

LE COLPE DEI PADRI RIVERSATE SUI FIGLI NELLA POLEMICA TRA PAGANI E CRISTIANI*

GIANCARLO RINALDI, *Università degli Studi di Napoli l'Orientale*

Nel corso delle mie ricerche sulla diffusione della Bibbia in ambito pagano¹ ho avuto modo di raccogliere alcuni brani i quali attestano critiche di parte pagana alle affermazioni scritturali in merito al rapporto tra le colpe dei padri e le conseguenze che queste determinano sui figli. La relativa controversia, che ha riguardato più aspetti dello stesso problema, ha preso corpo in riflessioni di carattere generale, diremo filosofico teologico, così come in *quaestiones* connesse a questo o a quest'altro versetto biblico.

Possiamo distinguere più aspetti del medesimo tema generale:

1. Il rapporto tra la colpa, che è circoscritta nel tempo, e l'eternità dei connessi castighi, così come annunciati dall'escatologia cristiana.
2. La soccombenza del giusto innocente nel contesto di una generale azione punitiva del Dio biblico.
3. La responsabilità individuale della colpa per cui, agli occhi del pagano, non sembra giusto che, come si legge nella Bibbia, i figli debbano pagare le conseguenze delle colpe dei padri.

Sulla scorta dei testi che ci sono pervenuti possiamo affermare che ai primi due aspetti fu prestata minore attenzione.² Pertanto ne tratterò molto brevemente soffermandomi principalmente sul terzo argomento. V'è poi un altro problema da tener presente: è lecito utilizzare le *quaestiones* esegetiche e teologiche trasmesseci dalla letteratura patristica come attestazioni di obiezioni di parte pagana?

* Questo studio rielabora una comunicazione svolta il 21 ottobre 2014 in occasione del convegno su "Vita/morte: le origini della civilizzazione antica", promosso dal Centro Studi sui Fondamenti del diritto antico dell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli.

¹ Mi riferisco principalmente a G. Rinaldi, *Biblia gentium* (Roma: Libreria Sacre Scritture, 1989); Id., *La Bibbia dei pagani. I. Il quadro storico* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1997); Id., *La Bibbia dei pagani. II. Testi e documenti* (Bologna: Edizioni Dehoniane, 1998). S'intende che il termine "pagano" è molto ambiguo; qui l'adopero esclusivamente per comodità facendo riferimento all'accezione comune di seguace (né giudeo, né cristiano) dei culti tradizionali ellenistici e romani.

² Chi studia la controversia tra pagani e cristiani non dovrà mai dimenticare che le osservazioni formulate dai primi sono pervenute in modo molto frammentario e per giunta come citazioni (dirette o indirette) in testi di autori cristiani.

1. Rapporto di durata tra colpe e relativi castighi

Per comprendere la *quaestio*, che fu sollevata da Porfirio, bisogna prendere in considerazione, in modo più generale, le critiche mosse dai pagani alla dottrina cristiana delle pene *post mortem*, da concepirsi come senza fine. Celso criticò i cristiani per le prospettive terrificanti che caratterizzavano la loro dottrina dell'aldilà e giunse a paragonarle agli scenari di paura che inducevano i coribanti quando stordivano e atterrivano chi si faceva iniziare ai misteri.³ Successivamente egli criticò ancora i cristiani a causa delle pene eterne che essi minacciavano e asserì che insegnamenti simili erano portati avanti con più verosimiglianza da altre religioni.⁴ La diffusione di questo genere d'accuse è confermata da Giustino: «(i pagani) dicono che sono favole vane e terrificanti quelle che noi raccontiamo circa la punizione degli ingiusti nel fuoco eterno e che noi vogliamo che gli uomini vivano in rettitudine per paura».⁵ Non è il caso di ricorrere alla tradizione epicurea per reperire confutazioni al timore dei castighi *post mortem* comminati dagli dèi; anche un autore come Plutarco, che fu anima profondamente religiosa e interprete della tradizione oracolare di Delfi, trovò disdicevole un'escatologia basata sul timore di castighi, anzi rubricò quest'ultima tra le *superstitiones*: «Che dire di più? “La morte pone termine alla vita”: ma non alla superstizione, che ne varca i confini, prolunga i suoi timori al di là dell'esistenza, e al pensiero della morte aggiunge quello di tormenti eterni, ritenendo che al cessare di quelli terreni ne comincino altri che non avranno mai fine...».⁶ D'altro canto anche nella tradizione religiosa pagana non mancavano, specialmente a livello popolare, descrizioni paurose di castighi riservati nell'aldilà per coloro che avevano male operato. Se prendiamo in considerazione l'*Apocalisse di Pietro*, che è il documento più rilevante dell'antichità cristiana per quanto riguarda una mappa dei tormenti *post mortem*, ci risulterà possibile individuare esatte corrispondenze tra i castighi lì configurati e quelli attestati nelle tradizioni pagane.⁷ Con ogni probabilità ai pagani ripugnava anche e particolarmente l'esclusivismo dei loro avversari, cioè il fatto che i cristiani si reputassero,⁸ in virtù della loro fede, gli unici salvati da tanti tormenti laddove tutto il genere umano, privo della fede in Gesù, sarebbe andato loro incontro senz'appello e senza scampo.

³ Cel. ap. Or., *Cel.* 3,16.

⁴ Cel. ap. Or., *Cel.* 8,48.

⁵ 2 *Apol.* 9,1.

