# STUDI

IN ONORE DI

# ALBERTO PINCHERLE

STUDI E MATERIALI DI STORIA DELLE RELIGIONI
pubblicati dalla Scuola di studi storico-religiosi dell'Università di Roma

*

SMSR

1967 **38** (1 e 2)

Edizioni dell'Ateneo Roma

# STUDI

## IN ONORE DI

# ALBERTO PINCHERLE

*

Copyright © by Edizioni dell'Ateneo Roma
via Antonio Musa 15. Printed in Italy

*Comitato promotore*

Ugo Bianchi
Franco Bolgiani
Angelo Brelich
Paolo Brezzi
Giorgio Levi Della Vida
Sabatino Moscati
F. Saverio Pericoli-Ridolfini
Alberto Vecchi

*Segreteria*: Maria Grazia Mara

*Card.* Fernando Cento
*Card. Prof.* Michele Pellegrino
*On. Prof.* Luigi Gui
*On. Prof.* Gaetano Martino

Paola Maria Arcari
Giulio Carlo Argan
Rosario Assunto
Marialuisa Astaldi

Enea Balmas
Giovanni Becatti
Vito A. Bellezza
Sergio Bettini
Enrico Biamonti
Franco Biancofiore
Walter Binni
Tristano Bolelli
Franco Bolgiani
Giancarlo Bolognesi
Giuliano Bonfante
Giuseppe Bonomo
Piero Bordoni
Umberto Bosco
Alberto Boscolo
Giuseppe Botti
Paolo Brezzi
Luigi Bulferetti
Mario Burzachechi

Paolo Calisse
Guido Calogero
Alberto Caracciolo
Santino Caramella
Antonio Carlino

Pierangelo Catalano
Quintino Cataudella
Elena Anna Cavalcanti
Alfredo Cavaliere
Stelio Celebrini
Giorgio Cencetti
Alberto Chiari
Raffaele Ciasca
Vincenzo Cilento
Michele Coccia
Massimo Colesanti
Nino Cortese
Mario Costanzo

Ilarino da Milano
Vittorio De Donato
Carlo Del Grande
Carlo Della Casa
Francesco Della Corte
Giacomo Devoto
Sergio Donadoni
Amrogio Donini
Mario Doria

Aldo Ferrabino
Emilio Luigi Ferrari
Pietro Ferrarino
Silvio Ferri
Fernando Figurelli
Piero Fiorelli
Renzo Frattarolo
Pelio Fronzaroli
Arsenio Frugoni

Francesco Gabrieli
Carlo Gallavotti
Giovanni Garbini
Antonio Garzya
Federico Gentile
Antonello Gerbi
Augusta Ghidiglia Quintavalle

Alberto Maria Ghisalberti
Ernesto Giammarco
Giulio Giannelli
Giuseppe Giarrizzo
Giovanni Gonnet
Giorgio Granata
Tullio Gregory
Augusto Guzzo

Salvatore Impellizzeri
Carlo Imperato

Silvia Jannaccone

Ernesto Koliqi
Paul Oskar Kristeller

Bruno Lavagnini
Giuseppe Lazzati
Mario Attilio Levi
Giorgio Levi Della Vida
Ettore Lo Gatto
Franco Lombardi
Bruno Luiselli
Sergio Lupi

Michele Maccarrone
Giovanni Macchia
Antonio Maddalena
Filippo Magi
Eugenio Manni
Momolina Marconi
Ettore M. Margadonna
Scevola Mariotti
Guido Martellotti
Valentino Martinelli
Agostino Masaracchia
Carlo Mazzoli
Giorgio Melchiori
Bruno Migliorini
Arturo Minerbi

Christine Mohrmann
Arnaldo Momigliano
Vincenzo Monachino
Emilia Morelli
Ruggero Moscati
Cecilia Motzo Dentice Di Accadia

Maria Nallino
Carmelina Naselli
Franco Natale

Antonino Pagliaro
Virgilio Paladini
Massimo Pallottino
Rodolfo Paoli
Ettore Paratore
Massimiliano Pavan
Alessandro Pellegrini
G. Battista Pellegrini
Luigi Pepe
Domenico Pesce
Giuseppe Petronio
Matilde Pfeiffer
Riccardo Picchio
Dino Pieraccioni
Piero Pieri
Pietro Piovani
Giuseppe Pisani
Luigi Polveroni
Ernesto Pontieri
Adriano Prandi
Angelo Raffaele Prati
Serafino Prete
Giuseppe Profeta
Giulio Cesare Pupilli

Aldo Quinti

Giorgio Radetti
Emanuele Rapisarda
Riccardo Riccardi

Benedetto Riposati
Alfredo Rizzo
Aurelio Roncaglia
Luigi Enrico Rossi
Ruggero M. Ruggeri

Roberto Salvini
Mario Sansone
Vittorio Santoli
Giuseppe Santonastaso
Natalino Sapegno
Gennaro Sasso
Michele Scammacca del Murgo
Riccardo Scarcia
Alfredo Schiaffini
Michele Federico Sciacca
Gregorio Serrao
Giorgio Spini
Luigia Achillea Stella
Sergio Steve

Benvenuto Terracini
Lore Terracini
Pasquale Testini
Wally Toscanini
Paolo Toschi
Augusto Traversa
Piero Treves

Ferruccio Ulivi

Nino Valeri
Franco Valsecchi
Giorgio Varanini
Alberto Vecchi
Franco Venturi
Cinzio Violante
Leonardo Vitetti
Giovanni Vitucci
Luigi Volpicelli

