

'DISCORSI MONOTEISTICI' NELL'ANTICHITÀ. L'UNICITÀ DIVINA COME STRUMENTO DI AUTO-DEFINIZIONE

LUCA ARCARI

ORAMAI da alcuni anni gli studi storico-religiosi stanno sempre più dedicando la loro attenzione a due aspetti, distinti ma connessi, ritenuti costitutivi dell'agire culturale 'religioso': da un lato la *religione* come fatto non solo culturale, ma strettamente sociale, determinante per il formarsi di identità collettive e collante alla preservazione delle stesse; dall'altro, la rappresentazione del *sacro* come discorso messo in piedi da determinate collettività per autodefinirsi e distinguersi rispetto ad 'altri' avvertiti come diversi o distanti.¹ Quello *religioso*, stando a queste indagini, emerge come un costrutto culturale che va a coinvolgere prima di tutto delle collettività, dei gruppi sociali, i quali necessitano di *Identity Markers* realmente specificanti rispetto all'esterno. Ciò comporta un'ulteriore serie di valutazioni preliminari. In prima istanza va considerato che i sistemi sociali non sono monolitici, ma presentano al loro interno sottogruppi, spesso strutturati come delle vere e proprie micro-società, i quali interagiscono, a volte in maniera dialettica, a volte osmotica, a volte oppositiva, con il macro-sistema di appartenenza. È necessario rammentare, inoltre, che i sistemi religiosi, in quanto sistemi culturali, sono costituiti da diversi livelli, tramite i quali l'individuo agisce in seno al sistema sociale di appartenenza (a livello 'macro-', così come a quello 'micro-') e si muove rispetto ad un *intra* e ad un *extra* (livelli '-emici' ed '-etici'). Per questo,

¹ A titolo esemplificativo, cfr. P.F. Esler, *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003; N. Belayche - P. Brulé - G. Freyburger - Y. Lehmann - L. Pernot - F. Prost (Éd.), *Nommer les Dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), Turnhout 2005; J. Assmann, *Religion and Cultural Memory: Ten Studies*, Stanford 2006 (orig. ted. München 2000); J.M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford-New York 2006; M.-F. Baislez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris 2007; M. Heinz - M.H. Feldman (Eds.), *Representations of Political Power. Case Histories from Time of Change and Dissolving Order in the Ancient Near East*, Winona Lake 2007; S. Iles Johnston (Ed.), *Ancient Religions*, Cambridge-London 2007; V.H.T. Nguyen, *Christian Identity in Corinth. A Comparative Study of 2 Corinthians, Epictetus, and Valerius Maximus* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 243), Tübingen 2008; E. Iricinski - H.M. Zellentini (Eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity* (Texts and Studies in Ancient Judaism 119), Tübingen 2008; M.S. Smith, *God in Translation: Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World* (Forschungen zum Alten Testament 57), Tübingen 2008; P.A. Harland, *Dynamics of Identity in the World of Early Christians*, London-New York 2009; T. Sizgorich, *Violence and Belief in Late Antiquity: Militant Devotion in Christianity and Islam*, Philadelphia 2009; J. Goeken (Éd.), *La rhétorique de la prière dans l'Antiquité grecque* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 11), Turnhout 2010; J.D. Mikalson, *Ancient Greek Religion*, Chichester 2010². Sul problema dell'identità nel dibattito antropologico contemporaneo cfr. F. Remotti, *Contro l'identità*, Roma-Bari 2001; Id., *L'ossessione identitaria*, Roma-Bari 2010.

gli stessi sistemi religiosi non sono entità monolitiche, ma si caratterizzano per una compresenza di fattori atti a garantire l'azione culturale dell'individuo. Va sottolineato, infine, che i modi dell'*agire religioso* raramente si presentano fissi ed omogenei, per cui l'assoluta compenetrazione tra dato ideologico (o teologico, inteso come elemento costitutivo del discorso religioso in seno ad una *élite* religiosa) e dato pratico (o rituale, dove per rituale vanno intese tutte le pratiche che un determinato sistema culturale riconosce come costitutive del rapporto con l'Alterità) non può essere *sempre* simmetrica. Ai livelli '-emico' ed '-etico', per così dire, orizzontali si associano quelli che potremmo definire verticali, ovvero la distinzione tra l'analisi condotta dall'esterno, inserendo un particolare ambito storico-culturale in una rete di rapporti e relazioni inter-culturali, e quella attenta ai mutamenti interni, osservabili *dentro* un sistema socio-culturale per come si presenta agli occhi di un osservatore esterno.

Tali osservazioni conducono inevitabilmente ad una ulteriore premessa, che crediamo fondamentale per far proseguire il nostro discorso. Lo sforzo tassonomico messo in campo da alcune tradizioni religiose, processo che spesso segna il culmine dell'auto-definizione '-emica' in seno ad un determinato gruppo religioso rispetto al macro-sistema socio-culturale di appartenenza, rivela al suo interno, oserei dire in maniera quasi inesorabile, i segni della filiazione dal meccanismo auto-definente – o, più propriamente, dai meccanismi auto-definenti – da cui risulta composta (e grazie al/i quale/i essa si plasma nel corso della sua evoluzione storica). Proprio quando una tradizione religiosa si consolida in seno a particolari gruppi sociali, l'*impalcatura* cosiddetta 'teologica' diventa essa stessa strumento autodefinente e stigmatizzante rispetto all'altro': il processo dell'adattamento e della ri-funzionalizzazione di elementi 'tradizionali', riletti in e per un nuovo contesto, si mostra in tutta la sua dimensione di meccanismo implicitamente apologetico.

Il caso delle categorie teologiche provenienti dal complesso sviluppo del cristianesimo, in quanto *tradizione religiosa consolidata*, è certamente emblematico. Una storia dell'utilizzo e della rifunzionalizzazione di categorie prettamente teologiche, ovvero di categorie provenienti dalla storia delle teologie cristiane nell'attuale panorama di studi storico-religiosi è ancora da scrivere; certamente sarebbe impresa titanica il dedicarsi a tale compito, vista l'assoluta necessità di dominare tutta la storia del pensiero teologico cristiano, soprattutto nelle sue riformulazioni nazionali e nelle sue stratificate varianti socio-culturali. Ma resta che – nonostante la vocazione prettamente storica della disciplina storico-religiosa, pur se in una declinazione che non può obliterare alcuni debiti fenomenologici, dato che, per dare autonomia storica al *religioso*, è necessario lavorare su categorie tipologiche 'trans-culturali' – la permanenza dell'utilizzo di certe categorie e di certa terminologia, pur nel tentativo di riformularle storicamente e, in alcuni casi, euriticamente, potrebbe condurre verso una deriva realmente, o involontariamente, etnocentrica, con il rischio di interpretare fatti culturali afferenti alla dimensione del *prima* attraverso la luce deformata del *dopo*. E a tale preoccupazione non si

può più abdicare in nome di presunte continuità storiche, proprio in virtù di un rigoroso approccio *storico* al fatto *religioso* in quanto tale, ovvero considerato nella sua dimensione strettamente diacronica.

1. ‘MONOTEISMO’ E ‘POLITEISMO’ COME COSTRUTTI POLEMICI:
UN BREVE EXCURSUS

Il caso del cosiddetto monoteismo rappresenta, almeno dai primi anni del secolo ormai scorso, un terreno particolarmente fecondo, ma anche – a tratti – indubbiamente scivoloso, con cui chiarire il tenore, forse troppo teorico, delle affermazioni appena fatte. Come è noto, la formulazione del termine è strettamente connessa a quello, più antico, di *politeismo*. È abbastanza singolare, ma anche indicativo, che – nella storia della riflessione teologica cristiana (in senso lato) – appaia prima il termine *politeismo*, a cui viene successivamente opposto quello, formato per analogia, di *monoteismo*. Nel 1580, il filosofo francese Jean Bodin (1529-1596) pubblica un’opera a Parigi dal titolo *De la démonomanie des sorciers*,² in cui, per la prima volta in una delle lingue occidentali moderne, si fa riferimento, con il termine *politeismo*, a quelle credenze considerate ‘inferiori’, tipiche di quelle popolazioni che non avevano conosciuto la rivelazione cristiana, rintracciabili anche in certe pratiche magiche e stregonesche ancora attive (*sic!*) alla fine del XVI secolo; lo studioso francese è seguito, nel 1614, da Samuel Purchas (1575-1626), il quale brandisce la dizione nella sua polemica contro i Papisti. In entrambi i pensatori il termine va a sostituire, nella sostanza, quello precedente di *idolatria*;³ ciò nonostante, la funzione attribuita al neoconio vuole essere del tutto analoga a quella espressa dalla dizione di *idolatria*, termine, quest’ultimo, di derivazione strettamente biblica.⁴ L’associazione idolatria/politeismo si trova in numerosi pensatori che, in maniera quasi pionieristica, hanno incominciato ad analizzare popolazioni ‘altre’, o all’epoca ritenute ‘primitive’. Questa associazione, però, appare connessa ad un’ulteriore valutazione, quella di *ateismo*, quasi che il credere in numerose divinità sia, in sostanza, una forma di vero e proprio *ateismo*, inteso come non-conoscenza, o rifiuto dell’unico vero dio, quello della rivelazione giudaico-cristiana. Pierre Bayle (1647-1706), ad esempio, nel 1705, testimonia di una simile associazione tra ateismo/ido-

² In merito si veda P. Scarpi, *Si fa presto a dire dio. Riflessioni per un multiculturalismo religioso*, Milano 2010, 67-68.

³ Il termine εἰδωλολατρία si trova attestato nella LXX e nel Nuovo Testamento, ma rende una notevole varietà di concetti e atteggiamenti variamente designati all’interno della Bibbia ebraica e nella documentazione di lingua ebraica e aramaica. Ma ciò non toglie che l’idea sottesa al sostantivo greco, quella della vuota venerazione culturale di immagini, ovvero del falso culto prestatato a divinità dotate di rappresentazione, sia, almeno in certi testi, abbastanza trasparente: cfr. *Gal* 5, 19-21, *Apoc* 22, 14-15. Si veda anche R.T. Bentley, «Worship God Alone». *The Emerging Tradition of Latreia*, Ph.D. Diss. University of Virginia, Charlottesville (VG) 2009.

⁴ Cfr. F. Schmidt, *Polytheisms: Degeneration or Progress?*, in Id. (Ed.), *Inconceivable Polytheism. Studies in Religious Historiography* (History and Anthropology Series 3), New York 1987, 10-11. Sulle dizioni corrispondenti a quella di ‘idolatria’ nell’antichità giudaica e proto-cristiana cfr. S.C. Barton (Ed.), *Idolatry. False Worship in the Bible, Early Judaism, and Christianity*, London-New York 2007.

latria/politeismo, pur riconoscendo una certa dignità all'ateismo *stricto sensu*, in quanto posizione speculativa a fronte delle forme di venerazione superstiziosa di dèi e spiriti vari attestate presso le popolazioni c.d. 'primitive'.⁵ Allo stesso modo, tra il XVII e il XVIII secolo, il mondo indiano viene visto come un vero e proprio «teatro dell'idolatria», ovvero il luogo *par excellence* in cui la rivelazione dell'unico vero dio è negata da credenze e speculazioni contrarie alla razionalità umana.⁶

L'accezione implicitamente e/o esplicitamente apologetica di dizioni come quelle richiamate si rafforza ulteriormente nel momento in cui viene coniato, quasi per analogia rispetto al suo 'opposto negativo' di *politeismo*, il termine *monoteismo*. Henry More (1614-1687), esponente della scuola di Cambridge, pubblica a Londra, nel 1660, un'opera dal titolo *An Explanation of the Grand Mystery of Godliness; or, A True and Faithful Representation of the Everlasting Gospel of Our Lord and Saviour Jesus Christ, the Only Begotten Son of God and Sovereign over Man and Angels*, vero e proprio pamphlet di opposizione alle teorie materialistiche di Thomas Hobbes.⁷ In quest'opera il termine monoteismo serve a sostenere la razionalità implicita nell'unicità, nonostante la pluralità di articolazioni *interne*, del dio cristiano.⁸ Anche qui, inoltre, emerge l'associazione tra politeismo ed ateismo, in contrapposizione al monoteismo in quanto *unicità* incomparabile rispetto alla molteplicità *falsa* rappresentata dalle religioni in cui si venerano più divinità.⁹

⁵ P. Bayle, *Continuation des pensées diverses sur la comète*, Rotterdam 1705 (in Id., *Œuvres diverses*, I-IV, Trévoux 1737).

⁶ Cfr. C. Weinberger-Thomas, *Les mystères du Véda. Speculations sur le texte sacré des anciens brahmanes au Siècle des Lumières*, «Purusārtha» 7, 1983, 177-231.

⁷ Cfr. R. Bondi, *L'onnipresenza di dio. Saggio su Henry More*, Soveria Mannelli 2001, 9-10.

⁸ Cfr. Scarpi, *Si fa presto a dire dio*, cit., 68. Sull'opera di More hanno messo l'accento anche D. Sabbatucci, *Monoteismo*, Roma 2001, 9-10 e G. Filoramo, *Diversità dei monoteismi: esclusivismo o dialogo?*, in M. Crociata (a cura di), *Il dio di Gesù Cristo e i monoteismi*, Roma 2003, 17-19.

⁹ In merito al neoconio di More, Sabbatucci ha osservato che esso ha dato «il nome ad un tipo di religione che non si differenzia dalle antiche quantitativamente, ossia per avere un solo dio invece di una pluralità di dèi, bensì qualitativamente, in quanto l'unicità di quel dio è un suo fondamentale attributo» (Sabbatucci, *Monoteismo*, cit., 10). L'affermazione di Sabbatucci vale certamente per chiarire gli intenti con cui la scuola neoplatonica di Cambridge ha brandito il concetto di monoteismo, in modo sostanzialmente oppositivo, ma non chiarisce la posizione di More rispetto ai cosiddetti *monoteismi pagani*, di cui il filosofo di Cambridge, di formazione neoplatonica, era fine conoscitore. Il monoteismo di More, da un lato, si pone come vera e propria cartina al tornasole attraverso cui smascherare tutte quelle credenze politeistiche contrarie alla razionalità *unificante* implicita nell'uomo, e, dall'altro, come metro attraverso cui valutare possibili connessioni con 'barlumi' di razionalità sparsi nella storia umana, semi in attesa di germogliare definitivamente al contatto con la rivelazione cristiana. A fronte di una simile valutazione realmente (e pionieristicamente) evoluzionistica, è presente, al tempo stesso, una sorta di analisi, per così dire, *involuzionistica* del monoteismo ebraico: questo è certamente il tronco su cui si è innestato il messaggio di Gesù, ma gli Ebrei hanno rifiutato il culto del figlio di dio «in nome di un'ignorante pretesa di monoteismo» (Filoramo, *Diversità dei monoteismi*, cit., 18). Il meccanismo apologetico, sempre secondo una prospettiva 'emica', spesso appare come una sorta di erma bifronte: da un lato l'opposizione senza mezzi termini, la stigmatizzazione aperta, dall'altro il riutilizzo di categorie dell'*altro* stigmatizzato, il riposizionamento, ovviamente condotto in modo ideologico, di elementi appartenenti a ciò contro cui si combatte, al fine di consolidare ulteriormente l'ottica del gruppo stigmatizzante. Proprio in Henry More è interessante osservare come sia presente una rifunzionalizzazione dell'emanazionismo qabbalistico, utile a de-

La dimensione apologetica delle dizioni di *politeismo* e *monoteismo*, in relazione ad un loro utilizzo come strumento di stigmatizzazione e, al tempo stesso, di auto-definizione differenziante rispetto all’*altro*, emerge ulteriormente se si analizza la polemica, condotta in certi ambienti illuministici, contro il cosiddetto ‘oscurantismo cristiano’: con il termine *monoteismo* si spiegano gli innumerevoli mali che la pretesa assolutistica della religione dell’unico dio ha finito per infliggere all’umanità. David Hume (1711-1776), nella sua *Storia naturale della religione* (1757), sostiene che il passaggio dal politeismo al monoteismo sarebbe la conseguenza della necessità di adulare una divinità a discapito delle altre (per cui il politeismo andrebbe considerato come la più antica forma di religione).¹⁰ Tale atteggiamento esclusivistico condurrebbe, inevitabilmente, all’intolleranza e alla persecuzione degli altri culti, considerati come empì ed assurdi.¹¹ Il politeismo, invece, stando all’analisi di Hume, renderebbe impossibile l’intolleranza, ammettendo le divinità di altre nazioni o tradizioni; esso, dunque, sarebbe razionalmente più accettabile, costituito com’è da una pluralità di racconti in cui non può insinuarsi alcuna contraddizione dimostrativa e, quindi, alcuna concezione stigmatizzabile come *eretica* (valutazione, questa, che sta all’origine dell’intolleranza religiosa perché utilizzata come arma per negare qualsivoglia libertà di pensiero).¹²

finire la nozione di *spirito della natura* (cfr. Bondì, *L’onnipresenza di Dio*, cit., 61 ss.); ciò nonostante, la polemica contro l’ebraismo, in More, è molto presente, e tocca aspetti del pensiero soprattutto rabbinico: cfr. D.S. Katz, *Henry More and the Jews*, in S. Hutton (Ed.), *Henry More (1614-1687). Tercenary Studies* (International Archives of History of Ideas 127), Dordrecht 1990, 173-188. Per quanto concerne il rinvenimento, nel politeismo greco, di un residuo di rivelazione primitiva, e l’associazione politeismo/idolatria, si veda l’opera di Gerhard Johann Voss (1577-1649) dall’emblematico titolo *De theologia gentili, de origine ac progressu idolatriae* (1641).

¹⁰ Cfr. P. Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge 1990, 169.

¹¹ La tesi non è altro che uno strumento per sostenere la maggiore ragionevolezza della pluralità rispetto alla *singularità*, tanto a livello religioso quanto a livello politico. E non è casuale che Hume dia dei protestanti, per quanto concerne l’intolleranza religiosa, un giudizio meno negativo rispetto ai cattolici romani. Su Hume e la religione si veda D. O’ Connor, *Hume on Religion*, London-New York 2001.

¹² Cfr. D. Hume, *The Natural History of Religion*, ed. by H.E. Root, London 1956, 53-64. La tesi sulla superiorità del politeismo, in Hume, va però compresa nel quadro della sua preferenza speculativa nei confronti del teismo, per lui l’unica religione *naturale*; il politeismo, in quanto forma religiosa più antica, non sarebbe altro che una sorta di teismo ancora non perfettamente compiuto, in cui il mondo naturale è posto al centro dell’interesse religioso umano: cfr. O’ Connor, *Hume*, cit., 206-212. Lo schema della «naturalità» del politeismo si trova, in sostanza, sebbene riformulato in chiave storico-comparativistica, alla base della trattazione di D. Sabbatucci, *Politeismo*, Roma 1998. Il politeismo, per Sabbatucci, raggiunge pieno sviluppo in Grecia, per poi morire a Roma. Ovviamente il colpo definitivo è inferto dal cristianesimo, la cui visione salvifica allontana i credenti dal mondo naturale e dalle entità ad esso collegate, in un processo oppositivo. Se lo stato romano va nella direzione della riduzione progressiva dell’extra-umano all’umano, la costituzione di una comunità ecclesiale è diretta alla riduzione del mondano in favore della trascendenza. Due visioni radicalmente opposte: tanto che, per rinnovarsi in senso cristiano, l’Urbe ha dovuto accettare – con Costantino – di essere trasferita in Oriente. Inutile soffermarsi sulla sostanziale approssimazione di una simile ricostruzione storica, che può essere valida per alcuni contesti ma non può assolutamente assumere valore euristico onnicomprensivo, giocata com’è più su *essenze*, ricostruite a tavolino, che su una lettura globale dei dati in nostro possesso. Ad esempio, come si spiega, in tale contesto, il fatto che proprio

È sempre nel secolo dei lumi che incomincia a prendere piede una certa attenzione nei riguardi dei miti, in quanto ritenuti rappresentativi del politeismo (inteso olisticamente come politeismo greco). In un simile contesto polemico, pure il termine *mito* diventa una sorta di costruzione ideologica, volta ora a indicare una specifica era dell'umanità, ora a smascherare la falsità delle favole dei greci e dei romani.¹³ Il gesuita René Tournemine (1661-1739) pubblica, nel 1702-1703, un'opera sull'origine delle favole, dove si afferma che la rivelazione di Mosè si sarebbe rapidamente deformata, arrivando, di tappa in tappa, a mettere i fenomeni naturali al posto delle divinità, le creature al posto del Creatore. Per Tournemine il mito non sarebbe altro che una deformazione della rivelazione primigenia. Tale filiazione, da un'unica *scaturigine* originaria, sarebbe evidente ad un'analisi comparata delle diverse mitologie: i Greci, gli Egizi, i Messicani, i Cinesi, hanno tutti una festa della luce, derivazione di una primordiale festa della luce anteriore alla costruzione della Torre di Babele. Il gesuita Jean François Lafitau (1670-1740), missionario in Canada, nell'opera *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Paris 1724) interpreta i miti partendo dalle sue pionieristiche indagini etnologiche. Anche per lui le credenze degli Indiani a lui contemporanei non sarebbero altro che la degenerazione di una religione primigenia, di cui anche i politeismi antichi sarebbero, essi stessi, derivazione (da qui le similarità tra questi e alcune credenze attestate in popolazioni c.d. 'incivili'). Ciò nonostante, portando avanti la polemica contro i cosiddetti ateisti, il p. Lafitau intende mostrare come la credenza in un Essere supremo serpeggi ovunque nella storia umana; per quanto bizzarra sia una qualsiasi credenza religiosa, per quanto esse appaiano tra loro divergenti e incomunicabili, è possibile rinvenire, al loro interno, *barlumi* derivanti

l'Urbe diventerà il centro della cristianità occidentale? Inoltre, come interpretare la liturgia cristiana occidentale, la quale sembra riprendere e riposizionare (e questo lo si può ben constatare, ancora oggi, in una qualunque cerimonia che si svolga presso la cattedra di Pietro) elementi, linguistici e di apparato, provenienti dal protocollo imperiale romano? Anche il progressivo utilizzo del latino per le cerimonie ufficiali potrebbe essere elemento abbastanza indicativo per verificare la rifunzionalizzazione di elementi linguistici, e quindi culturali, propri della *Romanitas* in seno allo sviluppo del cristianesimo in quanto tradizione religiosa consolidata. Non si tratta di scandagliare *soggiacenze*, di verificare *residui* di tipo evolucionistico, ma di misurare il riposizionamento del *passato*, attuato il più delle volte coscientemente, secondo un preciso programma ideologico 'emico' di selezione, per giustificare ed avallare una pretesa autoritativa nel *presente*.