⁶ *De superst.* 4. Non sono sicuro di cogliere qui un'allusione alla dottrina cristiana, ma non mi sento neanche di escludere del tutto questa ipotesi.

⁷ M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen religion. II. Die Hellenistische und Römische Zeit* (München: C.H. Beck, 1961), pp. 566-568.

⁸ Questo aspetto caratterizzava anche i giudizi negativi formulati dai pagani sul conto dei giudei i quali, ancor prima e più tradizionalmente, erano persuasi di costituire il popolo eletto da Dio.

Poste queste premesse possiamo meglio intendere una *quaestio* trasmessaci da Agostino nella sua nota epistola 102 indirizzata al presbitero Deogratias. Costui era stato turbato da un amico pagano il quale, asserendo di aver attinto da Porfirio, poneva sei *quaestiones* incentrate sulla Scrittura e la dottrina cristiana. Deogratias poi si era rivolto ad Agostino al fine di riceverne le *responsiones*. Il vescovo colse l'occasione per vergare un'epistola che è come un trattatello al quale pose il titolo di *Esposizione di sei questioni contro i pagani*.⁹

La quarta tra queste obiezioni è la seguente:

E ora vediamo senz'altro l'obiezione avanzata circa la proporzione tra il peccato e il castigo, mediante questa falsa accusa pronunciata contro il Vangelo: «Cristo – dice – minaccia, a coloro che non credono in lui, castighi eterni, mentre poi in un altro passo del Vangelo dice: “Con la stessa misura con cui misurerete, sarete misurati anche voi”. Ciò – soggiunge quel tale – è assai ridicolo e contraddittorio, poiché, se Cristo infliggerà il castigo secondo una data misura (e qualunque misura è circoscritta nello spazio di un certo tempo), che senso ha la minaccia di un castigo eterno?».¹⁰

2. *Il giusto soffre e muore insieme al peccatore*

Altro tema attestato nella letteratura pagana d'interesse biblico è quello dell'uomo retto che soffre (ingiustamente) a causa delle colpe dell'empio. Oltre che rientrare nel ben più vasto problema della teodicea, questa situazione sembrava contrastare con la certezza d'essere destinatari di una particolare provvidenza divina che i cristiani (come già i giudei) ostentavano. L'agonia dei martiri e, prima ancora, la crocifissione di Gesù sembrava contraddire questa convinzione dimostrando che il Dio dei cristiani si disinteressava di costoro oppure era impotente a salvarli. La Bibbia, dunque, offriva esempi poco edificanti e lo stesso Dio di giudei e cristiani appariva colpevole di tutto ciò.

In tale contesto l'episodio biblico di Sodoma e Gomorra dovè suscitare un certo interesse. Qui, come leggiamo in Gen 18-19, due intere città con tutti i loro abitanti furono distrutte col fuoco per volere di Dio a causa dei comportamenti di questi ultimi. Ma tra costoro non esistevano forse persone giuste?

⁹ La vicenda è narrata da Aug., *retract.* 2,31. Questo è un classico esempio di penetrazione indiretta di *quaestiones* pagane in opere zetematiche della letteratura patristica: un pagano turba con le sue critiche un presbitero cristiano il quale si rivolge per avere lumi al suo vescovo il quale, a sua volta, compone un trattato contenente *quaestiones et responsiones*. Il tutto nella consueta logica della letteratura cristiana antica che presenta sempre un carattere di immediato contatto con la realtà circostante le comunità o relative alla vita interiore dei fedeli immersi in una società ancora per buona parte pagana.

¹⁰ Porph., *c. Christ.* fr. 91 Harnack ap. Aug., *ep.* 102, 22; cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, pp. 409-410.

Infatti, secondo il racconto biblico, l'Iddio avrebbe promesso di salvare le città se vi fossero stati anche soltanto dieci giusti.

Il nome delle due città appare associato in un graffito pompeiano¹¹ che è stato interpretato come l'invocazione di un pio giudeo rivolta al suo Dio, chiamato a castigare una città dissoluta. V'è poi un papiro magico,¹² contenente formule per acquisire l'amore, nel quale si parla di una visione dei cieli che si aprono e dell'angelo di Dio inviato a distruggere la pentapoli di Sodoma, Gomorra, Adama, Sabonie e Segor. Si tratta di un testo probabilmente d'origine giudaica ma utilizzato ampiamente in ambito pagano. Anche Tacito, in una digressione dei suoi *Annales*,¹³ si dimostrò colpito dal paesaggio desolante d'intorno al Mar Morto e dall'arida sterilità di quei luoghi. Egli vagamente riportò la tradizione secondo la quale proprio lì città un tempo fiorenti sarebbero state distrutte da fuoco fatto scendere dal cielo (*igne caelesti flagrasse*).¹⁴