Harry A. Wolfson

Piero Zerbi
Luigi Zonza

Associazione Don Giuseppe De Luca
Biblioteca Accademia Americana
Biblioteca Apostolica Vaticana
Biblioteca Centrale dell'Università di Perugia
Biblioteca della Facoltà di Lettere di Bari
Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna
Biblioteca della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli
Biblioteca del Vittoriale degli Italiani (Gardone Riviera)
Biblioteca Istituto Universitario di Magistero (Catania)
Biblioteca Università Cattolica del S. Cuore (Milano)
Biblioteca Universitaria (Palermo)
Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (Paris)
Istituto di Archeologia e Numismatica - Università (Pavia)
Istituto di Epigrafia e Antichità Greche e Romane dell'Università (Roma)
Istituto di Diritto Pubblico dell'Università (Pisa)
Istituto di Filologia Greca dell'Università (Padova)
Istituto di Filologia Latina e Medioevale dell'Università (Bologna)
Istituto di Filologia Moderna (Fac. di Magistero) dell'Università (Bologna)
Istituto di Filologia Moderna dell'Università (Roma)
Istituto di Filosofia dell'Università (Pisa)
Istituto di Filosofia e Storia della Filosofia dell'Università (Roma)
Istituto di Filosofia (Fac. di Lettere) dell'Università (Trieste)
Istituto di Lingua e Letteratura Latina (Fac. di Magistero) dell'Università (Roma)

Istituto di Lingua e Letteratura Tedesca dell'Università (Genova)
Istituto di Paleografia e Storia Medioevale dell'Università (Genova)
Istituto di Storia Antica (Fac. di Lettere) dell'Università (Catania)
Istituto di Storia Antica dell'Università (Genova)
Istituto di Storia Antica dell'Università (Milano)
Istituto di Storia Antica dell'Università (Pavia)
Istituto per le Civiltà Primitive dell'Università (Roma)
Istituto Suor Orsola Benincasa (Napoli)
Istituto Universitario di Magistero « Maria SS. Assunta » (Roma)
Istituto Universitario di Magistero (Salerno)
Istituto Universitario di Venezia (Venezia)
Istituto Venezia e L'Oriente (Isola San Giorgio Maggiore)
Seminario di Arabistica - Istituto Universitario Orientale (Napoli)
Seminario di Semitistica - Istituto Orientale (Napoli)

MISCELLANEA DI STUDI IN ONORE DI
ALBERTO PINCHERLE

*Caro Pincherle,*

*Un aspetto singolare di questa raccolta di scritti che discepoli colleghi amici ti offrono al compiersi del quarantesimo anno del tuo insegnamento è offerto dall'assenza, tra i molti e svariati lavori che essa comprende, proprio dei contributi di noi tre che siamo stati — e lo rammentiamo con vivo compiacimento — i suoi primi iniziatori. Diversi motivi, che sarebbe lungo e ozioso esporre, hanno impedito ciascuno di noi di preparare tempestivamente qualcosa che non fosse, come avviene talora in simili circostanze, tirato fuori dalle scorie e dai detriti della fucina ma avesse consistenza e significato degni di te. Non vogliamo indagare — se per superbia o per umiltà non sapremmo dire — se e quanto il volume abbia perduto di valore in seguito alla nostra carenza: sappiamo, e ne sentiamo molto rincrescimento e alquanto imbarazzo, che a te essa dispiacerà quasi quanto dispiace a noi.*

*Ma vogliamo dirti — o piuttosto vogliamo dire ai lettori di questa raccolta, poiché di dirlo a te non c'è bisogno — che in nessuna maniera la mancanza dei nostri scritti è sintomo di meno caldo affetto, di meno alta stima da parte di noi tre che, tra tutti coloro che ti fanno festa, ti siamo e ci sentiamo in un modo o in un altro i più vicini a te, chi per colleganza accademica, chi per affinità o prossimità d'interessi scientifici, chi finalmente per l'antichità di un'amicizia che risale quasi all'inizio dei tuoi studi e fa sì che talvolta tu abbia la benevolenza d'intitolarti scolaro di taluno che quasi mezzo secolo fa ha avuto la fortuna di averti assiduo e intelligente frequentatore di qualcuno dei suoi corsi semitistici.*

*In questo tuo interesse per argomenti di studio soltanto marginali alla tua specialità, in questo tuo desiderio quasi ansioso di oltrepassare i limiti di questa non già per capriccio di-*

*lettantesco bensì per intenderla più pienamente e per assegnarle posto e funzione precisi nell'universalità del divenire storico risiede, a chi ben guardi, il carattere tipico della tua figura di scienziato e di maestro. Ne hai dato prova fin dai primordi della tua carriera di studioso, quando, già laureato in legge con una tesi su un argomento di storia del diritto ecclesiastico sostenuta davanti a quell'insigne storico, oltre che giurista, che fu Francesco Scaduto, passasti poi alla facoltà di Lettere acquistandovi completa preparazione filologica e storica e divenendo uno dei più devoti e più brillanti discepoli — soltanto scrupoli forse eccessivi ci trattengono dal conferirti il primato nell'una e nell'altra qualità — di colui al quale dovevi poi succedere sulla cattedra di Storia del Cristianesimo: Ernesto Buonaiuti.*

*Quanto tu debba all'insegnamento e alla frequentazione di quello stupendo maestro lo hai ripetutamente dichiarato con una riconoscenza reverente e affettuosa la quale peraltro non ti ha impedito di giudicare con libera critica la sua opera tanto di storico quanto di apostolo; così come l'influenza che indubbiamente egli ha avuta sulla formazione della tua personalità scientifica non ha impedito a questa di assumere figura del tutto indipendente e notevolmente diversa da quella buonaiutiana: non soltanto, com'è ovvio, per l'esclusione di ogni interferenza di posizioni teologizzanti e di aspirazioni riformatrici nel rigore dell'indagine storica, ma anche per una maggior valutazione e un uso più esteso e costante del metodo filologico e della ricerca monografica: discussione di varianti testuali, esame di consuetudini sintattiche e lessicali di singoli scrittori, nuove attribuzioni di scritti e nuove proposte di soluzione di problemi cronologici, cui s'informano numerosi tuoi scritti, conferiscono all'intera tua produzione carattere di severità e di solidità.*