¹³ Il discorso sulle connessioni mito/politeismo e sulle implicazioni sottese alle differenti valutazioni inerenti a tale associazione (da un lato, mito/politeismo come espressione di una fase della storia umana, dall'altro come idolatria, modo di pensare il mondo tipico di un'umanità primitiva e incivile), è troppo complesso, e non possiamo affrontarlo in questa sede. A titolo meramente esemplificativo cfr. J. Ries, *Il mito e il suo significato*, Milano 2005, 99-109. Sull'*invenzione* della mitologia si veda M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris 1981 e, più recentemente (su posizioni assai distanti dal lavoro di Detienne), G. Casadio, *Mythos vs mito*, «Minerva» 22, 2009, 41-64 (con il quale condividiamo la violenta polemica contro derive decostruzioniste che eccedono nel negare valore a talune valutazioni sul *mythos* già presenti in ambito greco: in merito si veda R.L. Fowler, *Early Greek Mythography*, Oxford 2000). Sull'associazione esclusiva tra *mito* e mondo greco, questa si scaturigine della formazione espressamente ideologica del concetto stesso di *mitologia* (tutt'affatto diverso negli intenti rispetto a quello di *mito*), cfr. I. Chirassi Colombo, *Il mito e il novecento*, in N. Spineto (a cura di), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa*, Milano 2005, 97-137.

dall’originaria credenza in un Essere supremo, quello definitivamente mostratosi nella rivelazione cristiana.¹⁴

2. ‘DISCORSI MONOTEISTICI’ NELL’ANTICHITÀ: TRA AUTO-DEFINIZIONE
E/O OPPOSIZIONE

La dimensione stigmatizzante e, al tempo stesso, auto-definente delle dizioni di politeismo, monoteismo, mito, idolatria, religione originaria, ecc., pur nell’assenza delle specifiche dizioni (tutte, eccetto quella di idolatria, di formazione moderna), è confermata dalla medesima tensione con cui, nel mondo antico, vengono impiegati termini e concezioni affini, o quanto meno sovrapponibili, a quelli moderni. Eppure non si può fare a meno di rilevare come la dizione ‘monoteismo’ (vs. ‘politeismo’) irrigidisca, e cristallizzi, in una sorta di immobilismo dogmatico, dialettiche che, nel mondo antico, è possibile invece osservare, per così dire, *in fieri*.

a. Senofane di Colofone

Il discorso stigmatizzante (a volte implicito, a volte esplicito) giostrato sull’opposizione tra molti dèi e un uno/unico/solo dio si ritrova già nelle polemiche portate avanti da alcuni intellettuali attivi nel mondo greco arcaico e classico. Per Senofane, forse il caso più noto e studiato,

πάντα θεοῖσ’ ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ’ Ἡσίοδος τε,
ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

(VS 21 B 11)¹⁵

L’affermazione, un attacco contro l’antropomorfismo degli dèi tradizionali dell’epica, va inquadrata nella speculazione, tipicamente presocratica, sul principio da cui la realtà ha preso forma. Questo coincide, sostanzialmente, con un *astratto*, un principio che Senofane riconosce come assolutamente *altro* rispetto alla dimensione umana e, di conseguenza, al mondo divino, costruito in analogia a quello degli uomini:¹⁶

¹⁴ La figura di p. Lafitau si iscrive, e da quanto rilevato sopra se ne comprendono bene le implicite motivazioni ideologiche, in una temperie che incomincia a mostrare attenzione nei riguardi dello studio comparato delle religioni: in merito si veda già H. Pinard de la Boullaye, *L’étude comparée des Religions*, Paris 1922. Sul dibattito in merito all’originaria credenza in un Essere supremo primordiale, così come declinato nei primi decenni del xx secolo dalla scuola viennese del p. Wilhelm Schmidt (1858-1924) e da quella italiana di Raffaele Pettazzoni (1883-1959), torneremo al termine di questo contributo.

¹⁵ Sul contesto storico della polemica anti-anthropomorfica portata avanti da Senofane recentemente cfr. alcuni degli articoli raccolti in M. Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea tra Ionia e Magna Grecia*, Napoli 2005.

¹⁶ Senofane respinge l’antropomorfismo divino e, nello stesso tempo, lo spiega (cfr. VS 21 B 15-16); ad esempio, se i buoi avessero mani per dipingere, raffigurerebbero le loro divinità in forma bovina: cfr. A. Brelich, *I Greci e gli dèi*, a cura di V. Lanternari e M. Massenzio, Napoli 1985, 124-125. Certa-

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.

(VS 21 B 23)

In un altro frammento la dimensione cosmica del principio divino originario di Senofane sembra chiarirsi ulteriormente:

οὔλος ὄραϊ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει.

(VS 21 B 24)

L'unicità per Senofane funziona come elemento *contrappositivo*, pur in quadro in cui l'esistenza di una pluralità di divinità è data per scontata.¹⁷ Non è ben chiaro se la posizione di Senofane sia espressione del pensiero di un singolo,¹⁸ o vada, invece – cosa più probabile – contestualizzata alla luce di gruppi rapsodici in competizione, in un'epoca di cruciali cambiamenti sociali e politici.¹⁹ Resta, comunque, che la posizione espressa dal pensatore di Colofone trova una conferma importante in altre figure attive più o meno nello stesso periodo, o in epoche di poco successive, sebbene in contesti diversi, dove all'uno primigenio, da cui tutto deriva, sottostà la molteplicità del mondo e del divenire e la stessa comunità degli dèi.²⁰ Anassimandro stabilisce che alla base delle «cose che sono» c'è un principio assoluto, l'infinito (*ápeiron*), indefinito, incorruttibile, inesauribile: «abbraccia tutto», «governa tutto», è «immortale e indistruttibile», è «divino»;²¹

in questo modo i predicati omerici degli dèi vengono conservati e proiettati su qualcosa

mente è vero quanto Brelich osserva in merito al cosiddetto 'monoteismo' presocratico; questo troverebbe una certa analogia in un passo dell'*Iliade*, in cui Zeus è capace, da solo, di tirare su tutti gli dèi attaccati ad una corda, e nell'inno a Zeus contenuto nell'*Agamennone* di Eschilo, in cui il sovrano degli dèi viene esaltato come colui che «è ogni cosa e sopra ogni cosa» (cfr. *ibid.*, 125). Ma ciò che è rilevante, nei pensatori presocratici, non è tanto l'attenzione sull'*unicità*, pur in contesto dove la credenza e le pratiche tradizionali sono dati ovvii, ma la sua articolazione *contrappositiva* rispetto alla *molteplicità*, contrapposizione che trova la sua giustificazione polemica nella critica a Omero e Esiodo, definiti i *creatori* dei racconti sugli dèi (definizione anch'essa funzionale alla polemica, così come confermato dall'utilizzo dei medesimi argomenti, rifunzionalizzati in contesti socio-culturali del tutto differenti, nella polemica giudaica e cristiana dei primi secoli contro la tradizione greco-romana; si veda *infra*). Su Senofane e il mito si veda anche F. Graf, *Il mito in Grecia*, Roma-Bari 1997, 136-138.

¹⁷ Per questo definire Senofane 'monoteista' *tout court* significherebbe snaturarne il pensiero. Il contesto in cui si inserisce la sua riflessione coincide con i profondi cambiamenti che si verificano tra Ionia e Magna Grecia nel VI secolo a.C.: in merito cfr. G. Ragone, *Colofone, Claro, Notio. Un contesto per Senofane*, in Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea*, cit., 9-45.

¹⁸ Come ritiene Brelich, *I Greci*, cit., 125.

¹⁹ Così W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Milano 2003², 545-546. Sul contesto socio-politico in cui inserisce la speculazione presocratica si vedano le lucide affermazioni dello stesso Brelich, *I Greci*, cit., 126-127.

²⁰ Su Senofane si veda anche il giudizio di Arist. *metaph.* 986b 21-24. Sul cosiddetto 'monoteismo' filosofico di Aristotele, la sua dottrina di dio come primo motore immobile e la sua etica fondata sulla norma della giusta misura, si veda *metaph.* 1076a 3s., passo che include una interpretazione, abbastanza allegorizzante, di *Il. II* 204.

²¹ VS 12 A 15.

di primo e di supremo; ma, al posto delle mitiche personalità divine subentra una definizione al neutro: il ‘divino’.²²

Anassimene pone come inizio il «vapore» (*aér*), dal quale proviene, attraverso la rarefazione, «ciò che era, ciò che è e ciò che sarà, gli dèi e il divino».²³ Ammette una quantità di dèi,

tuttavia ciò che è divenuto è per principio anche transitorio; al di sopra di tutto vi è quell’*inizio*; le potenze tradizionali e riconosciute sono superate dalla nuova conoscenza.²⁴

Eraclito si spinge oltre attaccando non solo Omero ed Esiodo, ma anche alcuni dei suoi ‘predecessori’ (forse lo stesso Senofane), e polemizzando contro i rituali del culto tradizionale.²⁵ Anche per Eraclito il principio formatore della realtà, la quale è da sempre,²⁶ è identificabile in un «uno» che è al tempo stesso molteplice.²⁷

τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι
νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον
ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.²⁸

Senofane enfatizza la supremazia, l’intelligenza e la potenza del dio in un modo che non ha precedenti nell’epica,²⁹ sebbene i tratti dello Zeus omerico ed esiodo siano ben riconoscibili in quello che rimane della sua trattazione.³⁰ Si è recentemente avanzata l’ipotesi che la rifunzionalizzazione attuata da Senofane della tradizione epica, in chiave sostanzialmente polemica rispetto all’antropomorfismo, vada ascritta ad un influsso proveniente dalla civiltà persiana, soprattutto quella contemporanea all’attività del Nostro, coincidente con il regno di Dario.³¹ Certamente è vero che studi recenti stanno sempre di più tentando di rintracciare nell’ideologia regale achemenide, quale risulta dalle prime iscrizioni di Dario, temi, trasposti sul terreno politico, che negli strati più antichi dell’*Avesta* appaiono su un piano più strettamente religioso (*sic!*).³² Alcune iscrizioni più o me-

²² Burkert, *La religione greca*, cit., 544.

²³ VS 13 A 7 e Filodemo, in Diels, *Dox. Graec.* 531 s. (problematico A 10).

²⁴ Burkert, *La religione greca*, cit., 545.

²⁵ Si veda VS 22 B 5 = 86 Marcovich.

²⁶ Cfr. VS 22 B 30 = 51 Marcovich.

²⁷ Cfr. VS 22 B 67 = 77 Marcovich.

²⁸ VS 22 B 114 = 23 Marcovich. Si veda anche VS 22 B 32 = 84 Marcovich: il «saggio» è l’unico, «vuole e non vuole essere chiamato Zeus».

²⁹ La traduzione di VS 21 B 23 nella versione suggerita da Clemente da Alessandria, *mèghistos* attribuito di *theòs* ed *eis* predicato («c’è un solo dio, il più grande ...») è figlia di tutta la tradizione interpretativa platonico-aristotelica.

³⁰ Si veda, ad esempio, *Il.* VIII 17, Hes. *theog.* 49. *Mèghistos* come attributo di Zeus col valore di superlativo assoluto è attestato anche nella formula di invocazione presente in *Il.* II 412; III 298. Nella funzione di superlativo relativo e sempre come attributo di Zeus senza altri complementi si incontra solo nell’Inno omerico ad Afrodite (*hymn. Hom. Ven.* 37): cfr. M. Bissinger, *Das Adjektiv ΜΕΓΑΣ in der griechischen Dichtung*, München 1966, 64-69.

³¹ Cfr. M.L. Gemelli Marciano, *Senofane: interpretazioni antiche e contesto culturale. La critica ai poeti e il cosiddetto ‘monismo’*, in Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea*, cit., 63-76. La tesi si propone di ribaltare quanto già espresso a suo tempo da M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 2002², 227-229.

³² Si veda in proposito M. Stausberg, *Die Religion Zarathustras. Geschichte, Gegenwart, Rituale*, Stuttgart-Berlin-Köln 2002; R.G. Kratz (Hrsg.), *Religion und Religionskontakte im Zeitalter der Achämeniden*,

no contemporanee a Senofane ed Eraclito sembrerebbero giustificare una simile contestualizzazione, una fra tutte il famoso cilindro di Ciro, una cronaca di parte ordinata da Ciro stesso, in cui Marduk assurge a divinità suprema di cui in terra il sovrano è diretto tenentario.³³ Quanto riportato in alcune di queste iscrizioni trova, per certi versi, una ulteriore (apparente) conferma in fonti più o meno coeve: l'immagine che di Ciro fornisce il Deutero-Isaia (*Is* 44, 28 - 45, 4), quale 'unto' che ricostruirà Gerusalemme e getterà la fundamenta del suo tempio (siamo in un contesto di profezia *post-eventum*, dato che Ciro è colui che ha dato il permesso ad alcuni notabili esiliati di ritornare in patria), potrebbe avallare una forte connessione tra il potere regale achemenide e una certa qual tolleranza verso le divinità 'altre'; la notizia di Hdt. I 131, secondo cui i persiani non solo non erigono templi, ma non conoscono neppure le statue degli dèi, accusando di stoltezza coloro che le erigono, proprio perché non ritengono che gli dèi abbiano forma umana così come invece fanno i greci, dimostrerebbe che la considerazione che i greci avevano della religione persiana sia sostanzialmente conforme alla realtà 'emica' del quadro culturale dell'epoca di Ciro e Dario.³⁴

Ma al di là dell'annosa questione inerente all'utilizzo dell'*Avesta* per contestualizzare il quadro culturale dell'epoca achemenide,³⁵ è certamente ammissibile, almeno in linea di principio, che Senofane sia potuto venire in contatto con concezioni di provenienza achemenide. Eppure è altrettanto importante sottolineare che non sappiamo con certezza se l'utilizzo di immagini divine fosse poco o per nulla praticato durante l'epoca di Ciro, Cambise e Dario (alcune notizie sembrano, di contro, condurre in una direzione diversa). Inoltre, cosa ancora più rilevante in questa sede, andrebbero definite con maggiore precisione, impresa alquanto difficile per lo stato attuale della nostra documentazione, le modalità attraverso cui la Magna Grecia si sia direttamente confrontata con elementi propriamente persiani. L'identificazione di Ahuramazdā con Zeus è dato acquisito in Erodoto e in Senofonte (cfr. *Xen. cyr.* v I, 29; vi 4, 9), ma è dubbio che una simile valutazione possa essere ritenuta specchio di una considerazione generale e generalizzata (siamo sempre nell'ambito di rappresentazioni 'greco-centriche', per altro messe in campo in contesti abbastanza elitari). L'iscrizione di Bisitun/

Gütersloh 2002. Gemelli Marciano, *Senofane*, cit., 71, enfatizza, per quanto concerne la cultura persiana achemenide, una certa qual divisione tra l'elemento *politico* e quello *religioso*, divisione poco giustificabile non solo sotto il profilo storico-religioso, ma soprattutto sotto quello più strettamente storico (sempre ammesso che i due piani di indagine possano prescindere l'uno dall'altro).

³³ Si veda anche l'iscrizione che registra la costruzione del palazzo di Susa: cfr. R. Schmitt, *The Old Persian Inscriptions of Naqsh-e-Rustam and Persepolis* (Corpus Inscriptionum Iranicarum I, Texts 2), London 2000, 58: «Il grande Ahuramazdā, il più grande fra gli dèi». Si veda anche Gemelli Marciano, *Senofane*, cit., 73.

³⁴ La tesi è sostenuta anche da A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek & Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Leiden-New York-Köln 1997, 76-120.

³⁵ Non è un caso che il recente lessico curato da J. Tavernier, tra le fonti impiegate, prudentemente non faccia riferimento all'*Avesta*: cfr. J. Tavernier, *Iranica in the Achaemenid Period (ca. 550-330 B.C.). Lexicon of Old Iranian Proper Names and Loanwords, Attested in Non-Iranian Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta 158), Leuven 2007, 5-6.

Behistun,³⁶ la prima in antico persiano, che narra l’avvento al trono di Dario, l’uccisione del presunto usurpatore Gaumata e le conquiste del re dopo il suo insediamento, secondo quanto afferma il re stesso (IV, § 70), era stata fissata su tavolette di argilla e su pergamena e diffusa in tutte le terre da lui governate, per cui avrà quasi certamente trovato circolazione anche in Ionia, ma non in terra magno-greca, che è e rimane il principale contesto di attività di Senofane dopo il suo esilio.³⁷ Più che cercare di confortare la critica alle forme divine tradizionali portata avanti da Senofane ricorrendo all’influsso della cultura achemenide, dato possibile ma per nulla certo, riteniamo più probabile attribuire tale atteggiamento a un generale movimento culturale di polemica contro la tradizione interno al mondo magno greco, particolarmente attivo grazie ad intellettuali itineranti desiderosi di fondare la propria autorità in opposizione a una *traditio* che – almeno a certi livelli – in quell’epoca mostrava di consolidarsi ulteriormente. Alquanto certo sembra l’attacco mosso da Senofane contro l’antropomorfismo degli dèi e, quindi, contro la rappresentazione del divino così come emerge dall’epica tradizionale. Tale elemento non è ugualmente certo per l’ambito della cultura achemenide. È ad esempio attestata la costruzione di templi e la restaurazione di statue intrapresa da Ciro a Uruk e Akkad dopo la presa di Babilonia,³⁸ attività che sebbene dimostrino la volontà di conservare l’esistente per quanto concerne le popolazioni sottomesse, non possono essere del tutto scisse dalla presentazione, anche ‘materiale’, del potere politico secondo modalità fortemente sacralizzate. A ciò si unisca che è frequentemente attestato nell’iconografia achemenide un disco alato con piccola figura barbata al centro, che dimostra come la rappresentazione dell’alterità sacra, per i persiani, non va valutata tenendo a mente le modalità rappresentative tipicamente greche (operazione che riprodurrebbe, in sostanza, l’ottica erodotea). Una rappresentazione di tal fatta, di contro, tende all’astratta rappresentazione dell’energia di origine divina che garantisce fortuna e successo

³⁶ Per l’edizione cfr. R. Schmitt, *The Bisitun Inscriptions of Darius the Great: Old Persian Text* (Corpus Inscriptionum Iranicarum I.1, Texts 2), London 1991.

³⁷ Il biografo informa che Senofane è stato esiliato, e Senofane stesso afferma (VS 21 B 8 = Diog. Laert. IX 18) di trascinarsi ramingo per la terra greca da sessantasei anni e di aver cominciato a vagare a venticinque, alludendo anche al suo *status* di rapsodo itinerante. Nulla ci è dato sapere in merito a suoi eventuali rientri in Ionia.

