di Gesù Cristo si discettava nell'impero di Bisanzio mentre esso era assediato dagli arabi i quali, in breve torno di tempo, compivano la loro azione irreversibile di conquista di vastissimi territori cristiani.

devano il dissenso religioso con la fronda politica. Queste popolazioni furono conquistate all'islam dapprima con la forza delle armi poi, sempre più pervasivamente, con una martellante azione di scardinamento polemico della fede cristiana. Già nel Corano sono numerosi i riferimenti controversistici alle divisioni e agli odii tra cristiani:

Iddio è il mio Signore e il vostro. Adoratelo. Questa è la via retta. Le sette (*ahzâb*) di fra essi sono in disaccordo. Guai a coloro che non credono;<sup>231</sup>

Le sette discordano fra di loro: guai agli iniqui, che subiranno il castigo di un giorno doloroso (*ahzâb*);<sup>232</sup>

Questa è la vostra comunità: comunità unica, e io sono il vostro Signore. Temetemi dunque. Ma essi si spezzettarono in sette, ogni fazione contenta della sua dottrina;<sup>233</sup>

Questa è la vostra comunità: una comunità unica, e io sono il vostro Signore. Servitemi dunque. Invece si sono divisi! Ma tutti ritorneranno a noi;<sup>234</sup>

A tali inviati noi abbiamo dato rispettivamente preminenze. Fra essi vi è a chi Dio parlò e che Iddio sollevò di alcuni gradi; a Gesù figlio di Maria abbiamo dato le prove manifeste e lo abbiamo confortato con lo Spirito santo. Se Iddio avesse voluto, coloro che vissero dopo di essi non si sarebbero combattuti fra loro dopo aver ricevuto le prove manifeste. Invece furono in disaccordo, e tra essi vi fu chi credette e chi rinnegò. No, se Dio avesse voluto non si sarebbero combattuti fra loro. Ma Dio fa ciò che vuole.<sup>235</sup>

## 9. OSSERVAZIONI FINALI

È ora il caso di tentare di formulare alcune riflessioni che non pretendano di essere conclusive, poiché la strada da percorrere nel nostro studio sulle controversie religiose è ancora lunghissima, ma che possano essere almeno utili per il prosieguo delle ricerche.

I gruppi religiosi in età romana imperiale presentavano, nel loro continuo relazionarsi, confini non ben definiti. Il ricorso alle sole opere della letteratura cristiana, che sono comunque prodotti dotti ed elaborati, potrebbe darci l'idea sbagliata che sia esistito sempre e in ogni luogo un confine netto e invalicabile tra gruppi quali ortodossi, gnostici, marcioniti, manichei, etc. Le fonti documentarie, invece, *in primis* i papiri e gli amu-

<sup>231</sup> 19,37.

<sup>232</sup> 43,65.

<sup>233</sup> 23,54.

<sup>234</sup> 21,93.

<sup>235</sup> 2,253.

leti, attestano lo spessore di “zone di confine” tra le varie denominazioni, la diffusione di fenomeni quali l’assimilazione, l’osmosi, il sincretismo, la contaminazione, etc. Questa contiguità di convinzioni, usanze, rituali caratterizzò anche la relazione tra quei macrogruppi che noi per comodità etichettiamo in maniera certamente semplicistica e inadeguata come ‘cristiani’ e ‘pagani’. Il discusso fenomeno delle metamorfosi del sacro nella Tarda Antichità ne è prova.<sup>236</sup>

Il presente studio ha tentato di esaminare se e fino a che punto alcuni argomenti abbiano potuto conoscere una circolazione tra vari ambiti costituendo *topoi* che abbiamo definito controversistici per il semplice fatto che il dialogo tra le varie fedi ebbe in quell’epoca remota a svolgersi nelle forme della polemica. Ci siamo scontrati con la difficoltà costituita dal grande naufragio della letteratura ‘pagana’ ed ‘eretica’ prodotta con finalità polemiche contro l’ortodossia dei cristiani. Esigui frammenti, riecheggiamenti, attestazioni indirette e così via sono gli elementi, le tessere di cui disponiamo per tentare di ricostruire un mosaico che dovè sicuramente essere più ampio e policromo di quanto non riescano spesso a scorgere gli specialisti dei moderni ordinamenti accademici.

Così agli occhi dei pagani i cristiani figuravano (e noi oggi diremmo a buon diritto) come appartenenti a una propaggine del giudaismo, che da quest’ultimo però si differenziavano per il loro carattere di pericolosità sociale. Con i giudei avevano invece in comune una visione del mondo che era antitetica a quella classica e che su questa avrebbe finito col prevalere, come gli osservatori più avveduti riuscivano ad avvertire. Pertanto alcune accuse che i pagani erano stati soliti rivolgere ai giudei, furono poi rivolte ai cristiani e poi, successivamente, dopo la prevalenza politica di questi, esse tornarono ad essere indirizzate contro i giudei, ma questa volta da parte cristiana.