*Se nel tuo primo lavoro impegnativo, concepito durante un anno di perfezionamento trascorso presso l'Università di Harvard subito dopo la laurea in lettere, gli* Oracoli sibillini giudaici, *sembravi accentrare il tuo interesse sull'ambiente periferico al Cristianesimo, ben presto prendevi a oggetto precipuo del tuo lavoro il quarto secolo, quel periodo della storia del Cristianesimo pieno quanto nessun altro di eventi capitali tanto nelle relazioni coll'esterno quanto nello sviluppo interno; e su esso saresti ritornato ripetutamente, e fino a tempi recenti, con una serie di importanti ricerche che da un lato illustrano le relazioni tra l'Impero romano e il Cristianesimo prossimo alla vittoria*

*e il Papato in via di affermare la propria autorità (valicando in su e in giù i confini cronologici del quarto secolo), dall'altro scrutano a fondo la situazione della Chiesa d'Africa durante la crisi prodotta dal donatismo, recando nuova luce su varie figure di primo piano di quel movimento religioso-sociale e sfociando, naturalmente, nella grande figura di Sant'Agostino, al quale hai dedicato un volume che segna la piena maturità del tuo ingegno e, per quanto sia signorilmente sprovvisto di note, rivela la compiutezza, la profondità e l'originalità dell'indagine.*

*Nel successivo sviluppo delle tue insigni doti di storico della religione, e ancor più intensamente dopo aver assunto l'incarico dell'insegnamento di Storia del Cristianesimo nell'Università di Roma, un altro periodo di quella storia, d'importanza non meno capitale, ha attratto la tua attenzione (e si vorrebbe specificare meglio: il tuo amore) mantenendosi poi centrale attraverso la tua intera vita di studioso: quello della riforma protestante e specialmente del suo protagonista, Lutero: un'attenzione e un amore che non sono senza relazione con quelli che avevi rivolti ad Agostino. Anche qui, fedele a una norma di serietà e a un'aspirazione alla precisazione puntuale dei fatti, hai fatto precedere alla sintesi definitiva una serie di monografie di carattere filologico e storico: « La prima messa di Lutero » e « Graziano e Lutero », pubblicati a molti anni di distanza l'uno dall'altro, sono insuperati modelli del genere. E se la sintesi, desiderata, annunciata, aspettata, non è ancora arrivata, non è venuta meno la speranza di poter averla tra breve, ed è assoluta la certezza che essa segnerà un momento decisivo della storiografia della Riforma.*

*Che Cristianesimo africano e Riforma (comprendendo in questa anche la Controriforma, cui hai dedicato alcuni studi non numerosi né lunghi ma originali e sostanziosi e che poi, insieme colla Riforma, hai esposta magistralmente in un sommario che è anche un programma nel* Handbuch der Weltgeschichte *di Randa) non esauriscano l'àmbito della tua curiosità amorosamente desta lo mostrano con evidenza gli articoli sparsi in riviste, le numerosissime recensioni di ogni sorta di opere relative alla storia del Cristianesimo dalle origini ai nostri giorni, e anche alla storia delle religioni e alla storia senza specificazioni, sempre esattamente informatrici, non di rado criticamente emendatrici e integratrici, che hai disseminate con ammirabile alacrità e continuità sopra tutto nella rivista di Buonaiuti,* Ricer-

che Religiose, *e in quella di De Lollis,* La Cultura*; lo mostrano anche le moltissime voci, brevi, lunghe e lunghissime, tutte informate al tuo inconfondibile stile sostanziato di lucida esposizione e di giudizio equilibrato, che portano la tua sigla nell'*Enciclopedia Italiana, *e senza portarla lasciano facilmente indovinare l'autore nel* Dizionario Enciclopedico Italiano.

*Questa tua prolungata, intensa e produttiva partecipazione nei lavori dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, non limitata alla composizione di voci, ma esercitatasi su vasta scala prima nella programmazione poi nella revisione di materiale altrui, ha assorbito durante molti anni una parte cospicua della tua operosità. È da domandarsi — e tu stesso ti sei posto più volte la domanda, non senza qualche ombra di rimpianto e di sconforto — se essa per caso non sia stata di ostacolo alla piena esplicazione della tua magnifica capacità creatrice; o se invece l'incremento che hai fornito alla cultura generale — che nessun altro sarebbe stato in grado di dare al pari di te — non compensi il mancato acquisto di qualche altra opera originale. Qualunque sia la risposta da darsi a siffatti dubbi (ma è poi possibile una risposta che non sia arbitraria e incerta?) rimane incontestabile il fatto che sono rari i casi nei quali è consentito adeguare la vita all'arte, e che per lo più è l'arte quella che è costretta ad adeguarsi alla vita. Nessuno lo sa meglio di te, caro Alberto, di te che, tolto al tuo insegnamento in Italia, sei stato condotto a passare alquanti anni come insegnante all'estero in ambiente e in circostanze tutt'altro che favorevoli alla libera esplicazione dell'attività scientifica. Ma nemmeno nel remoto Perù è venuta meno la tua straordinaria attitudine ad appuntare lo sguardo sicuro su questioni storiche tuttora da chiarire, a esporne i dati, a suggerire soluzioni attraenti: già alcune pagine di quella tua raccolta di saggi* Cristianesimo antico e moderno *che è appena un esiguo campione della tua produzione mostravano con quanto zelo e quanta cura ti fossi informato del più difficile e più drammatico problema insorto dal conflitto tra morale cristiana e interessi materiali durante lo sfruttamento delle sterminate regioni americane dischiuse alla conquista spagnola. E questo problema, ossia quello del trattamento degli sventurati indigeni, e, condizione preliminare per risolverlo, l'altro più generale dell'eguaglianza di tutti gli esseri umani davanti a Dio, problemi nei quali si accavallano motivi politici sociali economici da una parte e teologici ed etici dall'altra e si scon-*