³⁸ Cfr. E. Frahm, *Zwischen Tradition und Neuerung. Babylonische Priestergelehrte im achämenidenzeitlichen Uruk*, in *Religion und Religionskontakte*, cit., 76-77. È possibile stabilire con certezza la presenza di una statua espressamente dedicata al culto per l’epoca di Artaserse I (427-426 a.C.), la statua di Anahita: cfr. Clem. Al. *protr.* V 65, 3 (da Berosso) e de Jong, *Traditions*, cit., 92-93. Ma ritenere che il *protos eurethes* assoluto di una simile iniziativa sia da identificare solo nel sovrano è alquanto improbabile. È possibile, di contro, che con Artaserse abbia trovato posto una sorta di istituzionalizzazione che teneva conto di una situazione già precedente. Più che un’assenza di rappresentazioni del divino, va registrata una diversa concezione della rappresentazione divina rispetto al mondo greco, che i persiani spesso ereditano, spesso mutuano (e che, al di là di tutto tendono a conservare) dalle popolazioni che sottomettono: in merito si vedano i dati raccolti in T. Ornan, *The Triumph of the Symbol. Pictorial Representation of Deities in Mesopotamia and the Biblical Image Ban*, Göttingen 2005, 115-129, che dimostrano quanto sia difficile valutare il quadro vicino orientale antico secondo rubriche rigorosamente divise per ‘popolazione’ e/o ‘cultura nazionale’ (sic!).

e grazie alla quale il sovrano può compiere le sue imprese (e di cui la figura barbata non è altro che ulteriore simbolizzazione).³⁹ Per questo riteniamo più corretto contestualizzare l'attività di ripensamento di Senofane alla luce delle notizie ricavabili dalla lirica coeva di ambientazione ugualmente magno-greca, dove attorno alla figura di Ierone sembrano costituirsi centri sapienziali di elaborazione della critica del mito tradizionale, messa al servizio di una polemica contro l'ideale arcaico ed aristocratico di *areté* e di *anèr agathós*. In tale contesto si pone benissimo l'aneddoto riportato da più fonti,⁴⁰ in cui Ierone attacca Senofane non tanto per la critica al mito tradizionale, ma in quanto rapsodo che tenta di 'competere' con lo stesso Omero sfidandolo sul suo stesso terreno (cfr. Diog. Laert. ix 18).⁴¹

b. *L'apologetica giudaica d'epoca ellenistico-romana*

La contrapposizione tra l'uno e il molteplice divini diventa più esplicita quando viene impiegata come strumento di auto-definizione e, in molti casi, di vera e propria stigmatizzazione in quelle dinamiche storico-culturali che assumono le parvenze di veri e propri 'scontri tra civiltà'. L'attributo essenziale del dio ebraico rispetto alle comunità divine greca e romana, ad esempio, emerge come cartina al tornasole attraverso cui identificare la specificità *ebraica* rispetto a colui che è ritenuto *alieno*. L'elemento ideologico, in questo caso, rappresenta uno dei mezzi privilegiati con cui si modella uno scontro culturale apparentemente netto, in cui è la frontalità l'elemento *par excellence* attorno a cui ruota quel *proprium* 'emicamente' irriducibile rispetto all'*alterum*. È interessante notare come tale costruzione ideologica sia funzionale a determinati contesti storico-sociali e conviva, in molti casi (a volte in uno stesso autore; si vedano i casi di Filone di Alessandria e di Giuseppe), accanto a forme di auto-definizione non *contrappositiva* ma, per così dire, *inglobante*, per cui il *proprium* 'emicamente' definito come un blocco monolitico, in sé concluso, appare non solo conciliante, ma addirittura associabile all'*alterum*. Un simile procedimento 'emico', ad una osservazione 'etica', non può che risultare come un ulteriore tentativo di contrapporre il *proprium* all'*alterum*, cercando di inglobare la complessità del secondo nel primo, che arriva a presentarsi irrigidito in categorie fisse, tassonomiche, funzionali all'auto-definizione rispetto all'esterno. L'apologetica ebraica fiorita tra III secolo a.C. e I secolo d.C., soprattutto in contesti di coabitazione, a volte forzata, a volte pacifica e realmente collaborativa, di comunità ebraiche nell'ambito delle grandi città del mondo ellenistico-romano, offre uno spettro abbastanza ampio di come la rappresenta-

³⁹ In merito si vedano anche le osservazioni di Stausberg, *Die Religion*, cit., 177-180 e della stessa Gemelli Marciano, *Senofane*, cit., 73.

⁴⁰ Cfr. *Gnomol. Vat.* p. 18, 160 ss. Sternbach; Xenoph. T xxiii Gent.-Pr.

⁴¹ In merito si veda A. Gostoli, *La critica dei miti tradizionali in Senofane e nella lirica coeva*, in Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea*, cit., 55-61. Sulla polemica contro la tradizione epica come specchio per definire un attacco agli ideali aristocratici tradizionali, nel contesto dell'omerismo colofonio (l'*Homereion* di Claro, centro di lidizzazione a Colofone che fu all'origine di *staseis* di cui esiste, tra l'altro, chiara traccia in Senofane stesso), cfr. Ragone, *Colofone, Claro, Notio*, cit., 33-34.

zione del *proprium* contro l'*alterum* obbedisca a criteri auto-definenti che, a volte, radicalizzano lo scontro sottolineando l'inavvicinabilità e l'assoluta diversità, altre volte rimarcano le analogie in relazione ad aspetti ritenuti tipici del *diverso*. In simili meccanismi auto-definenti, la dialettica molteplicità/unicità gioca un ruolo non secondario.

Prima di affrontare, ovviamente per sommi capi, un argomento tanto ampio e complesso, occorre premettere che uniformare in un'*essenza* un quadro come quello della c.d. *diaspora* greco-romana è non solo impresa impossibile per la varietà delle fonti in nostro possesso, molto spesso in reale contraddizione tra loro, ma metodologicamente ingiustificata e ingiustificabile, figlia di una visione del giudaismo *cristiano-centrica*, in cui il c.d. giudaismo della diaspora finisce col funzionare come lente attraverso cui leggere il successivo sviluppo del cristianesimo nel mondo greco-romano. Contrapposizioni come giudaismo palestinese/diaspora (come se queste fossero entità monolitiche), dove per *giudaismo palestinese* dovrebbe intendersi, in maniera esclusiva, il fariseismo, una religiosità sterile e precipuamente legalistica (da cui sarebbe derivato il rabbinismo), e per *giudaismo della diaspora* un mondo aperto e dialogante, elemento su cui si sarebbe innestato il cristianesimo paolino, diffusosi anche grazie all'apertura al dialogo con l'alterità tipico delle comunità ebraiche della diaspora, hanno senso se impiegate in una prospettiva teologica (e, oggi, soprattutto in ambito ecumenico, non l'hanno neanche in quella prospettiva!), ma di certo, sotto il profilo storico, presentano problematicità e criticità eccessive (se non assolute), proprio stando ad un'analisi *olistica*, nonostante la frammentarietà, della documentazione in nostro possesso.⁴²

In uno scritto dedicato al giovane Tolemeo VI Filometore (180-145 a.C.), il «peripatetico»⁴³ Aristobulo cerca di dimostrare che la fede giudaica, come si trova esposta nel Pentateuco, rappresenta la «vera filosofia» e non è in contrasto con la ragione filosofica greca.⁴⁴ Per portare avanti una simile tesi, Aristobulo si rifà alla tradizione dei «filosofi» (chiaramente i greci), facendo di questi una sorta di fronte unitario attraverso cui sostanziare, confermandola, la sua tesi di fondo:

⁴² Cfr. J.M.G. Barclay, *Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Edinburgh 1996.

⁴³ Tale appellativo, riferito ad Aristobulo, si trova in Eus. *p.e.* XIII 12, 10 = Clem. Al. *strom.* V 96.

⁴⁴ I frammenti dell'opera di Aristobulo sono tramandati da Eusebio (*p.e.* VIII 10, 1-17; XIII 12, 1-2; XII 3-8; XIII 12, 9-16; si veda GCS, ed. Mras VIII 1, 451-454 e VIII 2, 190-197): in merito cfr. N. Walter, *Der Thorausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 86), Berlin 1964. In generale, sulla figura di Aristobulo, rimangono fondamentali le trattazioni di M. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Brescia 2001, 334-348 e J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Grand Rapids 2000², 186-190. Per una recente analisi del contesto in cui operano autori come Aristobulo e lo Pseudo-Aristea cfr. J. Cook, *Ptolemy Philadelphus and Jewish Writings: Aristobulus and Pseudo-Aristea as Examples of Alexandrian Jewish Approaches*, in P. McKechnie - P. Guillaume (Eds.), *Ptolemy II Philadelphus and His World* (Mnemosyne Supplements 300), Leiden 2010, 193-206. Per l'edizione italiana dei frammenti di Aristobulo si veda P. Sacchi (sotto la direzione di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, v (a cura di L. Troiani): *Letteratura giudaica di lingua greca*, Brescia 1997, 129-135.

παῖσι γὰρ τοῖς φιλοσόφοις ὁμολογεῖται διότι δεῖ περὶ θεοῦ διαλήψεις ὁσίας ἔχειν, ὃ μάλιστα παρακελεύεται καλῶς ἢ καθ' ἡμᾶς αὔρεσις (in Eus. *p.e.* XIII 12, 7 s. [GCS ed. Mras XLIII 2, 195]).⁴⁵

Per comprendere il significato 'filosofico', quindi autentico, del Pentateuco occorre «non lasciarsi sviare da rappresentazioni di carattere mitico⁴⁶ o conformate secondo modelli umani» (cfr. Eus. *p.e.* VIII 10, 2). La conformità alla natura (*physikós*)⁴⁷ della «filosofia» giudaica, ovvero la «concezione adeguata di dio» (*ibid.* VIII 10, 2), secondo Aristobulo, verrebbe confermata dal fatto che l'idea del governo di un solo dio nel mondo, così come quella dell'onnipresenza della *dýnamis* divina (*ibid.* XIII 12, 5.6.7), sarebbe presente anche nello *hieròs lógos* di Orfeo e nei famosi versi del poeta Arato di Soli.⁴⁸ A ciò si unisca che Pitagora, Socrate e Platone avrebbero conosciuto la *Torah*, di loro molto più antica, attraverso un'antica traduzione, limitata però ad alcune parti (*ibid.* XIII 12, 1-2). Contemplando «la perfetta struttura del cosmo», costoro sarebbero stati indotti a riconoscere la verità del racconto biblico della creazione (*ibid.* XIII 12, 4). L'operazione condotta da Aristobulo crea soprattutto analogie, livellando specificità; ciò nonostante, nell'analogia, o grazie ad essa, la superiorità del *proprium* rispetto all'*alterum* emerge con forza. L'unicità, in questo caso, pur in quadro in cui la contrapposizione con la pluralità è presente (cfr. *ibid.* VIII 10, 2, con parziale ripresa delle argomentazioni già incontrate in Senofane), è disposta in un'impalcatura ideologica costruita come *analogia*, e, proprio in virtù delle apparenti similarità con il contesto ritenuto *altro* (e rispetto al quale certo giudaismo intende auto-definirsi), emerge come paradigma veritativo assoluto. L'omologia, evidentemente costruita a tavolino, non fa altro che enfatizzare ulteriormente la distanza che separa dall'alterità (si veda *ibid.* XIII 12, 7).⁴⁹

⁴⁵ Aristobulo definisce il giudaismo *háresis*, impiegando un termine con cui si definiscono le scuole filosofiche (cfr. Eus. *p.e.* XIII 12, 8). Si veda anche *ep. Arist.* 31, Ios. *Bl.* II 119 (ricorre il medesimo termine usato da Aristobulo) e *Al.* XVIII 11: in merito cfr. Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., 338, 540.

⁴⁶ Si veda anche, sul rifiuto del 'mito', *ep. Arist.* 168; sulla polemica contro gli «inventori dei miti», che ripropone, in un nuovo contesto storico-culturale, alcune argomentazioni dei presocratici cfr. *ep. Arist.* 137 e 332.

⁴⁷ Eus. *p.e.* VIII 10, 2; cfr. anche *ibid.* XIII 12, 9, VIII 10, 3, e *ep. Arist.* 171.

⁴⁸ Si veda anche *At* 17, 27 s. Sul tema dello *hieròs lógos* in Aristobulo recentemente cfr. L. Capponi, *Aristoboulos and the Hieros Logos of the Egyptian Jews*, in T. Gagos (Ed.), *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology* (American Studies in Papyrology 49), Ann Arbor 2010, 109-120.

⁴⁹ Ciò non toglie che il discorso apologetico messo in piedi da Aristobulo, per quanto ci è dato sapere dalle (scarne) testimonianze in nostro possesso, sia stato interessato a sostenere, e a sostanziare ideologicamente, la coabitazione tra una particolare comunità giudaica alessandrina e alcuni gruppi filosofici di matrice aristotelica o, al massimo, eclettica (la menzione di Aristobulo come filosofo «peripatetico», attestata nelle fonti antiche, potrebbe fornire qualche indicazione in merito ad una presunta vicinanza del Nostro a una scuola filosofica attiva ad Alessandria; ma, come osservato dal Brink in *RE Suppl.* VII, 1940, 904, l'appellativo «peripatetico» potrebbe anche riferirsi ad uno scrittore con interessi storico-letterari, talora anche naturalistici, non necessariamente legato ad una scuola ben precisa: si veda anche Hengel, *Giudaismo ed ellenismo*, cit., 335-336). Ciò non toglie che la costruzione di un confronto irenico scaturisce dalla necessità di dimostrare la razionalità implicita nella *filosofia* giudaica, la cui superiorità rispetto al mondo greco, per Aristobulo, è un dato ovvio e scontato.

Filone di Alessandria, esponente di un pensiero fortemente debitore nei confronti delle correnti filosofiche a lui contemporanee,⁵⁰ fine conoscitore della cultura greca e romana, grande ‘ri-plasmatore’ di elementi e concezioni provenienti dalla tradizione greca classica ed ellenistica, figura di spicco nel dialogo con l’impero, afferma senza mezzi termini che il politeismo non è altro che la trasposizione, in cielo, della democrazia, la peggiore delle forme di governo.⁵¹ La polemica ha come fine l’affermazione dell’unicità assoluta di dio e della sua supremazia sulle altre divinità, per Filone dato incontrovertibile. L’Alessandrino, pur formulando la sua dottrina della creazione in termini platonici,⁵² e pur riprendendo le idee dell’*eikón* e del *týpos*,⁵³ oltre a quella del *lógos*, compreso il *lógos* settenario di matrice pitagorica,⁵⁴ e del bene dell’anima, inteso come elevazione alla conoscenza,⁵⁵ promulga l’assoluta superiorità della dottrina ebraica a fronte delle speculazioni filosofiche portate avanti dai greci. E non è casuale che proprio in Filone sia attestato, per la prima volta, l’argomento del ‘furto dei filosofi’,⁵⁶ che avrà grande successo nell’apologetica cristiana successiva.⁵⁷

Giuseppe, l’ebreo di ascendenza sacerdotale trasferitosi a Roma, consigliere dell’imperatore, autore di opere esplicitamente rivolte a divulgare un’immagine «veritiera» del giudaismo, contro «panegirici e fandonie» (*BI*. I 6), oltre ad una sorta di *summa* del pensiero ebraico per Romani, gentili del Mediterraneo orientale ed Ebrei della diaspora,⁵⁸ profondo conoscitore della filosofia giudeo-ellenistica e delle tradizioni palestinesi,⁵⁹ ma anche dei moduli storiografici tucididei⁶⁰ e del linguaggio tecnico giudiziario,⁶¹ non solo tenta di assimilare ai gruppi giudaici attivi in Palestina nel periodo romano le «filosofie» greche (cfr. *ibid.* II 119 ss.) – mec-

⁵⁰ A titolo esemplificativo cfr. D.T. Runia, *Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato* (Philosophia Antiqua 44), Leiden 1986.

⁵¹ *Opif. mundi* 171.

⁵² Cfr. *opif. mundi* 15-25, e Pl. *Ti.* 27d ss. Il *kósmos noētós* è stato creato come primigenia immagine spirituale della creazione visibile.

⁵³ In merito, si vedano le notazioni presenti nell’importante studio condotto da J. Pépin, *Remarques sur la théorie de l’exégèse allégorique chez Philon*, in R. Arnaldez - J. Pouilloux - C. Mondésert (Éds.), *Philon d’Alexandrie*, Colloque national du CNRS, Lyon, 11-15 sept. 1966, Paris 1967, 131-168.

⁵⁴ Cfr. *Philo leg. all.* I 16-19. Sull’appellativo di «pitagorico» riferito a Filone, si veda Clem. Al. *strom.* II 100, 3.

⁵⁵ Cfr. *deus sit imm.* 1-2.

⁵⁶ Si veda *quaest. in Gen.* IV 152 (tradizione armena; sul testo armeno dell’opera di Filone cfr. R. Marcus, *Notes on the Armenian Text of Philo’s Quaestiones in Genesim Bk. I-III*, «Journal for Near-Eastern Studies» 7, 1948, 111-115, e G. Bolognesi, *Postille sulla traduzione armena delle Quaestiones et Solutiones in Genesim di Filone*, «Archivio glottologico italiano» 55, 1970, 52-77).

⁵⁷ Ad esempio cfr. Tat. *orat.* 40, 1. Sulla presenza di Filone nella letteratura cristiana antica si veda D.T. Runia, *Filone di Alessandria nella prima letteratura cristiana. Uno studio di insieme*, edizione italiana a cura di R. Radice, Milano 1999.

⁵⁸ Cfr. G.E. Sterling, *Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts & Apologetic Historiography* (Supplements to Novum Testamentum 64), Leiden 1992, 297-308.

⁵⁹ Si vedano la bibliografia e i riferimenti in S. Castelli, *Il terzo libro delle Antichità giudaiche di Flavio Giuseppe e la Bibbia. Problemi storici e letterari. Traduzione e commento* (Biblioteca di Athenaeum 48), Como 2002, 47-90.

⁶⁰ Cfr. Henry St. John Thackeray, *Josephus, the Man and the Historian*, New York 1967², 100-124.

⁶¹ Cfr. R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in Light of the Papyri, 332 DC-640 AD*, Warsaw 1955, 485-490.

canismo apologetico tendente all'inglobamento, al livellamento delle specificità e delle differenze – ma si appoggia a tutto il campionario fin qui per sommi capi ricordato, *semplificando* l'*alterum* per meglio definire l'eccezionalità del *proprium* giudaico, ovviamente ricostruito – anche questo, come il precedente – come un'essenza facilmente contrapponibile ad un'altra essenza.⁶² In merito al problema del 'monoteismo' ebraico, Giuseppe si muove sui due binari già delineati: da un lato tende al livellamento rispetto all'*alterum*, creando analogie per meglio stagiare la superiorità del *proprium*; dall'altro, fa riferimento alla maggiore 'convenienza' della credenza giudaica in un solo dio, e chiama come testimoni di una simile valutazione i filosofi della grecità. Inglobando la *Lettera di Aristeia* in *AI. XII*, lo storico concorda con quanto riferito dall'autore della lettera: quando i poeti e i filosofi parlano di Zeus, intendono il 'vero' dio. Giuseppe riprende la formulazione ripetendola in forma leggermente variata (cfr. *AI. XII 22*):

τὸν γὰρ ἅπαντα συστησάμενον θεὸν καὶ οὗτοι καὶ ἡμεῖς σεβόμεθα Ζῆνα καλοῦντες αὐτὸν ἐτύμως ἀπὸ τοῦ πᾶσιν ἐμφύειν τὸ ζῆν τὴν ἐπικλησιν αὐτοῦ θέντες.⁶³

Con *Aristobulo* e la *Lettera di Aristeia* Giuseppe concorda nel dire che i greci, quando si riferiscono a «Zeus», intendono il vero dio. In questo contesto, tuttavia, *Aristobulo* mostra un atteggiamento critico, disapprovando un simile uso linguistico e rifiutando di conformarvisi, in quanto, quale giudeo, egli deve fare attenzione a impiegare, riguardo a YHWH, «concetti puri»: evidentemente l'adozione di nomi divini «pagani» potrebbe falsificare la sua idea di dio, ma ciò conferma ulteriormente che una eventuale associazione era non solo possibile, ma alquanto diffusa tra gli stessi ebrei (cosa che Giuseppe rileva esplicitamente). In proposito *Martin Hengel* ha giustamente osservato che

Pressappoco nel medesimo tempo in cui a Gerusalemme si compiva il tentativo di identificare Jahvé con Zeus Olimpico, anche nelle cerchie giudaiche educate alla greca di Alessandria si rifletteva e si discuteva sui rapporti tra il Dio di Israele e lo «Zeus» dei filosofi. Il palestinese Giuseppe, sacerdote, fariseo ed ellenista, che circa duecentocinquant'anni più

⁶² Un evidente esempio di 'semplificazione' è la trattazione che Giuseppe fa del giudaismo nella polemica contro l'alessandrino Apione. Dal trattato dedicato ad Epafrodito, forse scritto in concomitanza alle misure prese da Domiziano nel 95 d.C., emerge che quella giudaica è una religione basata esclusivamente sull'osservanza e sull'obbedienza: cfr. *Ios. Ap. II 145-219*. Tale valutazione è, quasi certamente, un'esagerazione dovuta alla polemica: cfr. G. Jossa, *Giudei o cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità* (Studi Biblici 142), Brescia 2004, 50.