Con Celso,¹⁵ nella tarda età di Marco Aurelio, abbiamo un primo esplicito riferimento da parte di un pagano al drammatico episodio di Gen 18-19. Il filosofo, qui come altrove, paragona il racconto biblico ai ben più brillanti miti della tradizione classica e istituisce pertanto un confronto tra la distruzione di Sodoma e Gomorra «annientate per le loro colpe» e le conflagrazioni al tempo del mitico Fetonte. Più tardi il *focus* delle obiezioni pagane si spostò sul tema della distruzione per volere di Dio di un'intera città, con tutti gli innocenti che essa conteneva. Libanio,¹⁶ nel contesto di una esaltazione dei giudici e del loro ruolo, elogia costoro in quanto giusti e come costituenti un elemento essenziale per la prosperità di ogni società ben ordinata; egli giunge a definirli fattori di salvezza di un'intera città e asserisce che «per loro riguardo si potrebbe anche rimettere le colpe a un'intera città». In quest'ultima frase possiamo cogliere con buona probabilità un'allusione alla vicenda biblica di Sodoma e Gomorra che il pagano doveva giudicare inammissibile proprio per quel suo accomunare in un'unica sorte di orrenda distruzione giusti e peccatori. Gli avversari della fede cristiana e i detrattori della Bibbia continuarono a far riferimento alla vicenda di Sodoma e Gomorra in occasione del sacco di Roma del 410. Le loro riflessioni dovevano essere ben articolate ed efficacemente esposte se riuscirono a turbare gli animi dei cristiani d'Africa i quali, nei porti un tempo opulenti della loro provincia, assistevano all'approdo dei tanti che, sconvolti, avevano precipitosamente voltato le spalle all'Urbe un tempo ritenuta eterna, propugnacolo e fastigio degli dèi protettori dell'impero. Ci si lamentava che all'epoca in cui si celebravano i riti

¹¹ Si trova nella casa sita alla Regio IX, ins. 1, n° 26. Cfr. *CIL* IV 4976, A. Varone, *Presenze giudaiche e cristiane a Pompei* (Napoli: D'Auria, 1979), pp. 15-16, 86-87 e Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 122.

¹² *PGM* II, 173.

¹³ 5,7.

¹⁴ Lo storico pagano non sembra aver avuto sott'occhio il testo biblico ma si avvale di tradizioni probabilmente orali di seconda mano.

¹⁵ *Ap. Or.*, *Cel.* 4,21; cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 122.

¹⁶ *Progymnasmata, laudat.* 6,8; cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 121.

tradizionali tutto ciò non era mai avvenuto ma ora, dopo aver posto l'impero sotto le leggi del mite Nazareno, ogni cosa, ogni certezza sembrava sgretolarsi. Agostino nel suo *Sermo de Urbis excidio* riferisce che alcune persone le quali guardavano alle Scritture con empietà (*Scripturis nostris impietate insidiantur*) sollevavano una *quaestio vehemens et valida* facendo rilevare:

Non vi erano in Roma cinquanta giusti? In mezzo a un così grande numero di fedeli, di monache, di uomini consacrati nella continenza, di servi e di serve di Dio, non si potevano trovare cinquanta giusti, né quaranta, né venti, né dieci? Se ciò è inammissibile, perché dunque Dio per quei cinquanta, o anche solo per quei soli dieci non risparmiò quella città?¹⁷

In altri termini questi “pagani” facevano riferimento alla storia di Sodoma e Gomorra e citavano il dialogo d'Abramo con il suo Dio laddove il patriarca riesce a ottenere da quest'ultimo la promessa che avrebbe risparmiato la città se vi si fossero trovati cinquanta giusti; e poi Dio, di concessione in concessione al patriarca, asserisce che si sarebbe accontentato anche di soli dieci persone giuste. Dunque il sacco di Roma del 410 non soltanto poneva in termini generali i problemi dell'abbandono da parte degli dèi della protezione verso l'Urbe e l'impero e della rovina del giusto insieme al peccatore, ma dava materia per dimostrare inconsistenti le promesse del dio di giudei e cristiani, a meno di ammettere che tra tanti credenti in Gesù presenti allora a Roma di autentiche persone giuste non ve n'erano neanche cinquanta, o dieci! Questo malevolo uso della Scrittura da parte dei pagani dovè turbare non pochi cristiani e, tra questi, anche il presbitero africano Vittorino che ne parlò ad Agostino: «Se noi peccatori – riferiva *verbatim* quanto aveva udito dai pagani – abbiamo meritato questi castighi, perché anche i monaci sono uccisi dal ferro dei barbari e le monache sono fatte prigioniere?».¹⁸

Ritroviamo la stessa *quaestio* di cui il presbitero Vittorino s'era fatto portavoce tra quelle a cui dà risposta il trattato dell'Ambrosiaster *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*: «Se il giudizio di Dio è giusto, perché gli infanti, a Sodoma, furono bruciati insieme ai loro genitori?».¹⁹ L'argomento è ricordato dall'esegeta nel contesto di una sua riflessione sull'eredità della colpa di Adamo, sulla necessità, quindi, per tutti del perdono di Dio e riconciliazione, pertanto non è necessario, come ipotizzava Coucelle,²⁰ farlo derivare direttamente da una critica di Porfirio; tuttavia la riflessione del dotto esegeta su colpa e castigo, dannazione e salvezza avrà potuto tener presente anche stimoli che a lui stesso o ai fruitori della sua opera potevano derivare da vive discussioni sia tra membri di chiesa che tra persone estranee a questa, per

¹⁷ Aug., *serm.* 397,2,2.

¹⁸ Aug., *ep.* 111,3.

¹⁹ *Quaest. Veteris et Novi Test.* 13, cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 123.

²⁰ P. Courcelle, “Critiques exégétiques et argumentation antichrétiens rapportés par Ambrosiaster”, *Vigiliae Christianae* 13 (1959), p. 141.

non parlare dei numerosi *demichretiens*²¹ che solitamente e frettolosamente rubrichiamo in una fascia “sincretistica”. Ciò sembra trovare conferma sia da un’indubbia filigrana apologetica che il trattato dell’Ambrosiaster presenta,²² sia da altre *quaestiones* affini che esso riporta e che sono in sintonia, come vedremo a breve, con spunti di controversia anticristiana.