*trano due concezioni antitetiche della religione, sono stati da te presentati ed esaminati nei loro termini colla solita analisi penetrante, discussi esaurientemente colla solita limpida compiutezza nelle dense pagine che hai premesse alla tua traduzione parziale della* Apologética Historia *del domenicano Bartolomé de las Casas. Con che hai tra l'altro mostrato che un'autentica e integrale storia del Cristianesimo non si chiude nei confini dell'Europa né investe soltanto creature di pelle bianca.*

*Restituito ormai da molti anni alla patria liberata e alla tua cattedra, assunto poi a degno successore, nell'Università di Roma, del tuo indimenticato maestro Buonaiuti, per molti anni attivo e intelligente promotore, nel Belgio, della diffusione della cultura italiana, hai dunque ampia ragione di compiacenza nel guardare addietro al lungo periodo del tuo insegnamento e alla tua produzione scientifica. L'uno e l'altra sono stati fecondi di frutti preziosi, e il ricordo dell'uno e l'efficacia dell'altra rimarranno anche dopo che tu avrai varcato il limite assegnato alla vita umana. Ma prima che tu raggiunga quell'insopprimibile limite — e che ciò avvenga in un futuro il più lontano che sia possibile te lo auguriamo con affetto filiale e fraterno noi tutti, discepoli colleghi amici — molti e molto importanti contributi aspettano ancora gli studi di storia del Cristianesimo sia dalla tua persistente energia giovanile, della quale è magnifica manifestazione tra l'altro il fervore col quale promuovi e dirigi l'azione sindacale dei professori universitari, sia dalla fede che serbi intatta e ardente negli ideali congiunti e concordi del progresso della scienza e dell'elevazione dello spirito umano.*

Angelo Brelich
Giorgio Levi Della Vida
Sabatino Moscati

# DEUS LUDENS

## I

A Eraclito l'« oscuro » la tradizione attribuisce (fr. 52 Diels) la sentenza suggestiva sul *Deus ludens*: αἰὼν παῖς ἐστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη, « il tempo è fanciullo che gioca, e varia di continuo il suo gioco; regno di un fanciullo ». Il mondo sotto la signoria di un autorevolissimo *puer*, la cui essenza sovrana è quella di giocare, spostando assiduamente i termini, i « pezzi » del gioco. Che cosa pensare della nota eraclitèa: intuizione isolata o immagine con una sua storia, una storia religiosa?

Che alla teologia ufficiale — ma anche alla jerologia costituita — manchi tuttora un capitolo sul gioco di Dio, questo è noto. Gli accenni dati in sede fenomenologica da G. Van der Leeuw sono appena un lucido richiamo [1]. E se da parte degli storici della cultura l'attenzione non è stata scarsa — pensiamo naturalmente all'*Homo ludens* di J. Huizinga e al capitolo su *Jeu et Sacré* ne l'*Homme et le sacré* di R. Caillois [2] — l'indagine più propriamente religiosa ci appare rara e piuttosto superficiale, come nel saggio sullo *Spielende Gott* che figura nello *Spielende Mensch* di H. Rahner [3]. Dio che gioca, gli Dei che giocano, il gioco divino nella sua autonomia figurativa, non emerge a rivendicare i propri diritti. D'altra parte, il tema della « festa » su cui ha scritto pagine così suggestive K. Kerenyi implica una dimensione religiosa differente. E proprio ad una diversa immagine sacra risponde il *Deus ludens*, con problemi teologici ed esigenze descrittive storicamente proprie.

---

[1] In *Phänomenologie der Religion*, Tubingen, Mohr, 1933, prg. 8.3 e 53.2

[2] Rispettivamente pubblicati dal Tjeenk Willink di Haarlem nel 1938 (ediz. ital. Torino, Einaudi, 1946) e dal Gallimard di Parigi nel 1939.

[3] Sonderdruck aus Eranos-Jarbuch 1948, Rhein Verlag, Zürich, 1949, pp. 17-31.

In questo senso, il gioco di Dio conviene che sia inteso esattamente quale figura a sé, come nota teologica autonoma rispetto al pur legittimo interessamento della sponda umana e mondana. È facile infatti far slittare il discorso sul piano della recezione e della interpretazione « secolare » del gioco divino, chiamando in causa il variare delle cose contingenti, l'oscuro e difficile movimento del mondo, l'orditura dei casi e delle sorti; è facile cioè riportarsi al *Deus ludens* attraverso l'ermeneutica della pazzia almeno apparente della vicenda cosmica e storica per imputare al Logos divino questo carattere dell'arbitrio ludico: χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, « danza in circolo il logos divino », osserva Filone in un passo assai noto del *Quod Deus sit immutabilis* (175-176), « quel logos che i più chiamano fortuna e che, sempre scorrendo per le città e le nazioni e le contrade, va distribuendo agli uni le cose altrui e a tutti le cose di tutti, alternando e cangiando di caso in caso la sostanza dell'unica medesima cosa » [4]. Su questa linea, c'è tutta una tradizione letteraria *de fato* e *de fortuna*, fino a Boezio e a Dante, che consuona col discorso filoniano: la miriade degli eventi terrestri ed umani agitati dall'alternanza inintelligibile delle sorti e, sopra di essa, la sapienza in ultima analisi arbitraria di Dio, il suo *placitum* perenne che diviene così sinonimo di *ludus* [5].

