

Profetismo e profeti cristiani nel giudizio dei pagani

Giancarlo Rinaldi

1. Definizione del tema

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Profeti e profezie veterotestamentarie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Critica alla prova tratta dalla realizzazione delle profezie

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁰⁵ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 6,34.

²⁰⁶ Cf *ib.* 6,74.

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

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

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

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

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

Le profezie ex eventu.

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

²⁰⁹ *Ib.* 3,1.

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

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

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

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

²¹⁴ Cf ORIGENE, *Contro Celso* 2,13.

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

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

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

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

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

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

²¹⁸ ORIGENE, *Contro Celso* 5,61.

²¹⁹ Cf *ib.* 7,53.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