Marcioniti e manichei avevano buon gioco nel denigrare l’epopea delle Scritture giudaiche (il “Vecchio Testamento”) e in questo gioco s’inserivano talvolta i pagani attingendo dai loro ampi armamentari controversistici. Così anche gli gnostici, con le loro pretese di raffinata intellettualità, si atteggiavano non solo a destinatari di esclusive rivelazioni dall’Alto, ma anche a eredi dei filosofemi antichi, talvolta a discepoli di Platone, il maestro grande di spiritualità per quell’epoca. Molto spesso il compito svolto dagli gnostici era in realtà quello che con termine moderno definiremo di “mediazione culturale”. Gli spunti che essi trae-

---

<sup>236</sup> Mi riferisco, tra i numerosissimi che si potrebbero citare, a temi molto controversi ma che legittimamente possono essere posti, quali la sopravvivenza delle devozioni pagane nel culto cattolico dei santi, i tratti isiaci della devozione mariana, le credenze dell’aldilà dall’immaginario classico a quello cristiano, l’idea del *refrigerium post mortem* che riscalda tanto la pietà pagana quanto la prassi cattolica, etc. Per non parlare delle trasposizioni artistiche di simboli (la vite e i tralci) e figure (Endimione / Giona).

vano dalle Scritture potevano talvolta giungere a interessare anche i pagani che però immediatamente adoperavano le loro suggestioni nel contesto di una serrata critica proprio ai testi sacri per giudei e cristiani.

In carenza di testi e di adeguate testimonianze prodotte dalle citate parti in causa è alla letteratura dei cristiani che dobbiamo rivolgerci per cogliere quelli che ora sono soltanto gli echi di un relazionarsi che dovè essere continuo e vivace. *In primis* alla letteratura apologetica la quale, per sua propria vocazione e compito, è dedicata alla controversia che però ci restituisce solo unilateralmente. Noi proponiamo di rileggere la vasta messe di *quaestiones* restituitaci dalla letteratura patristica non solo per conoscere la fatica erudita dei chiosatori biblici cristiani o per ricreare, ove fosse possibile, l'atmosfera dialogante della scuola del tempo, ma anche per cogliere l'assunto di dilemmi e problemi che travagliavano le comunità, vuoi per il maturarsi stesso della sua riflessione *ab interno*, vuoi anche quale prodotto di quel gioco di dialoghi e polemiche *ab externo* a cui abbiamo or ora accennato.

L'escludere che queste opere abbiano avuto un esclusivo intento apologetico e polemico, se appare giustificato da una loro attenta analisi, non deve però neanche impedirci di ravvisare in loro una intrinseca complessità e pluralità di funzioni. D'altro canto anche dell'apologetica classica possiamo dire che, a fianco dell'aspetto controversistico, essa presenta anche una finalità didattica e di elaborazione teologica generale. Diremo dunque che la letteratura patristica delle *quaestiones et responsiones* ha un carattere erudito e scolastico, che non si pone *ex professo* intenti apologetici e di controversia ma che, nonostante la sua *facies* di apparente semplicità e monotonia, contiene al suo interno, quali elementi fossili, tracce di riflessioni svolte in margine al testo biblico da credenti in crisi, da controversisti pagani, da 'eretici' problematici. Questa è la più plausibile preistoria non scritta del genere, la quale non è sempre ricavabile *sic et simpliciter* dai documenti così come oggi ci appaiono codificati, ma è a buon diritto ricostruibile sulla scorta della vicenda stessa dei cristiani antichi la quale è da inserirsi nei discorsi innumeri e nelle metamorfosi molteplici del vissuto religioso della tarda antichità.

Ripercorrere le vicende dei cristiani antichi estraniandole dal flusso vivace delle controversie religiose della loro epoca significa dunque precludersi la loro piena comprensione, in altri termini compiere l'atto di un entomologo il quale racchiude *in vitro* un organismo un tempo vivente e crede di poterlo conoscere considerandolo come se fosse sempre vissuto lì, dietro quel vetrino, immobile nel suo polveroso laboratorio. Al contrario, quel policromo lepidottero si agitava un tempo sotto cieli aperti e alti, compiendo percorsi liberi e svariati, intrecciando la sua esistenza con quella di altre forme della natura.

Giancarlo Rinaldi  
Università degli Studi "L'Orientale" - Napoli

## ABSTRACT

The research assumes that the dialogue / confrontation between different religious groups in the Roman Empire was much closer than it appears at first evaluation; the surviving sources, in fact, offer one particular view. It follows that the study of religious history of the period cannot be limited to that of a single component. We examine the influence of arguments by pagan intellectuals against biblical exegesis and Christian writers. Moreover allegations made against the Jews recur later on also against the Christians. Among the Gnostics, Marcionites and pagans we find sharing issues. The patristic literature of the *Quaestiones et Responsiones* offers controversial topics that have to do with pagan or heretical areas.

## RÉSUMÉ

Le dialogue / confrontation entre les différentes religions de l'époque de l'empire romain a été beaucoup plus étroit qu'il ne paraît au premier abord. Les sources que nous avons aujourd'hui offrent seulement une vision particulière. C'est pourquoi l'étude de l'histoire religieuse de ce temps ne peut se limiter à un seul aspect. D'abord, nous examinons certaines des critiques des auteurs païens contre le texte de la Bible et son interprétation par les chrétiens. Ensuite, nous présentons une liste des accusations portées par les païens contre les Juifs et ensuite utilisés contre les chrétiens. Gnostiques, adeptes de Marcion et païens ont partagé certains thèmes. Dans la littérature de *quaestiones et responsiones* il est possible de retrouver des arguments qui appartenaient à la controverse avec les hérétiques et les païens.