⁶³ Il nome di Zeus compare anche nella recensione del *Testamento di Orfeo* conservata in (Ps.) *Iust. monarch. 2 = Poetae Epici Graeci (Orphicorum Fragmenta) 369*, Bernabé. Anche *Aristobulo* fa riferimento al *Testamento di Orfeo*, ma sostituisce i nomi «Dis» e «Zeus», dandone esplicita motivazione: «Abbiamo interpretato il senso così come si conviene, sostituendo i nomi *Dis* e *Zeus*, che ricorrono nei versi; in effetti il pensiero in essi contenuto si riferisce alla divinità, e perciò ci siamo espressi in questo modo. Non inopportunamente, dunque, abbiamo riportato questi testi per illustrare la nostra indagine. Tutti i filosofi concordano in un punto, che occorre avere pensieri santi su dio, e proprio questo soprattutto e virtuosamente raccomanda la nostra *haíresis*» (in *Eus. p.e. XIII 12, 7 s.* [GCS ed. *Mras XLIII 2, 195*]). Sui rapporti tra orfismo e apologetica giudaica e cristiana recentemente cfr. *M. Herrero de Jáuregui, Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007 (si veda adesso l'aggiornata versione inglese: *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlin-New York 2010).

tardi incorporò la *Lettera di Aristeo* nel dodicesimo libro delle sue *Antichità giudaiche*, non trovò d’altro canto nulla da obiettare a quell’ardita formulazione, ma la ripeté in forma lievemente modificata (*ant.* 12,22).⁶⁴

D’altronde, l’eco della *Lettera di Aristeo* è pure evidente nell’affermazione di Giuseppe concernente la derivazione mosaica dell’idea dell’unicità di dio diffusa tra alcuni dei più illuminati sapienti greci (*Ap.* II 168):

ταῦτα περὶ θεοῦ φρονεῖν οἱ σοφώτατοι παρ’ Ἑλλήσιν ὅτι μὲν ἐδιδάχθησαν ἐκείνου τὰς ἀρχὰς παρασχόντος, ἐῷ νῦν λέγειν, ὅτι δ’ ἐστὶ καλὰ καὶ πρέποντα τῇ τοῦ θεοῦ φύσει καὶ μεγαλειότητι, σφόδρα μεμαρτυρήκασιν· καὶ γὰρ Πυθαγόρας καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Πλάτων οἱ τε μετ’ ἐκείνων ἀπὸ τῆς στοᾶς φιλόσοφοι καὶ μικροῦ δεῖν ἅπαντες οὕτως φαίνονται περὶ τῆς τοῦ θεοῦ φύσεως πεφρονηότες.⁶⁵

c. Origene e il *Contra Celsum*⁶⁶

Riplasmare e riposizionare concezioni nate in contesti storico-culturali differenti fa parte, come abbiamo già avuto modo di notare, del c.d. ‘discorso apologetico’: al di là dell’opposizione frontale, in cui l’*alterum* viene stigmatizzato per far emergere, senza mezzi termini, l’assoluta veridicità implicita nel *proprium*, anche quello che abbiamo definito come l’inglobamento dell’*alterum* finisce col funzionare come cartina al tornasole attraverso cui mostrare che ciò che è reputato diverso non solo si inserisce in un *continuum*, ma che è proprio questo *continuum* a giustificarne l’inferiorità. Osservando, ancora per sommi capi, le polemiche che i cristiani dei primi secoli conducono contro i cosiddetti ‘pagani’, e, laddove possibile, le risposte di questi ultimi, la dialettica tra *continuità* esplicitamente brandita come strumento di attacco e *rifunzionalizzazione* di argomentazioni provenienti da contesti storico-sociali differenti viene fuori con ulteriore forza. Si configura un quadro realmente variegato, in cui – spesso – le stesse argomentazioni sono riproposte con intenti differenti, a seconda della mira polemica con cui sono indirizzate.

Nella polemica proto-cristiana sull’unicità/verità del proprio dio, strumento di auto-definizione di alcuni gruppi rispetto ad altri avvertiti come in competizione, si inserisce un terzo polo, anch’esso ‘emicamente’ costruito attraverso il mecca-

⁶⁴ *Giudaismo ed ellenismo*, cit., 540.

⁶⁵ Si veda anche *Ios. Ap.* II 255 ss.: la concezione di dio che ha Platone corrisponde a quella giudaica. In *Ap.* II 237 Giuseppe riprende la traduzione greca dei LXX di *Es* 22, 27, che sembra discostarsi intenzionalmente dalla lettera del testo ebraico (così, similmente, in *AI.* IV 207). Sull’idea che Giuseppe ha di dio, di tipo universale e con poche specificità nazionali, forse condizionata anche dalle vicende politiche che hanno segnato la sua vita, cfr. A. Schlatter, *Wie Sprach Josephus von Gott*, «Beiträge zur Förderung Christlicher Theologie» 14, 1910, 49-55, 68.

⁶⁶ Sulla polemica tra Celso e Origene recentemente cfr. G. Sfameni Gasparro, *Dio unico e ‘monarchia’ divina: polemica e dialogo tra pagani e cristiani (II-V secolo d.C.)*, in C. Guittard (Ed.), *Le monothéisme. Diversité, exclusivisme ou dialogue?*, Association européenne pour l’étude des religions (EASR), Congrès de Paris, 11-14 septembre 2002, Paris 2010, 153-181, partic. 161-166 (ora in Ead., *Dio unico, pluralità e monarchia divina. Esperienze religiose e teologia nel mondo tardo-antico* [Scienze e Storia delle Religioni 12], Brescia 2010).

nismo della *semplificazione*, il giudaismo.⁶⁷ Alle argomentazioni fin qui ricordate, continuità rispetto ad un *prius* afferente all'*alterum*, giustificazione – attraverso una tale continuità – della superiorità del *proprium*, si affiancano stigmatizzazioni più esplicite, soprattutto in conseguenza alla necessità, per i credenti in Cristo, di focalizzare la propria identità *per negazione* rispetto a gruppi che dall'esterno sembrano presentare caratteristiche *eccessivamente analoghe* a quelle della nuova fede. Valutare questo meccanismo 'emico' da un punto di vista 'etico' significa riconoscere quanto la stigmatizzazione sia segno di processi storici complessi, in cui il cristianesimo antico emerge, gradualmente e lentamente, come tradizione religiosa agglutinante e stratificata,⁶⁸ ovvero movimento che, per dotarsi di una *traditio* autorevole, deve continuamente riposizionare e riplasmare elementi provenienti da contesti storico-culturali differenti.

I tre poli della polemica sono evidenti se ci volgiamo all'analisi del *Contra Celsum* di Origene,⁶⁹ grazie al quale è possibile non solo avere contezza della stigmatizzazione cristiana, ma anche della valutazione c.d. 'pagana' (o di certo paganesimo) nei confronti della nuova fede, e rispetto alla quale il giudaismo funge da modello *contrappositivo* in confronto al quale il cristianesimo deve, a sua volta, distinguersi. Proprio il caso del monoteismo è l'elemento che permette una visione dell'articolazione polemica, per così dire, triangolare, dove le costruzioni polemiche di 'paganesimo', 'giudaismo' e 'cristianesimo' funzionano come *essenze* contrappositive. Nell'opera Celso, riferendosi ai Giudei (ma, in filigrana, l'osservazione è diretta polemicamente anche ai cristiani), dice:

[Μετὰ ταῦτά φησιν ὅτι οἱ αἰπόλοι καὶ ποιμένες ἓνα ἐνόμισαν θεόν, εἴτε Ὑψίστον εἴτε Ἄδωναϊον εἴτε Οὐράνιον εἴτε Σαβαώθ, εἴτε καὶ ὅπη καὶ ὅπως χαίρουσιν ὀνομάζοντες τόνδε τὸν κόσμον· καὶ πλεῖον οὐδὲν ἔγνωσαν. Καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς δέ φησι [μηδὲν διαφέρειν τῷ παρ' Ἑλλησι φερομένῳ ὀνόματι τὸν ἐπὶ πᾶσι θεὸν καλεῖν] Δία ἢ τῷ [δεῖνα, φέρ' εἰπεῖν, παρ' Ἰνδοῦς ἢ τῷ δεῖνα παρ' Αἰγυπτίους.]⁷⁰

⁶⁷ Sulla polemica antiggiudaica nel cristianesimo antico la bibliografia è sterminata; a titolo meramente esemplificativo cfr. S.G. Wilson (Ed.), *Anti-Judaism in Early Christianity. 2. Separation and Polemic*, Ontario 1986; C.A. Evans-D.A. Hagner (Eds.), *Anti-Semitism and Early Christianity. Issues of Polemic and Faith*, Minneapolis 1993; M.S. Taylor, *Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden-New York-Köln 1995; J. Lieu, *Image & Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, Edinburgh 1996; I. Aulisa, *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto medioevo*, Bari 2009 (per gli sviluppi successivi). Per la polemica in merito all'unicità del dio cristiano rispetto ad altri culti si veda anche Iust. I. *apol. 66, 3-4, dial. 70, 1; 78, 6; Or. Cels. vi 22-23; Arnob. nat. vi 10; Firm. err. 1, 2; 5, 1-2; 19, 1; 20, 1.*

⁶⁸ Con questo non vogliamo negare che ogni cultura sia, di per sé, *agglutinante*, nel senso che si trova a dover riposizionare e riplasmare elementi provenienti dall'esterno. Ma, in questa sede, il riferimento al cristianesimo antico evidenzia il meccanismo agglutinante così come si presenta nel momento in cui un movimento inizia a manifestare la sua vocazione competitiva e sostitutiva rispetto all'ambiente circostante; emerge, per così dire, una necessità differenziante rispetto al proprio ambiente d'origine, proprio per auto-definire la propria specificità, costruita di volta in volta in *contrasto*, sotto il profilo 'emico', e *riplasmando* e *rifunzionalizzando*, sotto quello 'etico'.

⁶⁹ In merito cfr. L. Perrone, *Discorsi di verità. Paganesimo, giudaismo e cristianesimo a confronto nel «Contro Celso» di Origene*, Roma 1998.

⁷⁰ Or. Cels. I 24 (GCS ed. Koetschau I 74 = Marcovich 2001, 24).

Celso, da neoplatonico, sostiene, in un certo qual modo, la superiorità della credenza in un unico principio divino rispetto al politeismo; tale valutazione si inserisce nel solco della riflessione greca sul principio germinativo del cosmo e della realtà. Il motivo del contendere non è tanto l’unicità del principio divino,⁷¹ ma semmai la pretesa assolutistica del giudaismo (e del cristianesimo) rispetto a tale credenza, che Celso considera irragionevole, dato che anche i greci, ben prima dei cristiani, erano giunti alle medesime conclusioni. Per questo, in un altro passo dell’opera, richiamandosi a Hdt. I 131, egli si sofferma sul problema del «nome» del principio divino, elemento realmente dirimente per gli ebrei e per i cristiani, indifferente, a fronte della salvaguardia del principio divino originario, per un filosofo come Celso:

Οὐδὲν οὖν οἶμαι διαφέρειν Δία Ἵψιστον καλεῖν ἢ Ζῆνα ἢ Ἀδωναῖον ἢ Σαβαώθ ἢ Ἀμοῦν, ὡς Αἰγύπτιοι, ἢ Παπαῖον, ὡς Σκύθαι. Οὐ μὴν οὐδὲ κατὰ ταῦτα ἀγιώτεροι τῶν ἄλλων ἂν εἴεν, ὅτι περιτέμνονται· τοῦτο γὰρ Αἰγύπτιοι καὶ Κόλχοι πρότεροι· οὐδ’ ὅτι σωῶν ἀπέχονται.⁷²

Agli occhi di Celso sia gli ebrei che i cristiani sovvertono l’ordine costituito; mancano di rispetto agli dèi della città, ovvero si pongono al di fuori dei fondamenti costitutivi delle stesse istituzioni su cui si fonda la convivenza civile. Le motivazioni di questa ribellione risiedono nell’opposizione di servire più padroni (*Cels.* VII 68; cfr. anche VIII 2). I cristiani, secondo Celso, come anche gli ebrei, rifiutano ogni partecipazione alla vita della città perché non ammettono che accanto all’appartenenza a Cristo (o a dio, nel caso degli ebrei) si collochino altre appartenenze, intendendo la signoria di Cristo come esclusiva di ogni altra signoria.⁷³ Il monoteismo di Celso non esclude altre divinità, ma tende alla definizione di un principio divino universale; una simile argomentazione polemica serve come risposta all’esclusivismo del monoteismo ebraico e cristiano, rappresentato come intolleranza assoluta, rifiuto di quella pluralità delle culture e delle nazioni che trova la sua espressione e la sua tutela nei culti nazionali e che fonda la pretesa all’egemonia delle aristocrazie greche.⁷⁴

⁷¹ Cfr. A. Miura-Stange, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus* (Beiheft z. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 4), Giessen 1926, 113 ss.; E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge-New York 1965, 7, 17, 22, 58-59.

⁷² Or. *Cels.* v 41 (GCS ed. Koetschau II 44 = Marcovich 2001, 356). Pressappoco negli stessi anni di Celso (seconda metà del II secolo d.C.) incontriamo il medesimo pensiero, espresso in una forma più favorevole, nel responso dell’oracolo di Claro, conservatoci da Macrobio in una citazione da Cornelio Labeone, nel quale Iao, divinità suprema e personificazione delle quattro stagioni, è identificato con Ade, Zeus, Elio e Dioniso-Iao (Macr. *Sat.* I 18, 19-20). La concezione di una simile teocrazia, che fonde più divinità in un unico principio divino e considera i loro nomi storici nulla più che vuota convenzione, non era certo una novità per la filosofia greca. Ma in Celso tale considerazione diventa strumento di auto-definizione contrappositiva: attraverso l’analogia, si dimostra la superiorità del *proprium* rispetto all’*alterum* da cui bisogna distinguersi.

⁷³ Si veda anche l’impiego del medesimo argomento come strumento di auto-definizione in alcuni resoconti di martiri cristiani: cfr. *Eus. h.e.* v 1, 20 e *act. Scil.* 6.

⁷⁴ Per una lettura che va in questo senso cfr. anche G. Jossa, *I cristiani e l’impero romano. Da Tiberio a Marco Aurelio*, Napoli 1991, 234-235.

Se la polemica di Celso, nonostante la ripresa di tutta una serie di *clichés* argomentativi che derivano da Ecateo, Apollonio Molone, Strabone, Apione, Varrone, Tacito e altri,⁷⁵ ha un suo *Sitz im Leben* ben preciso, l'attacco verso ogni forma di minaccia al modello della monarchia illuminata degli Antonini fondato sull'accordo generale dei ceti superiori dell'impero al fine di sottomettere quelli inferiori (tale accordo trova la sua espressione costituzionale nell'accettazione del principio della monarchia adottiva),⁷⁶ proprio l'ampio utilizzo di veri e propri schemi polemicici, ampiamente attestati nella pubblicistica anti-ebraica antica, porta Origene alla confutazione dell'opera. Ma la confutazione, condotta in un contesto storico-culturale differente, inevitabilmente priva l'attacco di Celso della sua contingenza storica, facendolo assurgere a uno dei primi *apici* dell'odio pagano nei confronti del mondo ebraico e cristiano.

È altrettanto singolare che la (relativa) comunanza che Celso individua tra ebrei e cristiani⁷⁷ sia argomento che muove ulteriormente la polemica origeniana contro l'ebraismo, al fine di rilevare la superiorità della fede cristiana rispetto a quella giudaica. Un caso che tocca inevitabilmente il problema del c.d. monoteismo ebraico, in rapporto a quello cristiano, e l'inevitabile eccesso polemico connesso alla dizione stessa, si ravvisa in una risposta che Origene fornisce al filosofo platonico in merito alla natura di Gesù. A un certo punto della trattazione Origene si propone di criticare quanti affermano che Gesù sia un angelo (cfr. *Cels.* v 52 ss. = Marcovich 2001, 363-364); l'interlocutore Celso – stando almeno a quanto Origene riferisce – parte dall'ammissione, chiaramente retorica, che Gesù sia realmente un angelo, ma per sfruttarla in suo favore, sottolineando come tale identità non sia un *unicum* in ambito giudaico, dato che

Ἐλθεῖν γὰρ καὶ ἄλλους λέγουσι πολλάκις, καὶ ὁμοῦ γε ἐξήκοντα ἢ ἑβδομήκοντα· οὐς δὴ γενέσθαι κακοὺς καὶ κολάζεσθαι δεσμοῖς ὑποβληθέντας ἐν γῆ, ὄθεν καὶ τὰς θερμοῦς πηγὰς εἶναι τὰ ἐκείνων δάκρυα.

Celso sottolinea come anche nell'Antico e nel Nuovo Testamento la discesa di angeli sulla terra sia evento raccontato con una certa frequenza (ricorda l'apparizione, in sogno, dell'angelo che allerta Giuseppe spingendolo a fuggire in Egitto; sottolinea anche come, nel racconto della resurrezione, lo stesso «Figlio di dio» ha certamente avuto bisogno dell'aiuto di qualche essere angelico per rotolare via la pietra dal sepolcro). Per quale motivo, allora, la discesa di Gesù dovrebbe avallare l'eccezionalità del suo insegnamento e della sua dottrina? Origene risponde confutando la presunta identità tra Gesù e gli esseri angelici: Gesù non è semplicemente un angelo, ma «l'angelo del gran consiglio», ovvero colui che ha annun-

⁷⁵ Su cui cfr. lo studio fondamentale di P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge (Mass.) - London 1997.

⁷⁶ Cfr. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, cit., 232.

⁷⁷ Si tratta realmente di una comunanza *relativa*, dato che in alcuni punti Celso non manca di sottolineare una certa qual incongruenza del cristianesimo delle origini rispetto alle credenze dell'ebraismo. Egli mostra di conoscere, ad esempio, alcune dicerie che correavano sulla figura di Gesù in seno ad alcuni ambienti ebraici: cfr. *Cels.* I 28.62.68; II 54.

ciato agli uomini il consiglio di dio, padre di tutti gli uomini, indicando qual è il modo per ascendere, in terra, ad una vita di perfezione e purezza (*Cels.* v 53).⁷⁸ Il problema accennato da Origene è, potremmo dire, il cuore stesso della sua speculazione teologica, l’identità di Gesù e il suo rapporto con dio. L’argomentazione portata avanti da Origene contro Celso dà modo al teologo di sviluppare, per contrasto, il suo pensiero in merito a Gesù: Gesù è il *lógos* divino, reale figlio di dio, da lui generato *ab aeterno* come interprete della sua volontà nel mondo. È il *lógos* che, per volere del padre, crea il mondo, lo governa provvidenzialmente dopo il peccato, lo prepara gradualmente durante l’economia veterotestamentaria all’evento dell’incarnazione, lo redime sulla croce, continua ad assisterlo mediante la chiesa, lo giudicherà nell’ultimo giorno.⁷⁹ Nel *Contra Celsum* l’accusa mossa dal polemistista diventa il mezzo attraverso cui Origene può meglio specificare la sua posizione riguardo ad alcuni gruppi cristiani da lui ritenuti devianti (nella polemica ricorda Apelle, «il celebrato discepolo di Marcione» [*Cels.* v 54]).⁸⁰ Attraverso la polemica contro Celso, che diventa una sorta di «idolo polemico» astratto, Origene stigmatizza gruppi e ideologie da lui ritenute devianti:⁸¹ proprio la polemica contro

⁷⁸ Sulla cosiddetta cristologia angelica si veda l’ampio studio di C.A. Gieschen, *Angelomorphic Christology. Antecedents and Early Evidences* (Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums 42), Leiden-New York-Köln 1998.

⁷⁹ Cfr. M. Simonetti, *Origene*, in F. Della Corte (a cura di), *Dizionario degli scrittori greci e latini*, II, Settimo Milanese 1995, 1510-1512.

⁸⁰ In *Cels.* v 54 Origene cerca di rispondere all’attacco di Celso secondo cui la natura di Gesù e le vicende relative alla sua discesa nel mondo sono elementi soggetti a interpretazioni piuttosto varie e discordanti all’interno dei gruppi proto cristiani, dato che vi sono alcuni che, dichiarando di insegnare nel nome di Gesù e avendo apostatato rispetto alla credenza nel ‘demiurgo’ (ritenuto un dio ‘inferiore’), hanno accordato la loro preferenza a un dio ‘superiore’, padre di colui che avrebbe visitato il mondo e dal quale ugualmente sarebbero discesi in terra altri ‘esseri’ per visitare il genere umano, ma ben «prima di lui» (ὡς καὶ τοὺς προφάσει τῆς διδασκαλίας τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ ἀποστάντας τοῦ δημιουργοῦ ὡς ἐλάττονος καὶ προσελθυθότας ὡς κρείττονι τινι θεῷ καὶ πατρὶ τοῦ ἐπιδημήσαντος φάσκειν ὅτι καὶ πρὸ τούτου ἐπεδήμησάν τινες ἀπὸ τοῦ δημιουργοῦ τῷ γένει τῶν ἀνθρώπων). Origene controbatte sottolineando come la tesi richiamata dal polemistista pagano appartenga, in realtà, ad Apelle, il «celebrato discepolo di Marcione» (ὁ Μαρκίωνος γνῶριμος Ἀπελλῆς), fondatore di una «setta» (αἰρέσεως τινος γενόμενος πατήρ), il quale ha trattato gli scritti giudaici come vero e proprio «discorso favoloso» (καὶ μῦθον ἡγούμενος εἶναι τὰ Ἰουδαίων γράμματα). Per il testo greco del *Contra Celsum*, cfr. Origen, *Contra Celsum*, libri VIII, a cura di M. Marcovich (Supplements to Vigiliae Christianae 54), Leiden-Boston-Köln 2001, 364-365. Il procedimento stigmatizzante messo in atto da Origene, in questo caso, vuole demolire l’argomentazione ‘esterna’ del polemistista, il quale tende a minare un *consensus* indicato come *argumentum veritatis*, e intende sovvertire, a sua volta, una associazione che per Celso è invece il punto di partenza imprescindibile della stessa polemica. In altri termini, se per Celso Apelle e Origene vanno accomunati perché entrambi ‘insegnanti in Cristo’, Origene controbatte indicando in Apelle il fondatore di una ‘setta’, ovvero di un gruppo che non avrebbe nulla da spartire con quella ‘chiesa’ di cui egli stesso è parte. In merito all’attacco di Origene contro Apelle, soprattutto per quanto concerne l’interpretazione dell’Antico Testamento, si vedano le osservazioni di M.P. Ciccarese, *Origene e l’arca di Noè: l’expositio historica*, in “Ad Contemplandam Sapientiam”. *Studi di filologia letteraria storia in memoria di Sandro Leanza*, Soveria Mannelli 2004, 97-113, part. 110-111.