3. *Le colpe dei padri riversate sui figli*

Prima di entrare nel merito di questo terzo aspetto del nostro tema ci corre l’obbligo di ricordare al lettore come il pensiero religioso dell’Israele antico sia caratterizzato dal concetto di “personalità corporativa”. L’intera tribù, il clan è completamente solidale nel suo destino sia di prosperità che di sofferenza. I meriti del patriarca devoto al Signore si traducono in abbondanza di mezzi e risorse a favore non soltanto suo ma di tutto il suo più ampio gruppo familiare. Così, al contrario, la trasgressione del capostipite si riverbera negativamente a cascata sui familiari e i discendenti suoi tutti; il caso di Adamo è esemplare di questa mentalità. Anche i dieci comandamenti dati da Dio tramite Mosè, contenuti in un testo che è a fondamento dell’identità d’Israele ma anche del *Novus Israel*, cioè la chiesa, sono chiaramente caratterizzati da questa logica. Se ne leggano le due redazioni, rispettivamente in Es 20,1-17 e Dt 5,6-21, e specialmente l’affermazione che lo stesso Iddio d’Israele solennemente pronuncia: «Punisco la colpa di chi mi offende anche sui figli, fino alla terza e alla quarta generazione; al contrario tratto con benevolenza per migliaia di generazioni chi mi ama e ubbidisce ai miei ordini». ²³ Né la differenza tra le poche generazioni su cui si riserva l’ira e le migliaia sulle quali si dispiega la benevolenza giova a sanare l’aporia del giusto che patisce per colpa di un antenato, sia pure il padre.

Si diffuse un modo di dire tra gli ebrei: «I genitori mangiano l’uva acerba e ai figli rimane la bocca amara». ²⁴ Da questo motto, e dalla mentalità che esso sottintendeva, partì la riflessione di due rilevanti profeti d’Israele, Geremia ed Ezechiele, i quali, rivendicando il concetto della responsabilità individuale delle azioni e, pertanto, la non imputabilità di una persona per una colpa commessa dai suoi antenati, approdarono a un’altra espressione solenne e di senso contrario alla prima: «Soltanto chi pecca morrà». Nella visione di Geremia questa corrispondenza è proiettata nel futuro, quasi caratteristica di una nuova economia nella quale Dio tutelerà le aspettative dei

²¹ C. Guignebert, “Les demichrétiens et leurs place dans l’Eglise antique”, *Revue de l’Histoire des Religions* 88 (1923), pp. 65-102.

²² Che l’Ambrosiaster abbia avuto finalità *anche* apologetiche nel redarre la sua opera risulta dalle riflessioni puntuali e documentate sviluppate da E. Di Santo, *L’apologetica dell’Ambrosiaster. Cristiani, pagani e giudei nella Roma tardo antica* (Roma: Istituto Patristico Augustinianum, 2008), pp. 231-427.

²³ Es 20,5-6; Dt 5,9-10.

²⁴ Ez 18,2; Ger 31,29.

giusti dopo l'esperienza amara dell'esilio. In Ezechiele la riflessione è più forte e un'articolata elencazione di casi – tipo serve a fornir l'esempio di come sin da ora Dio si curi della corrispondenza tra colpe individuali e relativi castighi. Tuttavia, ad onta della sensibilità di questi profeti, nella cultura giudaica il senso della responsabilità individuale non appare sviluppato e, di conseguenza, permane l'idea che vi sia un costo collettivo e generale per qualche colpa individuale.

È significativa la domanda che a Gesù pongono i suoi discepoli in occasione della guarigione del cieco nato, come narra Gv 9,2: «Maestro, se quest'uomo è nato cieco, di chi è la colpa? Sua o dei suoi genitori?». Il quesito attesta la diffusa credenza secondo la quale l'infermità sarebbe stata conseguenza di una colpa, non solo di chi ne era portatore ma anche, nel caso, dei suoi genitori, specialmente nel caso di infermità palesate sin dalla nascita. Si credeva persino che un atto peccaminoso compiuto da una donna incinta riversasse le sue conseguenze sul bimbo che costei portava in grembo. Il Rabbino Ammi insegnava: «Non v'è morte senza peccato, e non v'è sofferenza senza (che sia stata commessa) iniquità».²⁵

Nella corrente apocalittica è l'intera storia del genere umano ad essere offuscata da una condizione di lontananza o, meglio, d'avversione a Dio che nettamente divide i due eoni: il presente malvagio secolo e l'era a venire denominata Regno di Dio. Tutti quanti vivono nell'attuale dispensazione sono, giusti o reprobri che siano, prigionieri di una condizione malvagia che è sopra di loro e che in ogni caso li condiziona. Quella che sarà la successiva dottrina cristiana del "peccato originale", cioè dell'uomo *naturaliter* peccatore e, pertanto, condannato affonda le sue radici in questo tipo di sensibilità e proietta in ogni individuo, sin dalla nascita, quel senso d'estraneità a Dio che gli apocalittici ravvisavano nei grandi regni e nelle più significative esperienze della storia umana.