Ma non è proprio questo, appunto, il senso più riposto, e diremmo anche più autentico, del *Deus ludens*. Ci ritorna insistente all'orecchio la lezione veterotestamentaria del libro dei *Proverbi* (VII. 22 ss.) e insieme quella classica di certi dialoghi platonici, in ispecie le *Leggi* (644 d, 803 c). Senza dubbio il parallelo è molto discutibile dal punto di vista del contenuto teologico, perché il *Deus ludens in orbe terrarum* biblico e il θεός platonico per cui l'uomo è θεοῦ τι παίγνιον μεμηχανημένον hanno poco in comune, l'uno essendo entità divina liberamente giocosa sul mondo nel momento creativo di questo,

---

[4] Χορεύει γὰρ ἐν κύκλῳ λόγος ὁ θεῖος, ὃν οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων ὀνομάζουσι τύχην· εἶτα ἀεὶ ῥέων κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ χώρας τὰ ἄλλων ἄλλοις καὶ πᾶσι τὰ πάντων ἐπινέμει, χρόνοις αὐτὸ μόνον ἀλλάττων τὰ παρ' ἑκάστοις...

[5] Nella letteratura sterminata *de fato* o *de fortuna*, ci sembra che ci venga incontro G. Dumézil, *Servius et la Fortune*, Paris, Presses Universitaires de France, 1943.

l'altro, soggetto sovrano tanto da assumere l'uomo quale proprio trastullo. Evidentemente si tratta di due forme ludiche nella loro sostanza diverse. Tuttavia, un tratto implicito delle due figure è comune. E tale simpatia non consiste tanto nell'analoga implicazione del gioco del dio biblico o degli dei platonici nell'ambito terrestre ed umano (questo fare i conti, cioè verificare la qualità ludica propria, con l'empiria delle cose e delle creature, allineerebbe la lezione veterotestamentaria e classica sul filo sopra accennato), quanto nell'idea profondamente, univocamente teologica del *ludus* biblico e platonico. È una qualità essenziale della Sapienza, del Figlio stesso di Dio, di esprimere tutta la propria libertà, il proprio arbitrio nel compiacimento dell'opera della creazione e, perciò, di *ludere in orbe terrarum*. Così l'immagine è anch'essa orientata a dare una versione della natura del divino nel senso stretto e diretto dell'impegno teologico: essendo l'uomo un trastullo in mano divina, la beatitudine « naturale » di Dio si definisce in questo essere liberamente felice, in questo fruire della felicità libera rappresentata dal trastullarsi — παίζειν — con gli uomini [6].

Non sono cioè opere *ad extra* che in apparenza o in via occasionale, quelle che Dio avvia e compie, eternamente, creando il mondo o intrattenendosi con i suoi abitanti; ma attività che rivela la sua interiorità, il suo essere dinanzi a se stesso, la traduzione dell'intatta e intangibile felicità del suo stato: la libertà, e la felicità dell'essere liberi; e, immagine di questa gioia indicibile, il gioco. Non a caso Huizinga, nel primo capitolo del suo studio [7], si richiamava a questa qualità esemplare delle due testimonianze, classica e biblica, eterogenee ma consonanti nella quasi identica intuizione teologica; certo, tale da suggerire e quasi imporre uno stile di vita, un ideale spirituale, il criterio addirittura della santità se, giusta la sentenza platonica, il partito migliore che si delinea è quello di avviare e perseguire un regime di vita improntato ad un assiduo e costante clima giocoso, modellato sull'archetipo del comportamento divino; ma, appunto, non è plausibile una linea mimetica senza

---

[6] Il parallelo biblico-platonico, anche sotto l'aspetto dei suoi innegabili contrasti, sembra essere sfuggito alla critica. Tuttavia J. Huizinga nel lavoro sopra ricordato (p. 262 dell'ediz. ital.) si sofferma a notare l'analogia e l'affinità spirituale delle due testimonianze.

[7] Ediz. ital., pp. 37-48.

presupporre, platonicamente e biblicamente, un esemplare da imitare. In altri termini, il gioco degli uomini è religiosamente fondato sul gioco di Dio.

Non sembra che la sentenza biblica e quella platonica abbiano prevalso nella tradizione teologica occidentale [8]. La linea seguìta è stata piuttosto quella filoniana. Tanto i neo-platonici quanto — se così possiamo definirli — i neo-veterotestamentari (cioè i cristiani), inclinavano ad accentuare il motivo della libertà, della misteriosa sapienza divina versatilmente, quasi anarchicamente attiva nella sua presenza sul mondo e nel mondo. Le *Enneadi* plotiniane (III. 2.15) insistevano volentieri sulla carica polivalente della vita, « operatrice instancabile » di « creazione » continua: νῦν δὲ πολλὴ οὖσα ἐν τῷ παντὶ ζωὴ πάντα ποιεῖ καὶ ποικίλλει ἐν τῷ ζῆν καὶ οὐκ ἀνέχεται μὴ ποιοῦσα ἀεὶ καλὰ καὶ εὐειδῆ ζῶντα παίγνια...; come nel *De principiis* (I. 4. 4) o meglio ancora nel commento *in Johannem* (I. 9), Origene, parlando della σοφία, costituita da Dio quale « principio delle sue vie operatrici », ἀρχὴ ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ, la celebrava oggetto della gioia del Padre « compiacentesi della sua multivalente, spirituale bellezza », ἐνευφραινόμενος τῷ πολυποικίλῳ νοητῷ κάλλει αὐτῆς.