⁸¹ Apelle professò la dottrina di un solo Principio, del quale il dio degli ebrei era, a sua volta, «creatura». Tertulliano, che spesso lo ha fatto bersaglio di polemiche e attacchi (cfr. Tert. *praescr.* 67; *adv. Marc.* III 11; IV 17), ha anche scritto un’intera opera contro di lui e i suoi seguaci (l’*adversus Apelleiacos*, sfortunatamente andata perduta, ma nota a Ippolito e Agostino). Apelle, nonostante il discepolato

un 'platonico' è lo strumento attraverso cui sostenere la politica culturale promossa ad Alessandria, mirante a recuperare alla comunità alessandrina i ceti colti della comunità cristiana, che erano stati conquistati da gruppi 'altri', utilizzando la struttura fondamentale della filosofia platonica, struttura condivisa anche da Celso ma ricondotta ad esiti del tutto opposti rispetto al programma ideologico portato avanti dall'Alessandrino.

3. 'DISCORSI MONOTEISTICI': TRA SEDIMENTAZIONI DIACRONICHE E/O SOVRAPPOSIZIONI ERMENEUTICHE

La ricorrenza degli stessi stilemi argomentativi e polemici, in contesti diversi, seppur spesso tra loro connessi tramite un gioco di richiami (apparentemente) speculari – volti a fornire maggiore autorità alla stessa argomentazione polemica – può giungere a creare, nell'ambito di alcune tradizioni culturali (soprattutto quando queste hanno assunto fattezze di *traditiones* consolidate), una sorta di *sedimentazione* diacronica di stampo (a volte implicitamente, a volte esplicitamente) *evolitivo*, per cui una determinata idea sembra emergere come il culmine di una *klîmax* ascendente, una sorta di svelamento definitivo di quanto prima era stato espresso in maniera imperfetta e non-definitiva. Tale meccanismo si mostra, il più delle volte, per quello che è, una costruzione ideologica *voluta*, nel senso che è volutamente perseguita da *élites* tese a costruire un'impalcatura ideologica che abbia la parvenza di un sistema perfettamente conchiuso in sé stesso. Questo meccanismo 'emico' non può far dimenticare, però, che, dal punto di vista 'etico', quelle concezioni che verranno poi reimpiegate come pezzi in contesti assolutamente differenti (un paragone illustrativo è la tecnica del reimpiego in architettura) hanno – all'interno dei loro propri contesti di origine – significati, e aderiscono a strutture socio-culturali assolutamente irriducibili rispetto a quelli in cui si troveranno ad essere poi riposizionati. Meccanismi argomentativi apparentemente speculari possono indurre (ed effettivamente hanno a volte indotto) gli studiosi non solo ad interpretare il 'prima' alla luce del 'dopo', ma a creare delle vere e proprie *sovrapposizioni ermeneutiche*, non solo nell'ambito di sistemi considerati 'intra-culturali', ma anche 'extra-culturali', ricorrendo *ex-post* alla definizione di coabitazioni culturali, come se queste possano essere *sempre* immediatamente riconducibili ad effettive dinamiche storiche e sociali. Un discorso storico sui discorsi c.d. 'monoteistici', di contro, deve tenere il più possibile distinti il piano dell'auto-definizione sincronica, interna a particolari contesti socio-culturali, da quello delle successive reinterpretazioni e delle possibili continuità culturali, che vanno sempre viste come ulteriori rifunzionalizzazioni in e per nuovi contesti. Due casi ci sembrano indicativi in questa sede, uno etichettabile come 'intra-culturale', uno definibile

presso Marcione, ripudiò le due divinità di Marcione e diede credito a una concezione di dio considerato come «un dio buono, un Inizio, un potere oltre ogni descrizione», che mai si sarebbe interessato delle cose inferiori, emanando, per questo, un altro dio che le avrebbe create (cfr. Eus. *h.e.* v 13, 5; Epiph. *haeres.* II 189; Oros. *hom. 1-16 in Gen.* 27, 30; Hippol. *haer.* VII 12; VII 38, 1; x 20, 1).

'extra-culturale'. La premessa da cui bisogna partire è la seguente: le culture antiche non rappresentano sistemi onnicomprensivi in cui è agevole stabilire con assoluta certezza ciò che le costituisce internamente rispetto a ciò che le differenzia rispetto all'esterno. Tale operazione è spesso figlia di una selezione nell'auto-rappresentazione, quella portata avanti da taluni esponenti di un dato sistema che si presentano come i tesaurizzatori di un passato ritenuto fondativo. Questa non può obliterare il fatto che il rappresentarsi come depositari di una memoria è dato culturalmente rilevante all'interno di un microsistema socio-culturale soprattutto per l'azione nel presente, e non in vista di una conservazione e tesaurizzazione 'neutra' del passato. Per questo, al di là di taluni elementi, è pressoché impossibile riuscire a definire ciò che è interno e/o esterno a una cultura prescindendo da testimonianze programmaticamente tese a fornire un quadro uniformante per meglio stagiare su di esso un'attività culturale autodefinente rispetto all'oggi.

a. *Sovrapposizioni 'intra-culturali': Senofane nel De Melisso, Xenophane et Gorgia*

La storia interpretativa di e su Senofane, nell'arco del complesso svolgimento del pensiero greco, ha spesso portato taluni interpreti a vere e proprie 'stratificazioni ermeneutiche', inducendoli ad utilizzare successive riletture, avanzate in contesti affatto differenti, per raggiungere e illuminare quella sorta di chimera costituita dall'*originaria* riflessione del pensatore di Colofone. Certamente ogni discorso che voglia essere 'storico' deve necessariamente cercare di ghermire, per quanto possibile, una certa 'originarietà', ma tenendo a mente che questa, soprattutto per gli studi di antichistica, è pur sempre figlia della documentazione casualmente pervenutaci. Il caso dell'interpretazione che del pensiero di Senofane ci offre il *De Melisso, Xenophane et Gorgia* attribuito ad Aristotele e/o alla sua scuola si trova ad assumere, in questa sede, un notevole valore euristico, soprattutto se si tengono a mente le tortuose vicende esegetiche, e quelle legate all'attribuzione (che qui non possiamo neanche ricordare per sommi capi), che hanno letteralmente dilaniato gran parte della critica passata e recente.⁸² Al di là dell'attribuzione dell'opera, vero e proprio *rebus* quasi insolubile, e al di là dell'incertezza cronologica del trattato, emerge il suo carattere per certi versi compilativo, che riprende e riutilizza elementi che anche certa tradizione precedente e successiva hanno attribuito al pensatore di Colofone. Si può sostenere con sufficiente certezza che la redazione del trattato risalga ad un'epoca successiva al formarsi di una vera e propria *tradizione senofanea*, quando questa sembra consolidarsi attorno ad alcuni cardini ritenuti fondamentali. Si riconosce nell'opera, nella sezione cosiddetta 'senofanea' (977a 14-979a 10),⁸³ che non cita mai direttamente il pensatore ma vi allude con sufficiente chiarezza, la tradizione del «Senofane eleata» per i contenuti che pro-

⁸² Si veda l'esauritivo quadro fornito da M. Catarzi, *Il dio di Senofane nel De Melisso, Xenophane et Gorgia: una testimonianza preterintenzionale*, in Bugno (a cura di), *Senofane ed Elea*, cit., 87-139, partic. 87-104.

⁸³ Per l'edizione del testo cfr. B. Cassin, *Si Parménide. Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire*, Lille 1980, 321 ss.

pone, il dio è ingenerato, uno, uguale in ogni sua parte, sferico, non è né infinito né finito, né in quiete né in movimento. Si fa altresì riferimento al cosiddetto «Senofane scettico», o «proto-scettico», per le modalità argomentative che impiega. Ma ciò che viene più enfatizzato è senza dubbio il «Senofane monoteista», che presenta la potenza di dio più come la sua fondamentale condizione che come un suo attributo.

Il testo rappresenta un'influente sistematizzazione, abbastanza organica, forse tra le prime note nell'ambito dello sviluppo del pensiero greco antico, intenta a categorizzare il 'monoteismo' di Senofane in quanto riflessione autonoma attorno ad un *essere* di matrice quasi parmenidea. In virtù del reimpiego di tasselli 'frammentari' che la tradizione ha attribuito e/o attribuirà a Senofane stesso, dal trattato (o dalle fonti da esso impiegate) si sono diramate le successive riprese attestate in altri ambiti (forse i casi di Clemente Alessandrino e Sesto Empirico).

Di certo è altamente problematico, soprattutto per autori noti sempre e solo da testimonianze frammentarie, scindere una presunta 'originarietà' da successive riletture e reinterpretazioni; ma è pur vero che, nel caso del Senofane che emerge dal trattato pseudo-aristotelico, siamo di fronte a un'opera di ricucitura evidente, che sottomette il (presunto) 'testo' (originario) a un principio di selezione ideologica tale da costringere il pensatore di Colofone nelle argomentazioni aporetiche che si dipanano nel discorso messo in piedi dal redattore-autore. Ciò appare evidente già dall'*incipit* della sezione dedicata al Colofonio (977a 22-30 = Cassin, 321):

Εἰ δ' ἔστιν ὁ θεὸς ἀπάντων κράτιστον, ἓνα, φησὶν, αὐτὸν προσήκειν εἶναι. Εἰ γὰρ δύο ἢ πλείους εἶεν, οὐκ ἂν ἔτι κράτιστον καὶ βέλτιστον αὐτῶν εἶναι πάντων· ἕκαστος γὰρ ὧν θεὸς τῶν πολλῶν, ὁμοίως ἂν τοιοῦτος εἴη· τοῦτο γὰρ θεὸν καὶ θεοῦ δύναμιν εἶναι κρατεῖν ἀλλὰ μὴ κρατεῖσθαι, καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι· ὥστε καθὸ μὴ κρείττων, κατὰ τοσοῦτον οὐκ εἶναι θεόν.

Senofane non viene nominato, ma la presenza di termini e locuzioni quali εἶς θεός (cfr. VS 21 B 23, da Clem. Al. *strom.* v 14, 109, 1), ὁμοίως (cfr. *ibid.*), κράτιστος,⁸⁴ βέλτιστος, πάς,⁸⁵ ecc. avranno di certo evocato nella mente del lettore

⁸⁴ Il frammento VS 21 B 23 presenta l'aggettivo μέγιστος. Non credo che il termine κράτιστος implichi una esplicitazione di quanto indicato nel frammento (cfr. Catarzi, *Il dio di Senofane*, cit., 119). La suprema potenza del dio del trattato mette completamente da parte l'idea della grandezza. Diverso è poi l'ordine con cui gli attributi del dio di Senofane compaiono nel frammento riportato da Clemente Alessandrino e nell'argomento del trattato. Nel frammento dio è innanzitutto uno, poi grandissimo, e infine non simile ai mortali; nel testo dell'anonimo in prima posizione vi è l'idea della potenza assoluta, poi l'unicità, conseguenza della sua potenza, originaria rispetto all'essere *homoios*, che a sua volta rimanda alla dialettica *homoios-anomios*, per altro assente nel frammento citato dall'Alessandrino dove il termine indica solo un rapporto negativo, ulteriormente specificato dalla sfera di afferenza di questa 'non riducibilità', «né nel corpo né nel pensiero». Anche il prosieguo dell'*incipit*, mettendo l'accento sulla supremazia del dio quale premessa del ragionamento trascina inevitabilmente tutte le affermazioni successive, funzionali ad esporre l'asse del discorso del redattore-autore del trattato, il dominio del dio e non l'essere dominato, per cui è lui ad essere il supremo tra tutte le cose (977a 27-29).

⁸⁵ Il frammento VS 21 B 24 (= Sext. Emp. *math.* 9, 144) non presenta l'aggettivo πάς, ma οὔλος, proprio ad indicare che il principio divino vede «nella sua interezza, comprende nella sua interezza,

che quell'innominato di cui si sta discorrendo è proprio Senofane, a prescindere dalla rilettura in senso fortemente eleatico⁸⁶ e monistico del suo pensiero e nonostante l'obliterazione della polemica contro l'antropomorfismo tradizionale dell'epica,⁸⁷ ugualmente rilevante (ma spesso sottintesa) nei frammenti attribuiti a Senofane e lasciata completamente in ombra nella rilettura del trattato.⁸⁸ Che il redattore-autore dell'anonimo trattato ripercorra per sommi capi una (presunta) dottrina di Senofane per poi volgersi alla sua critica (977b 21-979a 10) testimonia ulteriormente della volontà di sistematizzare un pensiero per poi ribaltarlo, in modo da renderlo funzionale alla polemica contro il 'discorso dialettico' – per l'anonimo accusatore di Senofane il discorso sul divino non può essere affrontato con un uso non-differenziato della negazione. È indubbio che un medesimo procedimento 'funzionale' sia alla base della selezione attuata, ad esempio, da un Clemente Alessandrino, che riporta l'attuale frammento VS 23 B nell'ambito di una divagazione sul tema della *klopḗ*, ossia del 'furto' o 'plagio' attuato dai Greci a spese della 'filosofia barbara', ovvero della rivelazione contenuta nelle Scritture; ma nessuno oggi si arrischierebbe a ricostruire il pensiero di Senofane sulla base del quadro di contesto alla citazione fornito da Clemente, se non altro perché in quel caso il padre della chiesa ritiene che il frammento senofane (forse anche sotto l'indiretto influsso della tradizione interpretativa accolta nell'anonimo trattato pseudo-aristotelico) sia espressione di un pensiero realmente 'monoteistico', così come provato dal confronto con il passaggio di Is XL 18 (per Clemente la prova schiacciante del presunto 'plagio').

Il Senofane che emerge dal *De Melisso, Xenophane et Gorgia* è una costruzione in sé conchiusa, perfettamente funzionale alle argomentazioni polemiche portate avanti dall'autore e volte a dimostrare la supremazia di certo aristotelismo

sente nella sua interezza». L'aggettivo *πάς* ricorre in VS 21 B 25 (= *Simpl. phys.* 23, 19) per indicare che il divino «con la *phrḗn* della sua intelligenza» scuote «ogni cosa» (*πάντα*). *Πάς*, a differenza di *ὄλος*, in aderenza alla filosofia eraclitea, sembra indicare lo scorrere fenomenico; a questo si contrappone l'interezza del principio divino.

⁸⁶ Si veda anche Pl. *soph.* 242 d; Arist. *metaph.* I 986 b, 10-17. Si veda anche Arist. in VS 30 A, testimonianza anche questa fortemente influenzata dalla rilettura di un Senofane completamente interno alla scuola eleatica (addirittura maestro di Parmenide).

⁸⁷ Non è casuale che nella testimonianza di Timone di Fliunte (IV-III secolo a.C.) riportata da Sesto Empirico (*Sext. Emp. pyr.* I 223-225 = VS 35 A) venga del tutto distinta la critica ad Omero e all'antropomorfismo divino da ogni affermazione sul cosiddetto 'monismo ontologico'. La prima sarebbe frutto di uno spirito critico, giovanile, mentre la seconda sarebbe il risultato di un vero e proprio dogmatismo, dovuto alla tarda età e alla vicinanza a Parmenide. Sul tema si veda Catarzi, *Il dio di Senofane*, cit., 111-112.

⁸⁸ Quando il trattato cerca di dimostrare l'inesistenza degli dèi, argomento strettamente connesso alla 'non-molteplicità di dio', vengono considerati due tipi possibili di molteplicità divine, quelle *aniso-* e quelle *isoi*, per giungere di nuovo ad affermare che è proprio l'impossibilità del divino ad essere governato da alcunché a determinarne la prerogativa *intrinseca* (977a 32). Nessun cenno viene fatto alla polemica contro Omero ed Esiodo. Assolutamente priva di riscontri è l'idea di una 'sfericità' del divino che l'anonimo attribuisce a Senofane (977b 1), ma che sembra risentire di una già avvenuta eleatizzazione del pensatore di Colofone (si veda, in merito, la già citata testimonianza di Timone di Fliunte in VS 35 A).

rispetto alla filosofia greca arcaica. Si parte dalla ripresa di frammenti di testo, o da echi derivanti da certe locuzioni attestate nei frammenti attribuiti a Senofane, per poi riutilizzarli in modo da enfatizzare la supremazia aristotelica del 'tutto' rispetto a quel 'qualcosa' che è il divino di Senofane, come dimostra la stessa testimonianza di Arist. *metaph.* I 986b, 21-25. In sostanza, nonostante tentativi anche recenti di armonizzare il Senofane dei frammenti (il Senofane di Diels-Kranz!) con quello del trattato pseudo-aristotelico,⁸⁹ siamo assolutamente concordi con quanto affermato da Barbara Cassin, che ha rilevato quanto il trattato sia un *hortus conclusus* in sé perfettamente conchiuso, una sorta di mosaico formato da tasselli di diversa provenienza funzionali a condurre un 'proprio discorso'. Sulla base di una simile premessa, non a caso la studiosa si è scagliata contro alcuni che hanno voluto cercare riscontri con i frammenti e le testimonianze ritenute affidabili, scovare errori che l'anonimo avrebbe compiuto perché superficiale o male informato, individuare riferimenti 'esterni' ai quali si sarebbe ispirato (la dialettica megarica, una certa terminologia stoica, i *tropoi* scettici). Il trattato, con la sua volontà di 'sofistizzare' Senofane, che diviene una sorta di anello di congiunzione tra Melisso e Gorgia, è emblematico esempio di quello che la Cassin ha altrove definito «l'effetto sofistico»,⁹⁰ propaggine di quella necessità, metodologicamente salutare, di tracciare un'immagine della storia della filosofia greca non omogenea e per nulla evolucionistica, in altri termini uno specchio che riflette le multiformi rifunzionalizzazioni attraverso cui, nel mondo antico, si possono condurre a esiti del tutto inaspettati elementi ritenuti costitutivi di una *traditio*, proprio perché l'auto-definizione avviene sempre sulla scorta del riposizionamento di un *prôtos eurethês* ritenuto autorevole – anche quando da quello ci si vuole allontanare o distaccare.

b. Sovrapposizioni 'extra-culturali': tradizioni 'orfiche' ed escatologie proto-cristiane

Il caso che abbiamo definito 'extra-culturale' risulta anch'esso emblematico ai fini del discorso che stiamo cercando di portare avanti. Nell'*Apocalisse* Gesù viene definito ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ τέλος (*Apoc* 22, 13), auto-definizione che varia le precedenti ἐγὼ τὸ Ἄλφα καὶ τὸ Ὠ (si veda anche *Apoc* 1, 8 e 21, 6) e ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (si veda anche 1, 17 e 2, 8). La *variatio* è suonata per certi versi strana, se non insolita, agli esegeti. È abbastanza probabile che anche qui, come altrove, il veggente di Patmos stia riprendendo appellativi che la Bibbia, prima ebraica e poi greca, attribuiscono a YHWH, rifunzionalizzandoli a volte in riferimento a Gesù (1, 8.17; 2, 8; 22, 13), a volte per lo stesso YHWH (21, 6). Un gioco fatto sulle lettere dell'alfabeto si trova ben attestato nel giudaismo; e talora (*Gen. rabbah* 81 [52a]) allo scopo di esplicitare testi come *Is* 44, 6. In *Apoc* 1, 4 (con ritorni vari in 1, 8; 4, 8; 11, 17; 16, 5) il veggente di Patmos riprende la famosa formulazione di *Es* 3, 14 parafrasandola: «da parte dell'essente, l'era e il veniente» (ἀπὸ ὃ ὦν καὶ ὃ ἦν καὶ ὃ ἐρχόμενος;

⁸⁹ È l'impostazione che, in sostanza, si trova alla base di Catarzi, *Il dio di Senofane*, cit.

⁹⁰ Cfr. B. Cassin, *L'effèt sophistique*, Paris 1995.

si noti la notevole enfasi derivante dalla sostantivizzazione dell'imperfetto, quasi un *unicum* nella lingua greca). I LXX traducono la frase dell'*Esodo* con la formula «Io sono l'essente», mentre Aquila e Teodoziona con «Io sarò chi sarò». È quasi ovvio come la tradizione giudaica abbia cercato di enfatizzare la dimensione atemporale dell'affermazione; Martin McNamara⁹¹ ha rilevato come, malgrado le affinità con le parafrasi targumiche di *Es* 3, 14, il parallelo più sorprendente al testo del veggente di Patmos lo si trovi nel *Targum Ps.-Jonathan* (TJ I) su *Deut* 32, 39, dove è detto:

Quando il *Memra* del Signore sarà rivelato per riscattare il suo popolo, egli dirà a tutte le nazioni: Ecco che io sono colui che è colui che era e io sono colui che sarà e non c'è altro Dio al mio fianco.