Nel già citato testo dell'Ambrosiaster²⁶ v'è una *quaestio* che parte proprio da Ez 18,20 ed accusa i giudei di aver utilizzato la convinzione del riversamento delle colpe dei padri sui figli come incentivo a mal comportarsi in considerazione del fatto che sarebbero stati poi i figli a pagare il conto delle loro trasgressioni. Nella stessa *quaestio* quattordicesima il tema viene anche posto nelle sue linee generali: «Come mai Dio, che viene definito giusto, promise che avrebbe fatto ricadere le colpe dei padri sui figli fino alla terza e alla quarta generazione?».

L'Ambrosiaster ha insistito inoltre sul tema citando due specifici esempi tratti dalla storia di Acan e di Daniele. Acan, figlio di Charmi, peccò trattando per sé alcuni oggetti provenienti dalla città di Gerico che avrebbero dovuto essere distrutti (l' "interdetto"); di conseguenza Dio fece perire circa trentasei ebrei che si erano recati a combattere contro la città di Ai.²⁷ La

²⁵ *Shab.* 55a, cfr. L. Morris, *The Gospel according to John* (Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1977), p. 478.

²⁶ Ambrosiast., *quaest. Veteris et Novi Testamenti* 14,3; cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 210.

²⁷ Il racconto è contenuto in Gios 7,1-4.

quaestio abilmente ravvisava una contraddizione tra questo tipo di giustizia divina (che colpiva il giusto per il peccatore) e il proclama di Ez 18,20²⁸ secondo il quale avrebbe dovuto trovar la morte il peccatore e lui soltanto. Altro caso era quello del giovane e pio Daniele che fu condotto prigioniero a Babilonia ad onta della sua irreprensibile condotta; costui, faceva rilevare la *quaestio*, veniva castigato per le colpe dei padri, come promesso da Dio; tuttavia tale castigo coinvolgeva una persona, insieme ad altre, che amava il nome di Dio.²⁹

La stessa tematica la ritroviamo nelle *Quaestiones et responsiones ad Orthodoxos*, un testo pure appartenente alla letteratura zetemantica ma di area antiochena al quale non è estranea una finalità controversistica contro eretici ed “elleni”, cioè pagani.³⁰ La *quaestio*³¹ fa rilevare: se, come dice Ez 18,4, chi pecca è colui che morrà, perché mai Iddio fa ricadere le colpe degli individui su altri che sono estranei ai loro misfatti, come nel caso di Gionatan³² e di Davide³³?

Il tema della ricaduta delle colpe dei padri sui figli (innocenti) è attestato in due autori pagani della secondo metà del secolo quarto in riferimento, più o meno esplicito, ai già citati testi biblici che la proclamano.

Temistio nella sua orazione ventunesima³⁴ sembra alludere in maniera sarcastica a testi quali Es 20,5³⁵ laddove questi proclamano l'azione del Dio giudaico di far ricadere fin sulla terza e la quarta generazione le colpe degli antenati. Come osserva il Downey,³⁶ sembra che al retore pagano sia stato a cuore confutare quanto asserivano alcuni cristiani, che cioè questo insegnamento biblico coincideva con quello di Platone. Per Temistio, invece, senza ombra di dubbio, tale dottrina era indegna di una mente filosoficamente educata.

Giuliano³⁷ l'imperatore fu colui che più analiticamente sviscerò la *quaestio* nel più ampio contesto di una critica alla persuasione che i giudei aveva-

²⁸ O anche Ger 31,30.

²⁹ Ambrosiast., *quaest. Veteris et Novi Test.* 14,5; cfr. Rinaldi, *La Bibbia*, II, p. 215.

³⁰ In Rinaldi, *La Bibbia*, cit., I, pp. 308-312 e, successivamente, Id., “Contumeliae communes. Circolazione di testi e argomenti nelle controversie religiose di età romana imperiale”, in A. Capone (ed.), *Lessico, argomentazioni e strutture retoriche nella polemica di età cristiana. III-V sec.* (Turnhout: Brepols, 2013), pp. 47-51 offre un parallelo tra alcune *quaestiones* che figurano in quest'opera e obiezioni provenienti da autori pagani. Per Y. Papadoyannakis, “Instructions by Question and Answer: the case of late antique and byzantine Erotapokriseis”, in S.F. Johnson (ed.), *Greek Literature in late Antiquity: Dynamism, Didacticism, Classicism* (Aldershot: Ashgate, 2006), p. 95 quest'opera presenta «a strong apologetic dimension».

³¹ È la n° 138.

³² Cfr. 1 Sam 14.

³³ In 2 Sam 24 si narra di Davide che impose contro la volontà di Dio un censimento a Israele; di conseguenza Iddio mandò sugli ebrei una terribile peste che inferì tre giorni mietendo settantamila vittime evidentemente estranee alla colpa del solo Davide.

³⁴ 21,258a.

³⁵ O forse agli affini *Num.* 14,18 e *Dt.* 5,9.

³⁶ G. Downey, “Themistius and the defence of Hellenism in the fourth century”, *Harvard Theological Review* 50 (1957), p. 262.