Variazioni teologiche, certo, non estranee al discorso antico, ma non in linea con esso. La tradizione, ripetiamo, è piuttosto filoniana. Lo vediamo da accenti non tanto fuggitivi di Proclo nel commento *in Timaeum* e di Gregorio di Nazianzo nei suoi *Carmina*. Proclo, come è noto, faceva sua la tesi del demiurgo ludico nella sua opera di ordinamento del cosmo: ἄλλοι τὸν δημιουργὸν ἐν τῷ κοσμουργεῖν παίζειν εἰρήκασιν (II. 101), mentre il Nazianzeno affidava al dettato poetico l'immagine del Logos giocoso nelle sue molteplici forme ed ordinatore *ad libitum* del mondo nella sua intierezza: παίζει γὰρ λόγος αἰπύς ἐν εἴδεσι παντοδαποῖσι - κιρνάς, ὡς ἐθέλει, κόσμον ὅλον ἔνθα καὶ ἔνθα (I. 2. 2.). Nel che era, appunto, la continuazione dell'interpretazione filoniana, magari intensificata presso Proclo, che in altri passi del commento al *Timeo* concretava il παίζειν

---

[8] Scarsa comunque l'attenzione dei critici a questo tema teologico. Anche le pur interessanti pagine del saggio citato di H. Rahner costituiscono più una raccolta ordinata di testi che un vero e proprio tentativo di delineare una tradizione.

del demiurgo nella più forte espressione del riso degli dei, di tutti gli dei: γελᾷ δὲ ἕκαστος τῶν θεῶν, e quel riso è l'argomento che conferisce l'essere sostanziale alle cose che sono nel mondo e infonde la forza a ciò che giace serrato nei ceppi della schiavitù: ὁ δὲ γέλως αὐτῶν ὑπόστασιν δίδωσι τοῖς ἐνκοσμίοις καὶ δύναμιν ἐντίθησι τοῖς δεσμοῖς (III. 147); e quel riso è un γέλως ἄσβεστος, un riso inestinguibile, provvidenziale per le cose del mondo... καὶ τῷ γέλωτι πρόνοιαν ποιοῦνται τῶν ἐνκοσμίων (III. 169).

Difficile sfuggire all'idea che questa tarda teologia antica — sia essa pagana o cristiana — veda il *ludus* divino quale animazione della vita del mondo, che finisca cioè a valersi del *ludus* come di una figura utile a sostenere o a giustificare una cosmologia. E, nonostante tutto, una cosmologia obbligata, propria di una religione immedesimata in una meccanica dell'universo senza più un filo genuino dello spirito dell'arbitrio. Qui la perdita della lezione originaria si fa penosamente sentire. È un po' triste vedere Proclo, lettore e interprete di Platone, straniarsi dal messaggio del maestro fino al punto di usufruire della distinzione, accademica, fra mitologia attendibile e non attendibile, per configurare in quest'ultima il motivo dei παίγνια καλούμενα θεῶν (*in Timaeum* I. 39); come delusiva appare la meditazione del pur profondo Massimo il Confessore, quando nel *Liber de ambiguis* (261-62), discutendo i luoghi difficili di Dionigi l'Areopagita e di Gregorio di Nazianzo pone sul piano dell'ambiguità la nozione stessa di παίγνιον, e cerca di spiegare il παίγνιον gregoriano con la μωρία divina dichiarata da Paolo nella I[a] ai Corinti, ma assimilandola all'ἀσθένεια umana e intendendola, nonostante ogni sforzo, sulla linea del deficit necessario all'ermeneutica teologica.

Ora, nessun dubbio sulla naturale limitatezza della rispondenza del discorso umano rispetto al divino e ai suoi attributi — per usare le stesse parole di Massimo il Confessore, οὐ συμβαίνει πώποτε τὰ θεῖα τοῖς ἀνθρωπίνοις — ma altro è confessare l'impotenza del discorso teologico nella sua capacità di resa dell'oggetto sublime, e altro è dubitare dello strumento stesso chiamato comunque all'ufficio, come fanno Massimo e Proclo. Nella teologia del *Deus ludens*, almeno così come resulta allusivamente delineato nel libro dei *Proverbi* e nelle *Leggi* platoniche, il gioco non è tanto l'immagine-simbolo utile

alla virtù rappresentativa umana per dire qualcosa di Dio, quanto la medesima definizione gerarchicamente ultima e significativamente determinatrice dell'essenza della divinità. La tradizione teologica occidentale non se la sentiva di battere questa strada, di essere fedele a questa intuizione, e indulgeva ad una teoria accomodatizia che è difficile riconoscere in tono con la pagina iniziale. Solo qualche rara eccezione, che non fa storia, conferma quella pagina: la meditazione aspra del monaco ortodosso che descriveva la vita ascetica e ne disegnava la traiettoria ideale sollecitandone l'esito nell'identificazione dell'assoluta serietà con la libertà spirituale del gioco; o l'accenno dall'autore della *Nube dell'ignoranza* (cap. 46) che ravvisava nell'abbandono al gioco il segno migliore dell'amicizia fra l'anima e Dio [9].

## II

Ma ad individuare e ad apprezzare il tema del *Deus ludens* non si arriva per la via della sola tradizione teologica. Conviene affidarsi al più complesso, e più significativo, quadro offerto dalla storia religiosa, in quanto il *ludus* divino possa esser veduto, più che dalla sponda umana — cioè la partecipazione realizzata liturgicamente dai fedeli — dalla parte divina, ossia il gioco come comportamento divino, immagine riconosciuta o rivendicata all'iniziativa del dio [10].

Con ciò, escludiamo un tipo d'intervento dall'alto nel senso tradizionale del *deus ex machina*, nonostante che tale abbandono possa apparire atto non del tutto pacifico [11]. E insistiamo piuttosto su di una critica della complessa esperienza misterica. Infatti, se è vero che il *ludus sacer* è o si risolve sempre in un

---

[9] C'è tuttavia una diversa tradizione ermeneutica della sentenza platonica circa l'uomo « trastullo in mano degli Dei ». Come giustamente nota Huizinga, *op. cit.*, ediz. ital., p. 262 n., « le parole di Platone, riprese molte volte in seguito, ebbero un senso oscuro in Lutero: "tutte le creature sono larve e maschere di Dio", ediz. di Erlangen XI, p. 105 ».