I due primi titoli corrispondono esattamente a quelli dell'*Apocalisse*; il terzo sarebbe meglio reso dalla forma *esomenos*. Ciò ha portato lo studioso a vedere nel testo del veggente di Patmos la ripresa di una tradizione liturgica precedente, ugualmente documentata nel *Targum*. Un altro passo che ha destato notevole attenzione è quello contenuto in *Es. rabbah* 3 (69c), dove è attestata una medesima lettura del testo di *Esodo*: «io sono colui oggi colui che sono stato e che sarà». Ciò nonostante la *variatio* attestata in *Apoc* 22, 13, che presenta Cristo come «il principio e la fine», ha suscitato non poche difficoltà in virtù della forte connotazione temporale, o meglio riferita a un tempo dominato da Cristo come da YHWH, che essa sottintende.

Alcuni esegeti, del passato ma anche recenti, hanno ritenuto di scorgere nel testo del veggente di Patmos una ripresa di un detto orfico, quello riportato, tra gli altri, da Pl. *leg.* iv 7 (715 e-716 b):⁹²

“Ἄνδρες” τίνυν φῶμεν πρὸς αὐτούς, “ὁ μὲν δὴ θεός, ὡς περ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων, εὐθεία περαίνει κατὰ φύσιν περιπλορεύμενος· τῷ δὲ αἰεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θεοῦ νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δὲ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφία ἅμα νεότητι καὶ ἀνοία φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ’ ὕβρεως, ὡς οὔτε ἀρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἰκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιοῦτους προσλαβὼν σκιρτᾷ ταραττων πάντα ἅμα, καὶ πολλοῖς τισιν ἔδοξεν εἶναι τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτήν τῇ δίκῃ ἑαυτὸν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἀρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.

Platone riferisce il detto alludendo alla sua antichità (ὁ παλαιὸς λόγος), e uno scolio al testo lo spiega in chiara connessione con un ambito ‘orfico’ (*Schol. Vet.*, Greene *ad locum leg.* 715 e):

⁹¹ Cfr. M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma 1966, 97-112.

⁹² Per ulteriori attestazioni di un *Inno a Zeus* si vedano (Ps.) Arist. *mund.* 401 a 25 (*Poetae Epici Graeci [Orphicorum Fragmenta]* 31, Bernabé), il più tardo Porph. *stat. fr.* 354 F Smith (*Orphicorum Fragmenta* 168, Kern), le *Rapsodie* (*Poetae Epici Graeci [Orph. Frag.]* 243, Bernabé) e le riprese in ambito cristiano, Clem. *Al. strom.* v 14, 125, 1; Eus. *p.e.* XIII 13, 55 (che mostrano una maggiore vicinanza al testo di *Apoc* 22, 13).

ὁ μὲν δὴ θεός κτλ. Θεὸν μὲν τὸν δημιουργὸν σαφῶς, παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος – **Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται.** Ζεὺς πύθμην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστεροέντος. Καὶ ἀρχή μὲν οὗτος ὡς ποιητικὸν αἴτιον, τελευτή δὲ ὡς τελικόν, μέσσα δὲ ὡς ἐξ Ἰσοῦ πᾶσι παρών, κἂν πάντα διαφόρως αὐτοῦ μετέχη.

Robert H. Charles, uno dei più autorevoli commentatori al testo del veggente di Patmos, rilevava come il detto avesse avuto una certa diffusione in ambito giudaico-ellenistico (cfr. *Ios. Ap.* II 22; *AI.* VIII 11, 2) e, forse tramite il contesto di lingua greca, anche in quello rabbinico (cfr. *Gen. rabbah* 81), tanto da portarlo a sostenere che il veggente di Patmos potesse essersi inserito nella medesima tradizione, rifunzionalizzando un detto orfico e attribuendolo a Gesù e/o a YHWH.⁹³ La spiegazione è stata ripresa anche in tempi più recenti, e con motivazioni sostanzialmente analoghe a quelle del Charles, pur non essendo sempre esplicito il debito nei confronti dello studioso inglese.⁹⁴ Il tentativo più interessante e recente si trova nell'eccellente studio di Miguel Herrero de Jauregui, senza dubbio il più notevole contributo degli ultimi decenni dedicato alla ripresa delle tradizioni cosiddette orfiche nell'ambito del cristianesimo antico. L'analisi parte dalla seguente osservazione generale:

We can indeed suppose a direct influence of Orphism on Christianity as the most probable explanation of some parallels, for which it is not necessary to postulate an intermediary. The clearest case is that of the images about the fate of the soul after the death. Origen himself recognized [...] that the difference between Christian eschatology and that of the pagan *teletai* was one of meaning, not content" (*Orphism and Christianity*, cit., 367)

Herrero de Jáuregui osserva, giustamente, come sia necessario distinguere tra l'escatologia dei gruppi proto cristiani attestati dal Nuovo Testamento, dove l'influsso preponderante va attribuito alle concezioni escatologiche e millenaristiche provenienti dal giudaismo del secondo tempio,⁹⁵ e quella presente negli sviluppi successivi del cristianesimo, soprattutto di quello attivo nelle varie città dell'impero romano, dove i mutui rapporti di influsso con la cultura greco-romana dovevano essere molto più forti. Herrero de Jáuregui fa riferimento, più in particolare, a due scritti della tradizione proto cristiana afferenti, dal punto di vista cronologico, al I-II secolo d.C., le cui radici vanno ricercate soprattutto in certi ambienti giudaici che hanno accolto la credenza nella figura di Gesù quale salvatore, l'*Apocalisse di Pietro* e l'*Apocalisse di Giovanni*.

Il richiamo all'*Apocalisse di Pietro*, in realtà, deriva dall'indagine condotta da A.

⁹³ Cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, II, Edinburgh 1920, 220-221.

⁹⁴ Cfr. P. Prigent, *L'Apocalisse di san Giovanni*, Roma 1985, 658-659; W. Barclay, *The Revelation of John*, I, Louisville 2004², 35; Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity*, cit., 367-374.

⁹⁵ Cfr. bibliografia in E. Lupieri, *Apocalisse giovannea e millennio cristiano*, in R. Uglione (a cura di), "Millennium": *l'attesa della fine nei primi secoli cristiani*, Atti delle III giornate patristiche torinesi, Torino, 23-24 ottobre 2000, Torino 2002, 27-42.

Dieterich nel 1913,⁹⁶ per cui appartiene, per così dire, alla storia degli studi sulla tradizione orfica, ma presenta aspetti non poco problematici, tra cui il suo basarsi esclusivamente sul testo dell’apocalisse tramandato dal Papiro Gizeh (rinvenuto nella necropoli di Akhmîm nel 1891-1892),⁹⁷ incompleto, e non su quello trasmesso dalla recensione etiopica, l’unica a presentare l’opera nella sua interezza.⁹⁸ La ricerca attuale sull’*Apocalisse di Pietro* tende a ricondurre il contesto storico dello scritto ad alcune tradizioni «petrine», vicine, dal punto di vista ideologico e anche letterario, a quelle enochiche.⁹⁹ Un frammento greco dello scritto, proveniente dalla collezione Rainer e datato al v secolo d.C.¹⁰⁰ (corrispondente al cap. 14 della versione etiopica), vede Pietro messo a morte da un re terreno, definito figlio del diavolo. L’apostolo Pietro viene raffigurato come uno che deve «bere il calice», il che naturalmente avvicina la sua passione a quella di Gesù. Il medesimo schema, che attribuisce a un personaggio esemplare prerogative tipicamente gesuane, per cui il suo martirio diventa immagine della morte del maestro, si ritrova in un altro scritto proto cristiano, proveniente dalla Siria, e datato più o meno alla stessa epoca dell’*Apocalisse di Pietro* (II secolo d.C.), l’*Ascensione di Isaia*. *Ascensione di Isaia* 1-5 tende a estendere a Isaia, che «sarà consegnato nelle sue mani» (4, 3), che muore mediante il *legno* e per il quale «Dio ha mescolato il calice» (5, 13), il modello applicato nel prosieguo (cfr. 11, 19) a Gesù stesso, «consegnato al re». In merito Enrico Norelli ha osservato:

Poiché nulla autorizza a supporre una dipendenza letteraria tra AI [= *Ascensione di Isaia*] e *Apoc. Pt.* [= *Apocalisse di Pietro*], mi sembra che siamo in presenza di una tradizione comune, con i seguenti elementi: 1. il martirio di Pietro (a Roma secondo *Apoc. Pt.*) a opera di Nerone; 2. l’allineamento del martirio di Pietro sulla passione di Gesù; 3. una schematizzazione che vede dei «figli del diavolo» nei sovrani responsabili di tali uccisioni. In tal modo, le morti di Gesù e di Pietro (come, in AI 1-5, quella di Isaia stesso e di altri profeti) appaiono momenti della lotta condotta al diavolo – attraverso i sovrani di questo mondo a lui soggetti – contro gli inviati di Dio. D’altra parte, nel frammento Rainer il martirio di Pietro s’inquadra in una prospettiva apocalittica, segnando l’inizio della distruzione (*apháneia*) del figlio di colui che è nell’ade [*sc.* Nerone], vale a dire non tanto l’inizio del declino del regno ‘storico’ di Nerone, quanto piuttosto l’inizio dell’ultima fase dell’assalto delle potenze del male, che terminerà con la loro distruzione definitiva alla parusia.¹⁰¹

⁹⁶ Cfr. *Nekyia. Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*, Leipzig-Berlin 1913.

⁹⁷ Cfr. U. Bouriant, *Fragments grecs du livre d’Énoch et de quelques écrits attribués à Saint Pierre*, «Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire» 9, 1892, 91-147; A. Lods, *L’Évangile et l’Apocalypse de Pierre*, *ibid.*, 224-228.

⁹⁸ Dieterich considerava solo i capp. 7-17 dell’*Apocalisse di Pietro*. Sulla recensione etiopica cfr. M. Grebaut, *Littérature éthiopienne pseudo-Clémentine*, «Revue de l’Orient Chrétien» 5, 1910, 198-213; 307-323. Il testo etiopico, sebbene molto più tardo, si basa su una recensione greca, in alcuni punti diversa da quella trasmessa dal Papiro Gizeh.

⁹⁹ Cfr. E. Norelli, *Situation des apocryphes pétriniens*, «Apocrypha» 2, 1991, 31-83.

¹⁰⁰ Cfr. M.R. James, *The Rainer Fragment of the Apocalypse of Peter*, «Journal of Theological Studies» 32, 1931, 270-279. Per ulteriore bibliografia sull’*Apocalisse di Pietro* cfr. E. Norelli, *L’Ascensione di Isaia. Studio su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994, 198 ss., e R. Bauckham, *The Apocalypse of Peter: A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba*, «Apocrypha» 5, 1994, 7 ss.

¹⁰¹ *L’Ascensione di Isaia*, cit., 199-200.

È noto che gli scritti 'petrini' si richiamano, con un certo rispetto, ai testi enochici: oltre alla citazione di *I Enoc* 1, 9 riportata in *Giuda* 1, 14, e l'allusione agli angeli vigilanti in *I Pietro* 3, 19,¹⁰² proprio *Apocalisse di Pietro* 2 presenta i due profeti inviati negli ultimi tempi espressamente identificati con Enoc e Elia, i quali dovranno smascherare direttamente l'anticristo.¹⁰³ Tale continuità (tra tradizioni petrine e tradizione enochica), che può essere riscontrata anche in numerosi aspetti ideologici, è confermata da un'attestazione piuttosto tarda, ma che può essere fatta risalire a una tradizione più antica: G.W.E. Nickelsburg ha mostrato come i testi greci trasmessi dal Papiro Gizeh (nonostante i fogli che compongono il ms. siano databili, a livello paleografico, tra il IV e il VI-VII secolo d.C. in ambiente egiziano) possano rappresentare il lascito di una tradizione egiziana precedente, dove brani di *I Enoc* vengono trasmessi insieme a testi 'petrini'.¹⁰⁴ Si può ragionevolmente concludere, quindi, che per alcuni gruppi cristiani dell'Egitto la protologia enochica rappresentasse quel 'prima' che si sarebbe dovuto realizzare, alla fine dei tempi, nell'escatologia espressa dall'*Apocalisse di Pietro*. Ciò ovviamente non toglie che alcuni elementi letterari c.d. orfici siano potuti confluire nell'*Apocalisse di Pietro*, ma che non va comunque esclusa la possibilità che tali reminiscenze abbiano raggiunto il nostro scritto soprattutto attraverso la mediazione del giudaismo della diaspora, della stessa tradizione enochica greca (non immune da influenze orfici)¹⁰⁵ e, in ultima istanza, tramite certo platonismo 'volgarizzato' (il caso, ad esempio, del βόρβορος di *Apocalisse di Pietro* 8, 23; 9, 24, ripreso quasi certamente da Pl. *Phd.* 69 c).¹⁰⁶

¹⁰² Cfr. E.J. Goodspread, *Some Greek Notes: 1v. Enoch in 1 Peter 3:19*, «Journal of Biblical Literature» 73, 1954, 91-92.

¹⁰³ Cfr. R. Bauckham, *The Martyrdom of Enoch and Elijah: Jewish or Christian?*, «Journal of Biblical Literature» 95, 1976, 447-458. Si veda anche *Apocalisse di Elia* IV 7.

¹⁰⁴ Cfr. G.W.E. Nickelsburg, *Two Enochic Manuscripts: Unstudied Evidence for Egyptian Christianity*, in H.W. Attridge (Ed.), *Of Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins Presented to John Strugnell*, Lanham MD 1990, 251-260. Nel papiro Gizeh *excerpta* di *I Enoc* sono stati trasmessi insieme a parte dell'*Apocalisse di Pietro*. Nickelsburg nota anche come i due testi, a livello paleografico, afferiscano a due epoche diverse. Non è casuale, inoltre, che alcune propaggini del successivo gnosticismo egiziano, nelle sue numerose varianti, vengano ricondotte da B.A. Pearson alla rilettura e ripresa di materiale enochico più antico: cfr. B.A. Pearson, *I Enoch in the Apocryphon of John*, in T. Fornberg - D. Hellholm (Eds.), *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts. Essays in Honor of Lars Hartman*, Oslo 1995, 355-367; *Enoch in Egypt*, in R.A. Argall (Ed.), *For a Later Generation: The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism and Early Christianity*, Harrisburg 2000, 216-231; *Parallel Paths to Heaven: Enoch & Jesus*, «Bible Review» 19, 2003, 25-31, 50.

¹⁰⁵ Se la tradizione enochica nella sua interezza non sembra particolarmente interessata all'escatologia, è pur vero che il *Libro delle Parabole*, il secondo tomo della tradizione enochica secondo la trasmissione etiopica, sebbene più tardo (I secolo a.C.), è una descrizione del giudizio non solo degli empi, ma anche dei salvati. Inoltre, il testo più antico che oggi compone il pentateuco etiopico, il *Libro dei Vigilanti*, è un'ampia descrizione della caduta di quegli angeli resisi colpevoli di essersi uniti illecitamente alle donne; da tale unione nascono i giganti, definiti indistintamente nella tradizione greca come ἐγγήγοροι, γίγαντες e τίτανες.

¹⁰⁶ Aristofane, nella celebre descrizione dell'Ade, esclama: Τί ἐστὶ πάνταυδοῖ; Σκότος καὶ βόρβορος

Per quanto concerne il secondo esempio richiamato da Herrero de Jáuregui, *Apoc* 22, 13, questo sarebbe testimonianza di influssi diretti della tradizione orfica su alcune branche del cristianesimo antico.¹⁰⁷ L’*Apocalisse di Giovanni* è lo scritto neotestamentario che più di ogni altro appare radicato in un contesto culturale semitico; nonostante l’autore riferisca esplicitamente che l’opera è stata composta in Asia Minore (cfr. *Apoc* 1, 1), in essa appare preponderante l’influsso delle Scritture ebraiche,¹⁰⁸ e non soltanto di quelle accolte nei successivi canoni, ma anche di quei testi in seguito etichettati come apocrifi e/o pseudepigrafi. Ciò non esclude l’influsso di elementi culturali provenienti dal cosiddetto mondo ellenistico.¹⁰⁹ L’auto-definizione in questione appare di grande interesse, soprattutto se si ipotizza qualche contatto proprio con la tradizione orfica. Ciò nonostante, non bisogna dimenticare che, se pure qualche richiamo c’è, questo viene rifunzionizzato all’interno del discorso messo in piedi dal veggente di Patmos. Torniamo dunque al testo. In *Apoc* 1, 8 Dio si autodefinisce «alfa e omega»; lo stretto collegamento con la visione precedente del figlio dell’uomo che viene con le nubi (1, 7) mette in evidenza la vicinanza tra il figlio dell’uomo (che rappresenta Gesù che compie il giudizio) e Dio. E non è un caso che in 22, 13 sia Cristo stesso a definirsi tale; e aggiunge: «il primo e l’ultimo, il principio e la fine». *Apocalisse* sembra riprendere l’idea che Gesù (e prima YHWH) sia «il primo e l’ultimo», concezione affermata già in alcuni testi della tradizione giudaica, al di là delle ‘presunte’ aporie individuate dalle varie interpretazioni teologiche successive (ad esempio, cfr. *Is* 41 4; 44, 6; 48, 12). Se dunque l’origine «concettuale» dell’auto-definizione presente nell’*Apocalisse* può essere fatta risalire ad una rilettura ‘propria’ del veggente di Patmos, interna alla tradizione giudaica, non è impossibile ritenere che in questo caso Giovanni stia rendendo una prerogativa di YHWH (applicandola a Gesù) con stilemi provenienti dalla tradizione greco-romana. Lo stratagemma non è ignoto anche alla tradizione cristiana successiva, dato che Ireneo può riferirsi esplicitamente a Platone per affermare che dio è principio, fine e mezzo di

(*ran.* 272-273), dove l’ultima parola sembra di derivazione orfica, perché proprio nella visione c.d. orfica del *post mortem* i dannati sono immersi nel fango: cfr. *Pl. resp.* 364b; *Phd.* 69c.

¹⁰⁷ Cfr. Herrero de Jáuregui, *Orphism and Christianity*, cit., 369-372; si veda anche G. Quispel, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, in R. McLachan Wilson (Ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*, Papers Read at the First International Congress of Coptology (Cairo, December 1976), Leiden 1978, 1-33, partic. 17-18.

¹⁰⁸ Per le versioni bibliche usate dal veggente di Patmos cfr. la bibliografia citata e discussa nel recente contributo di M. Cimosà, *L’autore dell’Apocalisse ha usato la Bibbia greca?*, in E. Bosetti - A. Colacrai (a cura di), *Apokalypsis. Percorsi nell’Apocalisse di Giovanni in onore di Ugo Vanni*, Assisi 2005, 63-92. Per la tesi della dipendenza da materiale sia greco che semitico cfr. S. Moyise, *The Old Testament in the Book of Revelation*, Sheffield 1995; per accurati *status quaestionis* sull’utilizzo della Scrittura in *Apocalisse* cfr. G.K. Beale, *John’s Use of the Old Testament in Revelation*, Sheffield 1998; O. Pisano, *La radice e la stirpe di David. Salmi davidici nel libro dell’Apocalisse*, Roma 2002; B. Kowalski, *Die Rezeption des Propheten Ezechiel in der Offenbarung des Johannes*, Stuttgart 2004; D. Sanger (Hrsg.), *Das Ezechielbuch in der Offenbarung*, Neukirchen-Vluyn 2006; G. Biguzzi, *L’Antico Testamento nell’ordito dell’Apocalisse*, *RSB* 19, 2007, 191-214.

¹⁰⁹ Si veda il contributo di G. Biguzzi, *Giovanni di Patmos e la cultura ellenistica*, in Borsetti - Colacrai (a cura di), *Apokalypsis*, cit., 93-126.

tutte le cose.¹¹⁰ Se è vero che Giovanni è un giudeo che domina completamente la 'sua' tradizione culturale, le lingue con cui tale tradizione si esprime e il suo vocabolario culturale, è altrettanto vero che l'elevato numero di *hapax-legomena*, termini rari anche nel greco extra-biblico con forma variata,¹¹¹ neologismi creati e uso di espressioni greche idiomatiche, nonché il rimando ad alcune concezioni cosiddette 'mitologiche' (una su tutte il Cristo che detiene le chiavi di Ade, *Apoc* 1, 18, e quindi 'usurpatore' del ruolo di Ecate κλειδοῦχος),¹¹² la conoscenza della topografia asiatica e della geografia mediterranea, la riproduzione dell'immagine e della struttura ellenistica della città,¹¹³ fanno concludere che, scrivendo anche a 'greci', ovvero anche ad alcuni di quegli ebrei che si sono perfettamente integrati nella cultura greco-romana, Giovanni dia forma alle sue immagini ispirandosi all'ambiente ellenistico, del quale si rileva conoscitore abbastanza profondo. La resa di un'auto-designazione di YHWH con uno stilema di derivazione orfica potrebbe rientrare in quel programma di denigrazione delle pratiche sincretistiche che associano «giudaismo» e il c.d. «paganesimo»¹¹⁴ e che si concretizzano, ad esempio, nella pratica degli idolotiti (le carni immolate agli idoli: cfr. *Apoc* 2, 14.20):¹¹⁵ con procedimento altamente ironico, Giovanni, attribuendo a YHWH,

¹¹⁰ Iren. *haer.* III 25, 5 (ma cfr. già III 24, 1).