³⁷ Cfr. *Galil.* fr. 20 Masaracchia = p. 179,4-6 Neumann.

no di costituire il popolo eletto e preferito da Dio. Il pagano dapprima criticò Paolo di Tarso per aver talvolta condiviso questa convinzione e tal'altra, invece, proclamato lo *status* paritario dei gentili; poi si soffermò sulla parzialità del Dio giudaico che avrebbe mandato al suo popolo soltanto, e molto tardivamente, Gesù ad annunziare il suo amore. Come si poteva proclamare il Dio giudaico Signore dell'universo e di tutti quando, al contrario, per secoli aveva trascurato l'umanità intera dedicandosi a un sol popolo relegato in un cantuccio della terra? L'imperatore filosofo da tutto ciò traeva la conclusione che la Scrittura non aveva una nozione adeguata di Dio e ciò, ai suoi occhi, riceveva la definitiva conferma dal fatto che questa parlava di un Dio geloso (ζηλωτής) e «che fa scontare ai figli le colpe dei padri».

4. Il valore delle quaestiones

I testi sopra citati dimostrano chiaramente l'esistenza di un dibattito tra pagani e cristiani in merito al profilo del Dio biblico castigatore degli innocenti. La discussione rientrava nella più ampia problematica relativa al concetto stesso di Dio e a ciò che lo caratterizzava. Un Dio che castigava discendenti innocenti si dimostrava preda di un'ira incontenibile, e ciò sembrava assurdo per Celso il quale, per quel che possiamo ricavare dalla confutazione origeniana,³⁸ facendo leva proprio sull'*ira Dei* per accusare giudei e cristiani di attribuire nelle loro Scritture "passioni umane" e "opinioni empie". Non ci è dato di sapere, a causa della frammentarietà dello scritto celsiano, se il pagano confortava questa sua accusa con opportuni riferimenti biblici. In ogni caso Lattanzio quando, in età tetrarchica, compose un intero trattato dal titolo *De ira Dei* dovè avere sicuramente l'intenzione di mettere al riparo il Dio della Bibbia dall'accusa d'essere irascibile, accusa che doveva circolare tra i pagani. D'altro canto, ancora prima, Origene per tener testa a Celso aveva parlato di valore pedagogico dei castighi inferti da Dio.

A parte gli aspetti teologici, la controversia affondava le sue radici in due visioni completamente diverse dell'individuo, della società e della giustizia. Per quella biblica veterotestamentaria vigeva l'idea della "personalità corporativa", cioè della totale solidarietà e comunanza di destino all'interno del clan. Al contrario, secondo la sensibilità dell'uomo educato alla paideia tradizionale era in pregio la nozione della responsabilità individuale. Basti citare Platone il quale, nelle *Leggi*,³⁹ esorta i cittadini a denunciare coloro che attentano alle norme stabilite e alle civiche costituzioni; ai giudici poi egli prescrive la massima severità equiparando tali reati politici a quelli contro gli dèi. Il filosofo è tuttavia molto esplicito nel proclamare che «la pena e l'onta del padre non devono seguire mai nessuno dei suoi figli». Per i pagani, dunque, la condanna della mentalità presupposta da Es 20,5 e da non pochi

³⁸ Cel. ap. Or., *Cel.* 4,72.

³⁹ 856cd.

episodi biblici a questa collegabili, era non soltanto un'esigenza di tipo religioso, connessa alla critica più o meno puntuale di luoghi biblici, ma anche una questione per così dire di civiltà giuridica.

Fino a che punto tale *quaestio* filosofico esegetica era d'ampia portata? Certamente il tema doveva essere ricorrente e anche trasversale tra pagani e cristiani, come attestano le *quaestiones* in merito restituiteci dalla letteratura patristica. Si pensi alla circolazione di una medesima *quaestio* tra Porfirio di Tiro, un anonimo pagano, il presbitero Deogratias e il vescovo Agostino, della quale s'è già detto più sopra.⁴⁰ In questo caso un testo porfiriano era stato letto da un pagano il quale se n'era servito per mettere in crisi il cristiano Deogratias, quest'ultimo poi, desideroso di avere una *responsio* esaustiva s'era rivolto ad Agostino che aveva provveduto a sviscerarla e a trasmettercela in una sua lettera che faremo bene a inserire nella letteratura zetemantica.

Si pone un problema ulteriore: in considerazione del serrato dibattito che ha caratterizzato l'autunno del paganesimo, coinvolgendo temi di dottrina, di attualità e di esegesi biblica, sarebbe legittimo ipotizzare che le *quaestiones* che riguardano il tema qui trattato e che sono riferite da autori cristiani possano aver riflesso alcuni contenuti e momenti di queste controversie? Una nutrita serie di studiosi ha ipotizzato infatti, con diverso grado di assertività, che queste possano restituirci il senso o anche un'eco remota di argomentazioni effettivamente ricorrenti nel dibattito tra pagani e cristiani. Dal canto mio ho preso le distanze da chi asseriva una derivazione diretta (e direi "meccanica") di tali *quaestiones* patristiche da critiche di pagani. Tuttavia ho sempre asserito che probabilmente alcune critiche o aporie relative ai testi biblici avrebbero potuto derivare o da testi pagani o dalla viva discussione tra pagani e cristiani. *Quaestiones*, in altri termini, che sarebbero approdate all'attenzione dell'esegeta cristiano il quale ne avrebbe tenuto conto nell'accingersi alla fatica di accorparle insieme a molte altre, magari da lui stesso appositamente formulate. Se consideriamo il carattere ripetitivo di questi elenchi di domande che caratterizza la letteratura patristica zetemantica siamo spinti a collocare questa 'stimolazione' da parte pagana nel periodo più antico di vita di questo genere letterario in ambito cristiano: non potendo dir niente di testi dei secoli II e III, interamente smarriti, penseremo pertanto prevalentemente a Eusebio di Cesarea e all'Ambrosiaster di cui possiamo leggere i primi prodotti del genere. Mi rendo conto che i colleghi Perrone⁴¹ e, sulla sua scia, Zamagni⁴² ne-

⁴⁰ Cfr. alla nota 9.