[10] Cfr. G. Van der Leeuw, *op. cit.*, prg. 53.2: « ogni culto è un dramma; la potenza è concentrata, la potenza ne è respinta; o, nella terminologia della religione della volontà: Dio viene all'uomo, e l'uomo si avvicina a Dio. Il gioco sacro (*sacer ludus*) rappresenta il processo di questo incontro ».

[11] Le indicazioni utili in questo senso ci vengono dagli studi di Max Pohlenz, specialmente *Die griechische Tragödie*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1954², I, pp. 433-437.

mistero, non si può affermare con eguale sicurezza che in ogni *ludus* così concepito e, letteralmente, « giocato », sia possibile ravvisare i tratti dell'iniziativa divina, tanto da intravedere il profilo anche nascosto del *Deus ludens*. Tutto sta nel vedere se e come nella storia narrata e, più ancora, rappresentata, del dio, è reperibile una sua anche indiretta iniziativa, e tale iniziativa è caratterizzata, anche in modo incidentale, da una componente giocosa. Sappiamo che tutte queste storie — emergano esse dalla tradizione dionisiaco-orfica o da quella eleusina, o vengano dagli ambiti medioorientali quali il siriano o il mesopotamico o l'egiziano — sono tipologicamente riferibili ad una vicenda di vita di morte e di resurrezione, facendo centro sulla « passione » del Dio. Ora, sarebbe assurdo pensare ad un movimento impersonale, meccanico di queste vicende, ad una liturgia priva di una spinta d'avvio, ad una iniziazione senza iniziatore; come, d'altra parte, è plausibile l'ipotesi che, ove una storia misterica implichi una liturgia, la vicenda misterica in quanto tale con le sue alternanze interiori insinui una naturale nota ludica [12].

Certo, se le testimonianze misteriche le si considerano dal punto di vista dell'iniziativa del Dio sommo, poco o punto spazio ludico sembra che rimanga. La tradizione dionisiaco-orfica non dà eccessivo risalto a Zeus, appena chiamato in causa come restauratore di giustizia dopo l'uccisione di Zagreus nel celebre passo delle *Dionisiache* di Nonno panopolitano (v. 169 ss.), o come iniziatore che porta la santità nel frammento 475 della perduta tragedia euripidea *I Cretesi*; e analogamente, nella tradizione eleusina, la figura di Zeus ha poco spicco, comparendo quale semplice autorità conciliatrice nella contesa. Meno che mai, poi, nelle altre tradizioni misteriche: in quella egiziana di Osiride, ove Kronos non interviene affatto nella storia del figlio, almeno a stare alla testimonianza fondamentale di Plutarco col suo *De Iside et Osiride*, o in quella siriana di Adone non

---

[12] Non in sede generale di fenomenologia misterica, ma nell'ambito particolare dell'esperienza cristiana, l'elemento ludico della liturgia è stato colto nella sua singolare rilevanza: *Vom Geist der Liturgie* è il titolo di un saggio di Romano Guardini (Fr. in Br., Herder, 1922, ediz. ital. Brescia, Morcelliana, 1930) nel quale il V cap. è dedicato appunto alla *Liturgia come gioco*. Ivi la distinzione fra « scopo » e « senso » (la liturgia non ha uno scopo, ma un senso) fa inclinare il secondo termine verso una caratterizzazione ludica della dimensione liturgica (*op. cit.*, p. 73 ss. della 3ª ediz. ital.).

proposto né garantito da alcun *auctor* tanto nel celebre idillio di Teocrito quanto nell'accenno dato dalla *Lisistrata* aristofanesca; e nemmeno in quella mitriaca, che, come è noto, nella sua figura classica, propria del sistema mazdeo-babilonese, vede Mithra far capo a quello Zervan Akarana, al tempo infinito, Αἰών o *Saeculum* la cui natura, eterna e celeste, giusta la sentenza di Giamblico riportata da Proclo, sembra sfuggire a qualunque indeterminatezza di carattere ludico [13].

Eppure, è bene su questo sfondo d'onnipotenza divina che si disegna il gioco sacro, che vede come protagonista il dio destinato alla passione e, con lui, coinvolti nel medesimo dramma, gli avversari che spingono il loro odio *usque ad effusionem sanguinis* e, sulla scia della vicenda, gli iniziati impegnantisi nella essenziale ripetizione mimetica del dramma medesimo. Zagreo adolescente è dedito al gioco — κῶνος καὶ ῥόμβος καὶ παίγνια καμπεσίγυια μῆλα τε χρύσεα καλὰ παρ' Ἑσπερίδων λιγυφώνων — dice Clemente (*Protreptico* 2.17.2), *puerilibus ludicris occupatus* conferma Arnobio (*Adv. nationes* 5.19), quando i Titani gli si fanno addosso, ma con una aggressione alla sua volta inficiata di elementi ludici, perché gli strumenti del rituale orfico, fra i quali lo specchio, valgono a trarre in inganno Zagreo, a *inludere* lui che alla sua volta, mutando più volte di aspetto, cerca di *inludere* i suoi persecutori, così come procede il racconto delle *Dionisiache*. Né tanto diversamente le cose procedono in terra egiziana, nei misteri osiriani descritti dal *De Iside et Osiride* plutarchèo (cap. XIII), quando all'azione benefica del dio, istitutore di un'amabile vita associata nel senso giocoso affidato al canto e alla musica — λόγῳ μετ' ᾠδῆς καὶ πάσης μουσικῆς — corrisponde l'orditura dell'inganno da parte del malvagio Tifone, anch'egli inteso a *inludere* il fratello preparando un'arca dalle misure adatte alla figura di Osiride, indicendo un convito e promettendo l'arca in dono a quegli cui l'arca si attaglierà perfettamente: dal δόλον μηχανᾶσθαι all'ὑποσχέσθαι μετὰ παιδιᾶς e al διδόναι δῶρον da parte di Tifone, all'ἐπὶ τὸν ποταμὸν ἐξενεγκεῖν e μεθεῖναι ... εἰς τὴν θάλασσαν l'Osiride destinato ormai alla passione totale.