¹¹¹ È il caso del termine ῥέδης, «cocchio», che compare nella lista dei ventinove articoli di merce nel lamento dei mercanti su Babilonia (cfr. *Apoc* 18, 12-13). In tutta la letteratura greca precedente il termine è sconosciuto, mentre appare in Ippolito (III secolo d.C.), che però riporta il testo dell'*Apocalisse ad verbum* (cfr. *antichr.* 41, 20). Si trova, però, nella forma variata ῥάδις nell'*Edictum de pretiis* diocleziano (IG v.1, 1115, B col. II 70) e il diminutivo ῥέδιον nel lessico di Elio Erodiano e in altri quattro lessici che ricopiano Erodiano (Esichio, Fozio, Suda e i lessici Segueriani). Da Quintiliano apprendiamo che il termine latino *raeda* è voce gallica utilizzata tra gli altri da Cicerone (cfr. *Quint. inst.* I 5, 57, 2 e I 5, 68, 8). Il Cicerone citato da Quintiliano impiega ripetutamente il termine nell'arringa contro Clodio dove dice che Milone, per il fatto di viaggiare in *raeda* con la famiglia e il *raedarius*, non poteva essere l'assalitore: l'assalitore era Clodio che quel giorno era a cavallo ed era accompagnato da soldati anch'essi a cavallo. Dall'impiego del termine nella lingua latina si deduce, comunque, che la *raeda* è un cocchio abbastanza «elitario», e per questo sembra inserirsi bene nella lista di merci pregiate che, secondo Giovanni di Patmos, resteranno invendute nei depositi. In merito si vedano anche le notazioni di G. Biguzzi, *Apocalisse. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano 2005, 41-42.

¹¹² Cfr. D.E. Aune, *The Apocalypse of John and Graeco-Roman Revelatory Magic*, «New Testament Studies» 33, 1987, 485-489.

¹¹³ Cfr. Biguzzi, *Giovanni di Patmos*, cit., 100-113.

¹¹⁴ Un caso è, ad esempio, l'attacco che Giovanni rivolge contro le pratiche magiche. Il decreto di 22, 15 esclude dalla città escatologica anche i φάρμακοι già menzionati in 21, 8, mentre delle loro arti si parlava in 9, 21 come peccato da cui convertirsi. È interessante notare che in 16, 13-14 appaiono tre rane «che compiono segni» (ποιοῦντα σημεῖα); queste sono strumenti della triade anti divina contro Dio e l'Agnello. È noto come le rane siano l'ingrediente abituale della magia di epoca ellenistico-romana: Plinio il Vecchio (cfr. *Plin. nat.* xxxii 49), contemporaneo di Giovanni di Patmos, dice che, a dare ascolto a chi pratica la magia, le rane sarebbero molto più utili addirittura che non le leggi (dei medici?). Lo stesso Plinio, nel passo appena citato, attribuisce a Democrito una ricetta a base di lingua di rana. Il ruolo delle rane nella magia è poi ampiamente documentato in quello che è un vero e proprio manuale di arti magiche contemporaneo di *Apocalisse*, o del secolo seguente, il *Ciranide* (cfr. II 5, 42).

¹¹⁵ Su questo mi sia permesso di rimandare a L. Arcari, *L'identità degli avversari del veggente di Patmos in Apocalisse 2-3. Dinamiche e dialettiche in alcuni gruppi dell'Asia Minore del I secolo d.C.*, in M.B. Durante Mangoni - G. Jossa (a cura di), *Giudei e cristiani nel I secolo. Continuità, separazione, polemica*, Trapani 2006, 163-198.

prima, e a Gesù, in seguito, un epiteto con cui Zeus veniva designato in certi ambienti, potrebbe aver voluto sottolineare che solo YHWH, e quindi Gesù, è «il primo e l’ultimo», e nessun altro.

c. *Discorsi ‘monoteistici’ nell’antichità: dalle tradizioni alle rifunzionalizzazioni*

La c.d. *escatologia* che sarebbe implicita nell’*Inno a Zeus* ‘orfico’ è senza dubbio elemento difficilmente ricostruibile ‘di per sé’, senza fare riferimento a contesti che ne rifunzionalizzano, di volta in volta, il tenore c.d. ‘originario’, sempre ammettendo che sia possibile postulare una ‘escatologia orfica’ più antica rispetto alla quale testi posteriori che ce la tramandano sarebbero ‘riprese’ e/o ‘riletture’ successive.¹¹⁶ Il papiro di Derveni riporta alcuni versi di un *Inno a Zeus* coincidente soprattutto con il testo del citato scolio a Platone, con, in più, alcune osservazioni di commento interessanti. Queste rivelano, in ultima istanza, che l’escatologia soggiacente al testo dell’*Apocalisse* richiamato (22, 13), qualora lo si voglia considerare testimonianza di un contatto diretto di alcuni gruppi proto cristiani con l’*Inno a Zeus* orfico, non è altro che una ulteriore rifunzionalizzazione, viste anche le divergenze testuali tra i due enunciati.

*pap. Derv. 17, 1-12*¹¹⁷

π[ρό]τερον ἦν πρ[ὶ]ν ὄνο]μ[α]σθῆναι· ἔπε[ι]τα ὠνομάσθη[ν].
 ἦγ γὰρ καὶ πρόσθεν [ἔ]ὼν ἦ τὰ νῦν ἔόντα συσταθῆναι
 ἄλλο καὶ ἔσται ἀεὶ· οὐ γὰρ ἐγένετο, ἀλλὰ ἦν· δι’ ὅ τι δὲ
 ἄλλο ἐκλήθη, δεδήλωται ἐν τοῖς προτέροις. γενέσθαι δὲ
 ἔνομισθη ἐπειτ’ ὠνομάσθη Ζεὺς, ὡσπερὶ πρότερον
 μὴ ἔων. καὶ ὕστατον ἔφησεν ἔσεσθαι τοῦτον, ἔπειτε
 ὠνομάσθη Ζεὺς καὶ τοῦτο αὐτῶι διατελεῖ ὄνομα ὅγ
 μέχρι εἰς τὸ αὐτὸ εἶδος τὰ νῦν ἔόντα συνεσάθη,
 ἐν ὧπερ πρόσθεν ἔόντα ἠιωρεῖτο. τὰ δ’ ἔόντα δ[η]λοῖ
 γενέσθαι τοιαυτ[α] διὰ τοῦτον, καὶ γενόμενα εἶναι
 ἐν τούτῳ π[άν]τα. ση]μαίνει δ’ ἐν τοῖς ἔπεσι το[ῖ]σδε
Ζεὺς κεφα[λή], Ζεὺς μέσ]σα, Διὸς δ’ ἐκ [π]άντα τέτ[υκται].

¹¹⁶ La classificazione di dottrine come quella orfica sotto l’etichetta di «escatologia» rischia di sovrapporre una visione del mondo che è tipica di certo giudaismo e proto cristianesimo a contesti diversi, interpretando la visione greca del *post-mortem* in chiave cristiano-centrica o, al massimo, come vera e propria *praeparatio evangelica*. Sul concetto di «escatologia», e sulla forte connotazione ideologica (= cristiana) del termine, quand’anche applicato al giudaismo antico, si veda recentemente A.L.A. Hogeterp, *Expectations of the End: A Comparative Traditio-Historical Study of Eschatological, Apocalyptic and Messianic Ideas in the Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Studies on the Texts of the Desert of Judah 83), Leiden 2009, 2-18. Sulla c.d. ‘escatologia orfica’ recentemente cfr. M. Herro de Jáuregui, *Orphic Ideas of Immortality: Traditional Greek Images and a New Eschatological Thought*, in M. Labahn (Hrsg.), *Lebendige Hoffnung-ewiger Tod? Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum*, Leipzig 2007, 247-273.

¹¹⁷ Per il testo greco cfr. *The Derveni Papyrus, Edited with Introduction and Commentary*, a cura di T. Kouremenos - G.M. Parássoglou - K. Tsantsanoglou (Studi e testi per il corpus dei papiri filosofici greci e latini 13), Firenze 2006. Si veda anche M. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra e del cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*, Napoli 2006, 212.

La ripresa del verso dell'inno si inserisce in un ampio discorso esegetico su Zeus: l'idea di un dio 'unico', inizio, fine e mezzo di tutte le cose, «corrisponde al dio primo e ultimo di 17, 6 e 18, 12. Zeus è ὕστατος perché chiude la successione genealogica da Urano, ma è anche πρῶτος perché, ingoiando il fallo del padre, diventa genesi di tutte le cose»¹¹⁸ (cfr. anche 23, 4). L'enfasi su un principio divino universale, da cui riemerge ciò che esso ha riunito in sé attraverso l'atto intellettuale che salda la realtà materiale, il mondo, all'intelligenza che l'ha concepito (cfr. 23, 4),¹¹⁹ è l'asse ideologico su cui si fonda la teogonia di Derveni, «consonante con l'idea del dio universale che contiene e produce tutte le cose che sono state generate o saranno generate in seguito, e conferma lo spostarsi della genesi del mondo verso una tesi creazionista»,¹²⁰ il cui senso «non può essere altro che quello di individuare una coerenza all'interno dello spazio umano».¹²¹

È stato opportunamente osservato il contesto sostanzialmente 'oppositivo' della cosmogonia del papiro di Derveni rispetto ad Esiodo:¹²² a differenza del secondo, per il quale l'atto di violenza cosmica, sia nel caso di Urano che di quello di Crono, sblocca l'impedimento della genesi, nei versi orfici l'evento cosmogonico risulta da un atto creativo coincidente con la creazione intellettuale. Se per Esiodo il discorso cosmogonico riguarda solo gli dèi, per il commentatore del papiro di Derveni si tratta invece «di trovare senso [...] alla precarietà dell'uomo».¹²³ Da qui si può meglio comprendere l'accento polemico nei riguardi degli 'altri', inserito dal commentatore in 18, 1-15: discorrendo della Moira come *pneûma*, e sottolineando, attraverso l'autorità di Orfeo, l'identità tra la Moira che fila il destino e la *phrônēsis* di Zeus che stabilisce passato, presente e futuro, si afferma:¹²⁴

καὶ τὰ κατα[φερό]μενὰ [...] α φάμενος [εἶπε]ν' τὴν δ[...] καὶ
τᾶλλα πάν[τ]α εἶναι
ἐν τῷ ἀέρι π[νε]ῦμα εὐόν. τοῦτ' οὖν τὸ πνεῦμα Ὀρφεὺς
ὠνόμασε Μοῦραν. οἱ δ' ἄλλοι ἄνθρωποι κατὰ φάτιμ Μοῦραν
ἐπικλῶσαι φασὶν σφίσιγ καὶ ἔσσεσθαι ταῦθ' ἄσσα Μοῦρα
ἐπέκλωσεν, λέγοντες μὲν ὀρθῶς, οὐκ εἰδότες δὲ
οὔτε τὴν Μοῦραν ὅ τί ἐστιν οὔτε τὸ ἐπικλῶσαι. Ὀρφεὺς γὰρ
τὴν φρόνησ[ι]μ Μοῦραν ἐκάλεσεν· ἐφαίνετο γὰρ αὐτῷ
τοῦτο προσφερέστατον εἶ[ν]αι ἐξ ὧν ἅπαντες ἄνθρωποι
ὠνόμασαμ. πρὶμ μὲγ γὰρ κληθῆναι Ζῆνα, ἦμ Μοῦρα
φρόνησις τοῦ θεοῦ αἰί τε καὶ [δ]ιὰ παντός· ἐπεὶ δ' ἐκλήθη
Ζεὺς, γενέσθαι αὐτὸν ἐ[νομ]ί[σθ]η, ὄντα μὲγ καὶ πρόσθεν,
ὀνομαζόμε[ν]ον δ' ο[ὐ]. διὰ τοῦτο λέ[γ]ει Ζεὺς πρῶτος
[γένετο, πρῶ]τόγ γ' ἐόντα[....], ἐπειτ[.].... [.]ο
..... (.) οἱ δ' ἄ[ν]θρωπ[οι], οὐ γινώσκοντ[ε]ς τὰ λεγόμενα, [νομίζουσι πρωτόγονον εἶναι] τὸν Ζῆνα [...

¹¹⁸ Cfr. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra*, cit., 241.

¹¹⁹ Cfr. *ibid.*

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ G. Scalera McClintok, *Le teogonia di Protogono nel papiro di Derveni. Una interpretazione dell'orfi-*
sma, «Filosofia e Teologia» 2, 1988, 139-149, partic. 143.

¹²² Cfr. *ibid.*, 143-144.

¹²³ *Ibid.*, 143.

¹²⁴ Cfr. Tortorelli Ghidini, *Figli della terra*, cit., 214.

In Omero la metafora del filare è attribuita a Moira (*Il.* x 24.209-210), mentre in Esiodo le Moire sono un gruppo divino di tre dee, con nomi che rimandano chiaramente alla filatura, Cloto, Lachesi e Atropo (in *Od.* vii 197 sono attestate le Κλωθες, le ‘filatrici’, figure distinte dalle Moire). Queste sono inserite in una doppia genealogia: figlie della notte, sorelle delle Kere e delle Esperidi, le Moire sono dee che perseguono le trasgressioni (*theog.* 217-222). Figlie di Zeus e Themis, sorelle delle Horai e delle Charites, sono figure normative, cui è attribuito da Zeus di concedere «ai mortali di avere il bene e il male» (*theog.* 904-906).¹²⁵ Il commentatore di Derveni non accenna alla genealogia di Moira, ma associa la dea a Zeus sul doppio livello, «teologico e fisico».¹²⁶ Attraverso un «processo linguistico assimilativo»,¹²⁷ il commentatore sottolinea che Moira è *phrónēsis toû theou* e mette in rapporto *epiklōsai* con *ekpyrōsai*, aggiungendo anche che la Moira è *pneûma*, soffio vitale e divino che penetra tutte le cose, perché Zeus stesso è aria. L’identificazione di Moira con l’intelligenza di Zeus appare preesistente alla denominazione del dio con il suo nome proprio che, attraverso la relazione tra filare e fissare lo stato temporale delle cose, impone la propria sovranità sul tempo (si veda anche *pap. Derv.* 12, 3, dove Olimpo = tempo).

Siamo in un ambito in cui l’opposizione (implicita) alla tradizione riutilizza e rifunzionalizza elementi da essa provenienti con il fine di metterli al servizio di una speculazione su quel principio unico formativo della realtà il cui impatto sociale ancora non è stato ben chiarito, ma il cui contesto, almeno ideale, va ad innestarsi su quel variegato quadro che emerge dalla riflessione ‘greca’ in merito al principio ordinatore del reale, quadro che presuppone un’osmosi, del tutto compenetrante, tra quelli che impropriamente vengono spesso etichettati, scindendo delle realtà impossibili da scindere per certi ambiti del mondo antico, come ‘momento filosofico’ e ‘momento religioso’. L’idea di un principio divino sovrano, guida di ogni cosa, per il Papiro di Derveni, è conferma alla presenza di un intelletto divino che regge l’ordinamento universale e l’esistenza di una realtà «immutabile nella mutabilità del fenomeni e nel fluire del tempo».¹²⁸

I casi illustrati evidenziano quanto un’indagine su coesistenze¹²⁹ cosiddette ‘intra-’ ed ‘extra-culturali’, in microcosmi ‘elitari’ rispetto a macrocosmi socialmente stratificati, per quanto concerne la problematica dizione di ‘monoteismo’ debba necessariamente tenere conto del riposizionamento che determinate concezioni

¹²⁵ Sulle Moire in Esiodo si veda G. Pironti, *Dans l’entourage de Thémis: les Moires et les ‘normes’ panthéoniques*, in P. Brulé (Éd.), *La norme en matière religieuse en Grèce ancienne* (Kérnos Suppl. 21), Liège 2009, 13-27.

¹²⁶ Tortorelli Ghidini, *Figli della terra*, cit., 249.

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibid.*, 242. Sulla riflessione filosofico-teologica del Papiro di Derveni recentemente cfr. G. Bete-gh, *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge 2004.

¹²⁹ Sul problema delle cosiddette coesistenze o coabitazioni culturali e/o religiose nel mondo antico si veda M.-F. Baslez - S. Ribichini - C. Auffahrt, *Appréhender les religions en contact*, in C. Bonnet - V. Pirenne-Delforge - D. Praet (Éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique*, Colloque de Rome, 16-18 Novembre 2006 (Études de philologie, d’archéologie et d’histoire ancienne de l’IHBR 45), Brussel-Rome 2009, 43-62.

si trovano ad assumere all'interno di singoli contesti socio-culturali, il loro funzionamento interno a quei particolari microcosmi, le diramazioni che, volutamente, un singolo contesto mette in moto rispetto a precedenti considerati autorevoli o rispetto a cui si intende prendere le distanze, ma dal cui confronto, sempre e comunque, prende le mosse una peculiare auto-definizione culturale. Appellarsi alla spiegazione 'tradizionale', quella che sulla base di somiglianze testuali postula, a volte meccanicamente, un ricorso a tradizioni precedenti o a un *prôtos eurethês* 'fondativo' non è altro che un riproporre quelle costruzioni ideologiche prodotte da certa apologetica ebraica e cristiana antica, ma anche in talune scuole filosofiche greche, intente a costruire un passato autorevole che possa sostanziare e legittimare pretese autoritative nel presente, giustificare l'oggi sulla base di una vera e propria 'memoria culturale'.¹³⁰ Per una dizione così connotata sotto il profilo storico-religioso come quella di 'monoteismo', qualora la si voglia conservare in sede di indagine diacronica, è importante sottolineare la varietà interna ai vari contesti chiamati in causa, evidenziando non presunte continuità, storicamente determinate e/o determinabili, ma semmai intersezioni rifunzionalizzanti e realmente pluridimensionali.

4. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

Nell'ambito della *querelle* che, nella metà del secolo ormai scorso, ha opposto Raffaele Pettazzoni al p. Wilhelm Schmidt,¹³¹ lo studioso italiano rilevava con forza che il c.d. monoteismo esclusivista non è un dato originario della storia delle religioni, presupponendo invece un contesto politeistico rispetto al quale esso rivelerebbe la sua dimensione di una vera e propria rivoluzione religiosa.¹³² Per

¹³⁰ Sulla dizione di 'memoria culturale' si vedano le fondamentali osservazioni di J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997.

¹³¹ Su cui cfr. G. Mihelčič, *Una religione di libertà. Raffaele Pettazzoni e la scuola romana di Storia delle religioni*, Roma 2003, 85-107. Si vedano anche le osservazioni di E. Montanari, *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano 2001, 131-135.

¹³² In merito al monoteismo è interessante, *a latere*, riportare anche quanto sottolineato da Mircea Eliade. Lo storico delle religioni rumeno parla di 'monoteismo' considerandolo una peculiarità del popolo ebraico. Egli riconosce nella *religiosità* l'essenza propria dell'uomo, ma la *religiosità* che trova a fondamento dell'uomo non si identifica con il 'monoteismo'. La religiosità di tipo arcaico è soprattutto 'politeista'. Il monoteismo ebraico rappresenta una *stranezza* tra le religioni antiche. Eliade, in qualche momento, sembra dare l'impressione di voler scoprire quale sia stata la primissima intuizione del divino per l'umanità, ma non ha voluto azzardarsi a dare una risposta. Tuttavia, nel capitolo sul *cielo* contenuto nel *Trattato*, lascia intendere che la prima intuizione del divino sia stata quella della *hierophania* celeste e degli Esseri supremi celesti: la possibilità di un monoteismo primordiale, che dappertutto avrebbe presto ceduto il posto ad altri concetti religiosi. Il dio ebraico YHWH discenderebbe proprio dall'Essere supremo, che riesce a sopravvivere come monoteismo nel mondo antico in quanto gli viene attribuita una potenza superiore alle leggi della natura. Il Dio ebraico *rompe* con la natura e il ciclo naturale, e perciò crea anche la *storia*; e crea anche il terreno per il cristianesimo. Si veda M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, a cura di P. Angelini e V. Vacca, Torino 2008², 61 ss. Evidente è una ripresa di certi presupposti dell'ossatura metodologica che sta alla base delle indagini del p. Schmidt e, prima ancora, del Lang (in merito si veda anche il confronto presente in M. Eliade, *La creatività dello spirito. Un'introduzione alle religioni australiane*, con una prefazione di G. Conte, a cura

giungere ad una simile valutazione tipologica, Pettazzoni optava per una visione ‘mobile’, che evitasse postulati euristici circa l’esistenza di un monoteismo *puro*, per non incorrere in quegli stessi errori da lui individuati nell’indagine dello Schmidt.¹³³ Nella premessa alla sua trattazione lo studioso sottolineava:

Nel presente volume sono ripresi i motivi antichi e nuovi della ricerca, ma questa è definitivamente concentrata sull’attributo dell’onniscienza divina come complesso ideologico e come esperienza religiosa. Il lavoro è condotto [...] su due piani distinti, ma congiunti, della fenomenologia e della storia religiosa, intese come momenti complementari e indissolubili della scienza delle religioni nella sua essenziale unità [...]. L’interpretazione fenomenologica, fondata sulla tipologia formale, è integrata con la assegnazione dell’attributo dell’onniscienza a un determinato ambiente storico-culturale.¹³⁴

Se è corretto costruire tipologie *ad extra* mobili, per nulla monolitiche e/o *essenzialistiche*,¹³⁵ è altrettanto indispensabile evitare di riferirsi ad essenze *ad intra*, trattando i sistemi culturali non come strutture *in fieri*, ma come prodotti storici già internamente *determinati*.

