

Giancarlo Rinaldi

**Diodoro di Tarso, Antiochia
e le ragioni della polemica antiallegorista**

in

Ricerche patristiche
in onore di
Dom Basil Studer OSB

Augustinianum

33 (1993), pp. 407-430

DIODORO DI TARSO, ANTIOCHIA E LE RAGIONI DELLA POLEMICA ANTIALLEGORISTA

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

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

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

quasi totale degli scritti di questo esegeta e tra questi, in particolare, quella del *Τῆς διαφορᾶ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας*³.

A motivo del naufragio della letteratura diodorea, oggi il lavoro degli studiosi dev'essere particolarmente diretto: 1. alla valutazione dei cataloghi delle opere di Diodoro redatti da autori tardi⁴;

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Amm. Marc., 22, 9, 14.

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

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

⁹ Cfr. Amm. Marc., 22, 9, 15.

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

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

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

¹¹ 22, 5,3-4.

¹² Cfr. Iul., ep. 114.

Giuliano, ad Antiochia, ebbe rapporti con le guide delle comunità cristiane. Le sue discussioni vertevano sulle loro Scritture e sul modo d'intenderle¹³. L'argomento fondamentale era la divinità di Gesù, il suo rapporto con Dio il Padre. Giuliano scelse come suo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

torum errorem". È interessante, in questo testo, la descrizione dell'aspetto emaciato di Diodoro che Giuliano interpreterà come un segno del castigo degli dèi per le sue dottrine laddove Giovanni Crisostomo, nel definirlo martire vivente, ravvisa in tale consunzione un aspetto in comune con Giovanni Battista²⁰. Ecco la descrizione di Giuliano: "Propter quod iam diu est quod ab ipsis punitur diis. Iam enim per multos annos in periculum conversus et in corruptionem thoracis incidens, ad summum pervenit supplicium. Omne eius corpus consumptum est. Nam malae eius conciderunt, rugae vero in altitudinem corporis descenderunt. Quod non est philosophiae conversationis indicio, sicut videri vult ab se deceptis, sed iustitiae pro certo deorumque poenae, qua percutitur competenti ratione, usque ad novissimum vitae suae finem asperam et amaram vitam vivens et faciem pallore confectam"²¹. Giuliano qui combatte in Diodoro almeno tre aspetti: l'uso delle conoscenze scolastiche classiche per sostenere gli insegnamenti cristiani; la dottrina della divinità di Cristo²²; l'ascesi monastica²³.

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

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

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

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

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

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

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

guardia contro i pericoli dell'allegorismo. Si tratta della prefazione al suo Commentario ai salmi e del prologo al salmo 118²⁵. Nel primo testo²⁶ l'esegeta, dopo aver dichiarato (sulla scorta di 2 Tim., 3,16) tutta la Scrittura divinamente ispirata, afferma che l'utilità dei salmi consiste, in particolare, nel fatto che il lettore devoto può talvolta venirsi a trovare in situazioni analoghe a quelle in cui tali composizioni ispirate videro la luce. L'interpretazione conforme al senso letterale, sembra legittimo sottolineare, presume e valorizza al massimo la storicità degli eventi ai quali il salterio fa riferimento. Ed infatti Diodoro opera un'accurata distinzione dei salmi secondo le circostanze storiche che li videro nascere (cattività babilonese, riscossa maccabaica, etc.). La profe-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