⁴¹ Cfr., ad esempio, L. Perrone, "Sulla preistoria delle «quaestiones» nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.", *Annali di Storia dell'Esegesi* 8 (1991), pp. 485-505; Id., "Echi della polemica pagana sulla Bibbia negli scritti esegetici fra IV e V secolo: Le Quaestiones Veteris et Novi Testamenti dell'Ambrosiaster", in F.E., Consolino (ed.), *Pagani e cristiani da Giuliano l'Apostata al sacco di Roma* (Soveria Mannelli: Rubbettino, 1995), pp. 149-172.

⁴² Da ultimo: C. Zamagni, "Porphyre est-il la cible principale des questions chrétiennes des IVe et Ve siècles", in S. Morlet (ed.), *Le traité de Porphyre contre les chrétiens: un siècle de recherches, nouvelles questions* (Paris: Institut d'études augustiniennes, 2012), pp. 357-370; Id., "Is the Question-and-answer Literary genre in Early Christian Literature a Homogeneous

ghino ogni relazione tra le *quaestiones* patristiche ed eventuali sollecitazioni da parte pagana e ritengano che le tematiche agitate siano esclusivamente prodotti di scuola, *exempla* posti in essere con intenti didattici interni alla comunità dei credenti. Ciò porterebbe alla conclusione, a mio avviso paradossale, che in presenza di un medesimo contenuto sia in una critica pagana sia in una *quaestio* patristica i pagani abbiano derivato la critica anticristiana dai cristiani! Oppure che le numerose coincidenze di contenuto siano il frutto di percorsi di pensiero diversi e autonomi ma poi approdanti a una medesima formulazione: un po' come quei saggi traduttori della Septuaginta che, secondo la leggenda,⁴³ avrebbero lavorato in celle separate per poi alla fine della loro immane fatica scoprire che, miracolosamente, le loro traduzioni dell'intero Antico Testamento in greco avrebbero coinciso alla lettera e *in toto*.

La soluzione più "economica" e più aderente all'effettiva realtà della vita sociale dell'epoca (caratterizzata da scambi e circolazione d'idee, come di merci e di uomini) ci induce invece a ipotizzare che talvolta sia capitato che una discussione tra un cristiano e un pagano (o anche un 'eretico' o un giudeo) abbia turbato il primo e lo abbia indotto a cercare lumi presso le sue guide spirituali. Non escludo che siano circolati elenchi, anche succinti, di obiezioni da parte di pagani o di eretici e che questi testi, in modo diretto o indiretto, siano approdati all'attenzione dell'autore di opere zetematiche. Per limitarci al nostro tema molto circoscritto, questo fu il caso dell'argomento trasmessoci dall'epistola 102 di Agostino che, come abbiamo visto,⁴⁴ derivò dal vivo dialogo con un pensatore pagano. Oppure, sempre relativamente ad Agostino, questa fu la causa della stesura dell'ep. 111 destinata a Vittorino, altro cristiano turbato da *quaestiones* pagane. In definitiva non riesco a immaginare che un intero genere letterario sia stato, nella sua "preistoria", nella sua nascita e nei suoi sviluppi del tutto impermeabile e chiuso al mondo circostante. L'apologetica, inoltre, è un'esigenza e una dimensione trasversale che può permeare altri e diversi generi letterari e, pertanto, anche quello zetematico, sia pur in parte.

Alle riflessioni che ho già svolto a più riprese su questo tema⁴⁵ vorrei ora aggiungere una testimonianza⁴⁶ che a mio avviso non possiamo mettere a tacere: Dionigi di Alessandria, intorno alla metà del secolo terzo, fu coinvolto in una controversia con le comunità cristiane del *nomos* arsinoitico le quali, aderendo al pensiero di Nepote, avevano abbracciato la dottrina millenarista intendendola nel senso più letterale. Si trattava anche del modo d'intendere l'*Apocalisse di Giovanni*, in modo letteralista come proponeva Nepote oppure, sulla scia di Origene, allegoricamente, come Dionigi era persuaso.

Group?", in M.P. Bussièrs (ed.), *La Litterature des questions et réponses dans l'antiquité profane et chrétienne: de l'enseignement à l'exégèse* (Tournout: Brepols, 2013), pp. 241-267.

⁴³ Mi riferisco al racconto relativo alle origini della Septuaginta trasmessoci nella *Lettera di Aristea a Filocrate*.

⁴⁴ Cfr. più sopra alla nota 9.

⁴⁵ Cfr. Da ultimo Rinaldi, *Contumeliae*, pp. 31-58.

⁴⁶ Cfr. Eus., *h.e.* 7, 24,4-9.

Il primo, per sostenere il suo punto di vista, aveva composto un'opera dal titolo *Confutazione degli allegoristi*. A questa Dionigi aveva risposto con la sua *Intorno alle promesse*. Di tale trattato Eusebio ci restituisce un ampio e prezioso frammento nel quale leggiamo che, accingendosi a disputare sull'*Apocalisse*, l'Alessandrino lamentava la morte del suo avversario, del quale per altri aspetti aveva stima, e pertanto confidava al suo scritto il compito di confutarne le tesi. Se Nepote fosse stato in vita – argomentava Dionigi – il tutto si sarebbe risolto in maniera diversa! Ecco il testo:

Se egli fosse presente e manifestasse a viva voce il suo pensiero, potrebbe bastare a ciò un semplice colloquio; con le interrogazioni e le risposte (δι' ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως) si produrrebbe negli avversari la persuasione del vero e sarebbe ricomposta la concordia. Ma poiché il libro è pubblicato... è necessario che discutiamo con fratello nostro Nepote, come se ci stesse davanti.