Per spiegare meglio quanto intendiamo rilevare in sede conclusiva, facciamo appello ad una domanda, ovviamente provocatoria ma, secondo il nostro punto di vista, metodologicamente salutare: perché gli studiosi si sono posti il problema di un «monoteismo pagano» (con tutti gli ovvi problemi legati a una simile terminologia) e, raramente, quello di un «politeismo giudaico-cristiano»? È utile ragionare del ‘monoteismo giudaico-cristiano’ come di un dato socialmente e culturalmente olistico all’interno di quel contesto, quasi immutabile, solo perché questo sembra essersi diacronicamente affermato come tale?¹³⁶ Il cosiddetto

di M. Giacometti, Milano 1979, 33-34; ciò nonostante Eliade, in più di un punto della sua produzione, valuta con grande attenzione l’apporto ‘storicistico’ di Pettazzoni: si vedano in merito le notazioni di P. Pisi, *I ‘tradizionalisti’ e la formazione del pensiero di Eliade*, in L. Arcella - P. Pisi - R. Scagno [a cura di], *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, Milano 1998, partic. 43-45), sebbene arricchiti grazie ai presupposti della *religionsgeschichtliche Schule* di Bousset e Gressman: si vedano i non pochi riferimenti sparsi all’interno del *Trattato*. In questi autori viene messa in luce soprattutto l’influenza religiosa dei popoli del Vicino Oriente sulla religione di Israele e l’importanza del mito alla base del testo biblico; come osservato da Kraus, «Il ‘proprio’ dell’assunzione anticostamentaria è non di rado soffocato dalla più vasta ricerca sulle ‘voci dei popoli’... Evidentemente, ovunque si metta in rilievo il ‘proprio’ dell’Antico Testamento, si misura la speciale accentuazione e sfumatura emersa dalla tradizione israelitica. Il concetto storico-religioso di ‘monoteismo’ è in larga misura l’unico elemento di spiegazione che serve a rilevare ciò che è ‘tipicamente israelitico’» (H.J. Kraus, *L’Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla riforma ad oggi*, Bologna 1975, 536).

¹³³ Cfr. anche R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma 1946, 4.

¹³⁴ Id., *L’onniscienza di dio* (Collezione di studi religiosi, etnologici e psicologici 54), Torino 1955, XI-XII.

¹³⁵ Si veda quanto sostenuto da G. Casadio, *I pericoli del monoteismo*, in Guittard (Éd.), *Le monothéisme*, cit., 45-71, partic. 58-59. Cfr. anche G. Sfameni Gasparro, *Advantages and Risks of Typology of Religions: the Case of ‘Monotheism’*, «Historia Religionum» 1, 2009, 41-58; Ead., *Dio unico, pluralità e monarchia divina*, cit.

¹³⁶ Sul tema in generale cfr. L.T. Stuckenbruck - W.E. Sproston North (Eds.), *Early Jewish and Christian Monotheism* (Journal for the Study of New Testament Supplement Series 263), London-New York 2004. Sul cosiddetto ‘monoteismo pagano’ cfr. S. Mitchell - P. van Nuffelen (Eds.), *Monotheism*

‘monoteismo ebraico’, ovvero la necessaria credenza in (e la relativa venerazione di) YHWH quale unico dio, appare nell’attuale Bibbia ebraica come un dato già perfettamente formato *ab origine*. Ma questo dato, com’è ovvio, è una rappresentazione ‘-emica’ auto-definente. Storicamente invece, proprio perché ciò che è entrato nell’attuale Bibbia ebraica è il frutto di una lunga selezione operata in certi ambienti, quelli ruotanti soprattutto attorno al tempio e intenti alla ricostruzione del giudaismo dopo il ritorno dall’esilio babilonese, in vista di una auto-definizione intenta a costituirsi come tale sulla scorta di una pretesa di autorità assoluta, è possibile notare quanto l’auto-definizione, spesso implicitamente, in altri casi esplicitamente, contrasti tendenze ritenute devianti o viste come una minaccia alla faticosa affermazione dell’ordine culturale portato avanti da coloro che si presentano come i ‘tesaurizzatori’ della ‘vera’ tradizione giudaica. Il Soggin ha scritto:

È impossibile risalire ai contenuti, ai riti, alla fede della religione israelitica in epoca preesilica. Il poco che riusciamo a captare con una certa sicurezza è l’ampia diffusione di elementi poco dissimili da quelli esistenti nel mondo cananaico circostante [...] Certo anche prima dell’esilio esistevano gruppi che proclamavano un monoteismo assoluto e severo e sono da ricercare tra i profeti e i loro discepoli.¹³⁷

Paolo Sacchi ha correttamente chiosato l’affermazione nel seguente modo:

Questo significa che prima dell’esilio è impossibile parlare di una religione ebraica monoteistica. Anche l’affermazione che almeno intorno ai profeti ci fosse un ‘monoteismo assoluto e severo’ non è facile da dimostrare. Ciò che mi preme sottolineare è che il politeismo ebraico era un politeismo particolare [*aggiungiamo en passant: e quale ‘politeismo’ non è particolare visto dall’interno del proprio macrosistema socio-culturale di appartenenza?*], perché non c’era nessun pantheon [*anche se sarebbe meglio dire che questo non appare*]. In altri termini, si riconosceva l’esistenza di altri dèi, ma ciascun dio era legato al suo popolo, come YHWH era legato ad Israele. La mentalità dell’uomo religioso della Palestina preesilica è ben rappresentata dalla massima n. 70 della *Leggenda di Ahiqar*: ‘Figlio mio, se rinviesti qualcosa davanti a un idolo, offrigliene una parte’. Su questo argomento più autorevole della parola di Ahiqar è quella del profeta Michea (4,5): ‘Tutti gli altri popoli camminano nel nome dei loro dèi, ma noi cammineremo sempre nel nome di YHWH, nostro Dio’. L’esistenza di una pluralità di dèi doveva essere un fatto riconosciuto da tutti. Lo zelo dei profeti, almeno fino all’esilio, è volto a far avere a YHWH il culto che gli spetta, non a dichiararlo unico Dio.¹³⁸

La notazione di Sacchi mette l’accento su un dato che ci sembra di assoluta rilevanza: i testi che compongono l’attuale Bibbia ebraica non sono trattati di teologia dogmatica, ma scritti funzionali in e per particolari gruppi sociali intenti a fondare, o a costituire, o a propagare, un particolare *culto*, ovvero una concreta *pratica religiosa*, rispetto ad ‘altri’ che quel culto non praticano o non condividono.

between Pagans and Christians in Late Antiquity (Interdisciplinary Studies in Ancient Culture and Religion 12), Leuven 2010 che per certi versi aggiorna il precedente P. Athanassidi - M. Frede (Eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford-New York 1999.

¹³⁷ J.A. Soggin, *Storia di Israele*, Brescia 2002², 222-223.

¹³⁸ P. Sacchi, *Tra giudaismo e cristianesimo. Riflessioni sul giudaismo antico e medio*, Brescia 2010, 95.

Per questo l’assolutezza di YHWH che emerge dalla Bibbia ebraica è, in sostanza, un discorso fondativo rispetto ad una concreta pratica culturale, una sorta di ‘focalizzazione culturale’, quella di YHWH in rapporto alle divinità degli ‘altri’.¹³⁹ Allo stesso modo il dato culturale rimane fondamentale se osserviamo lo sviluppo della riflessione su Gesù in seno alle prime comunità cristiane.¹⁴⁰ Qui la fondazione del culto avviene secondo il meccanismo della ‘sostituzione’ (impieghiamo tale termine senza nessuna implicita valutazione teologica): a Gesù, almeno in alcuni gruppi proto-cristiani, è recato un culto che riprende e rifunzionalizza elementi derivanti dal culto nei confronti di YHWH. Ma questo va ad innestarsi su di un quadro culturale, quello del giudaismo del secondo tempio, in cui gli attributi, gli appellativi, le prassi concrete che nella Bibbia appaiono a stretto appannaggio di YHWH vengono spesso ulteriormente allargati, se non slargati, in riferimento ad altre figure di mediazione.¹⁴¹

La ‘stabilizzazione’ implicita nella canonizzazione di documenti che da testimonianze vive di concreti gruppi sociali si trasformano in testi ‘canonici’ dal valore

¹³⁹ Cfr. J. Pakkala, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomistic History*, Göttingen 1999. Emergono già all’interno della stessa tradizione cosiddetta ‘biblica’ quei fenomeni tacciati di ‘devianza’ e contro cui i testi che andranno a comporre la Bibbia ebraica (e parte della Bibbia cristiana) si scagliano senza mezzi termini. Sulle polemiche contro alcuni culti ritenuti ‘idolatri’, forse praticati da alcuni ebrei, che vengono stigmatizzati come *altri*, considerazione, quest’ultima, che sembra scaturire dalla necessità di rendere lontano tutto ciò che emerge come realmente competitivo, si veda, a titolo esemplificativo, C. Peri, ‘*Seduti nei sepolcri ... mangiano carne di maiale*’. *Operatori culturali illeciti nel Libro di Isaia*, in M. Rocchi - P. Xella - J.Á. Zamora (a cura di), *Gli operatori culturali*, Atti del II Incontro di studio organizzato dal ‘Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee’, Roma 10-11 maggio 2005, Verona 2006, 107-119; C. Peri - P. Giammellaro, *Dioniso e i profeti di Yahwè*, in P. Giammellaro (a cura di), *Visti dall’altra sponda. Interferenze culturali nel Mediterraneo antico*, Atti del V Incontro di Orientalisti, Palermo 6-8 Dicembre 2008, Roma 2009, 39-52.

¹⁴⁰ Si veda L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, e M. Pesce, *Dalla pratica religiosa di Gesù a quella dei suoi seguaci*, «Ricerche Storico-Bibliche» 21, 2009, 139-155.

¹⁴¹ In questo riteniamo che la tesi di Hurtado, *Lord Jesus Christ*, cit., enfatizzi troppo la novità che sarebbe insita nella venerazione di Gesù con quegli elementi liturgici tipici del culto recato a YHWH. Sulle figure di mediazione nel giudaismo del periodo ellenistico-romano, attestate soprattutto in resoconti estatici e/o visionari, la bibliografia negli ultimi anni è cresciuta moltissimo. A titolo meramente esemplificativo, cfr. C. Rowland, *The Vision of the Risen Christ in Rev. 1.13 ff.: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology*, «Journal of Theological Studies» 31, 1980, 1-11; *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, 100-103; *The Worship of Jesus in Apocalyptic Christianity*, «New Testament Studies» 37, 1981, 322-341; L.T. Stuckenbruck, *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and the Apocalypse of John* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 70), Tübingen 1995, 213-218; D.E. Aune, *Revelation 1-5*, Dallas 1998, 90-93. Si vedano anche P.R. Carrell, *Jesus and the Angels: Angelology and the Christology of the Apocalypse of John*, Cambridge 1997, K.P. Sullivan, *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 55), Leiden-Boston 2004, 231-235, A.A. Orlov, *The Enoch-Metatron Tradition* (Texte und Studien zum antiken Judentum 107), Tübingen 2005, Id., *Divine Manifestations in the Slavonic Pseudepigrapha*, Piscataway 2009, P. Bertalotto, *The Enochic Son of Man, Psalm 45, and the Book of the Watchers*, «Journal for the Study of Pseudepigrapha» 19, 2010, 195-216, D. Boyarin, *Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphy of Ancient Judaism*, «Journal for the Study of Judaism» 41, 2010, 323-365.

autoritativo perenne e quasi immutabile, pur nella costante opera di riadattamento messa in atto dalle successive esegesi ebraico-rabbinica e patristico-cristiana, ha implicato l'assolutizzazione dell'affermazione dell'unicità di YHWH e rispetto al quale, nello sviluppo della teologia cristiana post-nicena, Gesù sarebbe 'il figlio', manifestazione terrena tangibile dell'amore del Padre che agisce tramite lo Spirito, eppure al tempo stesso Dio – vera e propria 'dogmatizzazione' di enunciati sorti, di contro, in conseguenza alla necessità di fondare, si potrebbe dire 'miticamente', un'urgenza pratico-culturale. Il meccanismo della 'focalizzazione culturale', necessario in qualsiasi costruzione socio-culturale olistica (e i sistemi religiosi nell'antichità sono, il più delle volte, sistemi culturali olistici) per scandire lo scorrere della vita ordinaria, per permettere una divisione ed una organizzazione del tempo, una spartizione delle mansioni legate all'amministrazione del potere, una riorganizzazione dei ruoli sociali e dei loro effetti, è d'altronde attestato anche nel mondo greco-romano laddove si trovano – in alcuni particolari microcosmi sociali – affermazioni che fondano, o semplicemente testimoniano, una particolare pratica culturale che arriva a definire la divinità, protagonista della singola *performance*, come «suprema», «più potente», «più grande», «più alta», ecc. (tutti appellativi il più delle volte intercambiabili a seconda dei contesti culturali in cui vengono reimpiegati e delle diverse divinità a cui sono indirizzati).¹⁴² Il mondo giudaico, e al suo interno quello proto-cristiano, almeno nella sua fase prettamente palestinese, attua una simile selezione, perseguendo però una auto-definizione in cui coincidano venerazione esclusiva di YHWH e forte appartenenza a un 'popolo' presentato come diverso dagli altri¹⁴³ (concetto che il proto-cristianesimo ha dovuto più volte rifunzionalizzare, ma che ha, almeno nominalmente, conservato per autorappresentarsi in aderenza alla 'verità originaria' del giudaismo). Ma non è un caso che tale rappresentazione '-emica' – almeno fino alla caduta del tempio nel 70 d.C. – coincida con modalità di rappresentazione del 'vero giudaismo', soprattutto in certe espressioni del giudaismo della cosiddetta diaspora greco-romana, tali da declinare una simile auto-definizione in modo assolutamente (e, almeno in alcuni casi, volutamente) differente rispetto a talune branche del giudaismo palestinese.¹⁴⁴

Università di Napoli 'Federico II'

lucaar166@msn.com

¹⁴² Si veda, in merito, N. Belayche, *De la polysémie des épicleses: Ἱεριστος dans le monde gréco-romain*, in *Nommer les Dieux*, cit., 427-442; Ead., *Hypsistos: une voie de l'exaltation dans le polythéisme gréco-romain*, «Archiv für Religionsgeschichte» 7, 2005, 34-55. Si vedano anche i recenti studi di G.F. Chiaï, *Il villaggio e il suo dio: considerazioni sulla concorrenza religiosa nelle comunità rurali dell'Asia Minore in epoca romana*, «Mythos» n.s. 1, 2007, 137-164; Id., *Perché un dio è potente? Considerazioni sull'enoteismo e sulla costruzione del divino in Asia Minore*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 76, 2010, 187-230.

¹⁴³ Si veda, a titolo meramente esemplificativo, *Gen* 32, 23.29; *Deut* 7, 6; *Es* 19, 3; *Os* 1, 2; *Ger* 4, 4; *Is* 41, 8. L'idea del 'resto santo' è fondamentale nella rappresentazione della saga maccabaica, a Qumran, in certi apocrifi e/o pseudepigrafi dell'A.T. e in alcuni gruppi proto-cristiani. In merito cfr. M.A. Elliott, *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*, Grand Rapids 2000.

¹⁴⁴ In merito cfr. L. Troiani, *Il perdono cristiano e altri studi sul cristianesimo delle origini*, Brescia 1999, 37-38. L'A. richiama come emblematiche le testimonianze di *At* 18, delle *Omèlie* dello Pseudo-Clemen-

te (cfr. *hom. Clem.* 1 6, 6) e di Clemente Alessandrino (cfr. *strom.* I 11, 2). Sulla scorta delle differenze interne al giudaismo della diaspora e dell'utilizzo del termine ἔθνη da parte di Luca (cfr. soprattutto *At* 2, 1-5), che designerebbe proprio le differenti frange del giudaismo della diaspora (cfr. Troiani, *Il perdono*, cit., 38-41), il cristianesimo delle origini si è necessariamente dovuto confrontare innanzitutto con quei giudei «che facevano i greci», come dice Epitteto in *diss.* II 9, 19-21 = *GLAJJ* III 254 Stern (τί οὖν Στωικὸν λέγεις σεαυτὸν, τί ἐξαιπατᾶς τοὺς πολλοὺς, τί ὑποκρίνη Ἰουδαῖον ὄν Ἕλληνα; οὐχ ὄρθς, πῶς ἕκαστος λέγεται Ἰουδαῖος, πῶς Σύρος, πῶς Αἰγύπτιος; καὶ ὅταν τινὰ ἐπαμφοτερίζοντα ἴδωμεν, εἰώθαμεν λέγειν ὅτι ἔστιν Ἰουδαῖος, ἀλλ' ὑποκρίνεται) – passo peraltro piuttosto difficile da interpretare in modo univoco (per due letture sostanzialmente opposte cfr. Jossa, *Giudei o cristiani?*, cit., 43 e Troiani, *Il perdono*, cit., 19 ss.). Un ulteriore elemento di confronto si è verosimilmente stabilito con quelli che – come attesta Filone – «hanno abbandonato la schiera più necessaria della pietà e della santità» (*spec. leg.* I 54: cfr. Troiani, *Il perdono*, cit., 35), così come nei riguardi di coloro che – sempre stando alla testimonianza di Filone – potevano mettere da parte le proibizioni contro gli idoli a fronte della profondità del messaggio ‘etico’ che soggiace ad esse (cfr. *spec. leg.* I 23). Non dimentichiamo, infine, che è altresì ricordata l'esistenza di ancora un'altra categoria di ebrei della diaspora, gli intransigenti interpreti della Legge intolleranti nei confronti dei correligionari che non la interpretano correttamente (si veda la notizia tramandata in un frammento di Petronio: cfr. *GLAJJ* III 195 Stern): anche con questa tipologia di ebrei è presumibile che alcuni dei credenti in Cristo attivi nella diaspora greco-romana avranno avuto una qualche forma di contatto e/o rapporto. La stessa circoncisione, secondo Troiani, sarebbe specchio di differenziazioni interne al giudaismo (per cui, partendo in un frammento citato da *Eus. h.e.* IV 22, 7, lo studioso vede nella pratica della circoncisione una componente esclusiva dei soli israeliti; cfr. anche Giustino, il quale definisce Trifone Ἐβραῖος ἐκ περιτομῆς [*dial.* I 3]): le testimonianze di *At* 10, 45 e 11, 1 andrebbero dunque letta su questo scenario di fondo. Per ulteriori testimonianze cfr. Troiani, *Il perdono*, cit., 66-72, e *Id.*, *L'ellenismo nel pensiero giudaico fino a Filone*, «Ricerche Storico-Bibliche» 10, 1998, 69-80. Si veda anche, nonostante numerosi distinguo rispetto alla tesi di Troiani, Jossa, *Giudei o cristiani?*, cit., 39-68. Jossa ricorda anche l'esistenza dei cosiddetti «timorati di Dio», persone praticanti la religione ebraica ma non di discendenza giudaica (a questi il cristianesimo delle origini si sarebbe rivolto, oltre che ai giudei della sinagoga parlanti greco: cfr. G. Jossa, *Gli ellenisti e i timorati di Dio*, «Ricerche Storico-Bibliche» 13, 2001, 103-22, con grande enfasi sulla testimonianza offerta dalla iscrizione di Afrodisia: cfr. 118 e n. 30; su questi e altri problemi si veda però L. Troiani, rec. a G. Jossa, *I cristiani e l'impero romano*, «Rivista Biblica» 49, 2001, 362-70 e rec. a *Id.*, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, «Henoch» 24, 2002, 355-65). Certamente numerose testimonianze vanno nella direzione della tesi dell'esistenza dei timorati di Dio; ma ciò non fa altro che testimoniare ulteriormente la varietà del giudaismo della diaspora. Proprio l'esistenza dei timorati di Dio la dice lunga sulla sostanziale irriducibilità del giudaismo della diaspora a etichette, tutto sommato uniformanti, come «giudaismo cosmopolita», «giudaismo spirituale», «giudaismo aperto al dialogo con la cultura greco-romana», ecc. È improbabile che un fenomeno così ampio nel tempo e nello spazio come il cosiddetto giudaismo della diaspora sia stato monolitico o unitario.