Nella concreta realtà dei fatti avvenne poi che Dionigi si recò ad Arsinoe, centro della dottrina che intendeva confutare, e per tre giorni lavorò di buon concerto con il collega Coracione, il quale aveva preso il posto del defunto Nepote, insieme agli astanti tutti, esaminando i testi e le dottrine e pervenendo poi a una composizione fraterna.

A noi qui interessa rilevare che, secondo questa chiara testimonianza, il metodo della *quaestio* e della *responsio* non era allora relegato soltanto nel chiuso delle scuole, possedendo un suo, per così dire, carattere artificiale, di fittizia simulazione, ma era invece parte integrante della concreta esperienza religiosa e culturale dell'età romana imperiale. Perché escludere che da queste dispute possano essere derivati argomenti messi poi insieme e affrontati con calma e in modo più sistematico dall'esegeta cristiano?

5. A mo' di conclusione

La storia della religione antica non può tuttavia risolversi in un dialogo tra dotti. Quest'ultimo, da solo, potrebbe renderci una visione falsa di ciò che realmente avvenne. Il ricorso alle fonti documentarie anche nel nostro caso giova a evitare di incorrere in tale errore e ad ampliare il quadro. Se tra i pagani gli intellettuali condannavano il Dio della Bibbia che castigava attraverso le generazioni i colpevoli, non così era necessariamente per il popolo specialmente se questa prospettiva poteva rappresentare uno spauracchio per i profanatori di tombe. Nelle maledizioni funerarie pagane la fantasia poteva sbizzarrirsi nell'invocare pene per i profanatori di tombe anche attingendo all'armamentario scritturistico. È il caso, ad esempio, dell'iscrizione di Politika⁴⁷ (in Eubea) dove l'estensore del testo ricorre a un'elencazione di

⁴⁷ Cfr. W. Dittenberger, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, II (Leipzig: Hirzelium, 1917), n° 891, iscrizione da me studiata in Rinaldi, *La Bibbia*, II, pp. 169-171.

castighi che s'ispira a Dt 28,22.28; ma qui i malanni sono destinati a colpire immediatamente il profanatore, così come la buona ricompensa gratifica chi onorerà e onorerà il monumento.⁴⁸ Diverso è il caso dell'iscrizione sepolcrale di Kollida (45 km ad est di Sardi), che pure è pagana e risale al 261/262 d.C. Qui le maledizioni per i profanatori colpiscono attraverso le generazioni: «Se qualcuno profana questa tomba, egli subirà le ire di Apollo e della signora Anaetis (che si trasmetteranno) sopra i figli dei figli e i nipoti dei nipoti (διὰ τέχνα τέχνων ἔγωνα ἐγόνων)».⁴⁹ Non è un caso isolato poiché non sono infrequenti nella regione di Acmonia le iscrizioni sepolcrali che invocano per i profanatori castighi che avrebbero colpito i figli dei figli, ma queste sono epigrafi giudaiche le quali riecheggiano, se non citano addirittura, brani quali Es 34,6-7.⁵⁰ L'iscrizione di Kollida è invece un testo pagano che incorpora un motivo scritturistico giudaico il quale poteva essere noto a un più ampio pubblico probabilmente per il suo uso liturgico. L'importante per l'estensore del testo epigrafico, è che la prospettiva di un castigo riversabile su successive generazioni (d'innocenti) funzioni come deterrente. Dunque si poteva prescindere dal problema teologico e filosofico della giustizia di Dio, problema che stava a cuore ai pensatori pagani, mentre, più semplicemente, sembrava utile utilizzare questa incontenibile *ira Dei* come spauracchio per i violatori di sepolcri.

ABSTRACT

Among the criticisms leveled by the pagans to the Scriptures we find some that relate to three different aspects of the great theme that might be called Theodicy: 1. The relationship between human faults (time-limited) and penalties (eternal); 2. The sufferings of the righteous permitted by God; 3. The individual responsibility of the actions that rule out punishment on the descendants, as the God of the Bible threatens. In this context pagans particularly criticize the claims of the Decalogue, the cruel punishment of the afterlife for non-Christians, the story of Sodom and Gomorrah where even the righteous were killed. The issue would return current at the sack of Rome in 410 AD. Some quaestiones regarding the Bible that we find in patristic texts make us assume the relevant movement of these charges in the interfaith dialogue that was particularly thick in relation to the biblical texts.

⁴⁸ Sono ben studiati, del resto, i numerosi testi di magia sincretistica (amuleti, papiri, formule d'incantamento) dove riferimenti a nomi ed episodi biblici sono incastrati nelle formule ordinarie di magia "pagana".

⁴⁹ Cfr. P. Herrmann, *Tituli Asiae Minoris*, v 1 (Vindobonae: A. Hoelder, 1981), n° 213 e Rinaldi, *La Bibbia*, II, pp. 150-151.

⁵⁰ Cfr. P.R. Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 69-74.