---

[13] Difficile dunque, se non addirittura impossibile, trovare un'affinità fra l'αἰών greco, o meglio eraclitèo, e l'αἰών della teologia mitriaca. Cfr. N. Turchi, *Le religioni misteriosofiche del mondo antico*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1923, p. 181.

In certi casi, effettivamente questa vicenda alternata di vita e di morte è sensibile e apprezzabile nel clima di una liturgia cui non è estraneo il tema ludico. Il quale magari malamente è dato di intravedere in alcune forme misteriche orientali, ad esempio quelle ugaritiche, se è vero che le scoperte di Ras Shamra ci hanno procurato un dramma completo, benché liturgicamente piuttosto povero [14]. Ma è abbastanza evidente in terra egiziana, anche a prescindere dall'ancora discussa liturgia recata da quel papiro magico intriso di ermetismo e sensibile ad influssi mitriaci che il Dieterich pubblicò nel 1903. Non ha forse senso esatto e diretto di gioco, s'intende di gioco drammatico, la parte che la madre di Osiride, Nowet, si vede assegnata nella liturgia prescritta dai testi delle Piramidi (ed. Sethe 206), quella cioè di « sostituire » il dio morto e rinascente, sì da partecipare dell'uno e dell'altro momento in perfetta assimilazione della vicenda esemplare del santo? Come, analogamente, la festa di Osiride, la si segua nella grande iscrizione del tempio di Denderah o nella variante del racconto plutarchèo del *De Iside et Osiride*, assomiglia sempre più ad un gioco, quando la virtù metamorfica delle ali tese di Iside sopra il corpo dello sposo, o l'acqua dolce attinta dal vaso aureo ed effusa sulle spoglie di Osiride, esaltano la *finctio* alla risoluzione gioiosa dell'avventura, nell'improvviso clamore degli iniziati dinanzi al miracolo del dio ritrovato, κραυγὴ τῶν παρόντων ὡς εὑρημένου τοῦ Ὀσίριδος (cap. XXXIX).

C'è *ludus* divino, evidentemente, quando, anche *ex silentio* oltre che *per verba*, insorge o riaffiora l'iniziativa del dio per quelle vie che Eschilo nelle *Supplici* dice « desuete ed oscure », e con una virtù di provocazione che implica una vicenda di partecipazione agli accoliti e agli iniziati. Se insistiamo sulle testimonianze *ex parte hominum*, leggeremo — o rileggeremo — pagine altissime, come le invocazioni al Dio o alla Dea, fra cui (quasi inutile ricordarla) quella apuleiana dell'XI libro delle *Metamorfosi*; ma difficilmente individueremo l'implicito senso ludico. Πᾶσαν ἡμέραν τῇ εὐφροσύνῃ κατέδειξας, « ogni gior-

[14] Nonostante il parere contrario di G. Van der Leeuw, *op. cit.*, prg. 53,2 nota 5. Ma su tutta la questione cfr. il dotto studio di C. Virolleaud, in *Syria* 28 (1951), pp. 22-56, 163-179 e 30 (1953), pp. 187-195.

no tu hai fissato per la gioia » — dice il papiro di Ossirinco (XI, 1380 Grenfell-Hunt). Ma si rimane appunto incerti fra la predeterminazione divina che sembra, in quanto tale, escludere il motivo assolutamente libero del gioco, e l'essenza di questo che è propria della gioia, e soprattutto della gioia cosmica.

L'apertura del Dio si ravvisa direttamente, allora, quando la liturgia introduce elementi rituali che danno in modo aperto il segno dell'avvio, dell'inserimento attivo nella vicenda rituale: ad esempio nel momento culminante del dramma eleusino, quando lo jerofante, letteralmente, fa palesi le cose sacre nel senso che il rito si empirizza al colpo di ἠχεῖον (ricordato dal celebre frammento 36 di Apollodoro), che dà inizio alla corsa sacra, alla ricerca della dea perduta. Da quell'istante, tutti i misti entrano, come allo scattare di una convenzione o regola ludica, nel vivo del dramma; tutti sono fatti, come Demetra Δηώ (*in Demetran* 47), ricercatori senza pace fino al ritrovamento della divinità scomparsa; tutti inseguono ἀγέλαστοι (*ibid.* 200), senza riso, quell'ombra divina che, restituita, renderà alla sua volta la gioia di essere e di vivere, μεγ'ὄλβιος (*ibid.* 485), poiché la metrica dell'esperienza drammatica esige che il gioco si apra e si chiuda e si riapra ancora in una vicenda non interrompibile, ciclica.

E forse ancor meglio l'iniziativa divina appare quando la liturgia, magari attraverso le formule, rivela l'anima umana oggetto, destinataria della grazia divina, della non facile, ambagica e vicissitudinaria grazia divina. Εὑρήσσεις δ' Ἀίδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην ... « tu troverai a sinistra della casa di Ade una fonte... ». Non a caso rinveniamo, nella tradizione misterica più prossima a noi, cioè nella tradizione orfica, un itinerario ludico, un gioco col suo pericolo e con le sue splendide *chances*, quello che l'esile laminetta (*Lam. Peteliae*) fa trasparire dalle sue indicazioni e dalle sue formule. Si tratta, una volta appressatisi alla casa di Ade, di ravvisare il luogo, contrassegnato da una fonte e da un cipresso bianco. Questa fede mistica sa di favola, e come ogni favola ha le sue esigenze, le regole di comportamento rituale: guai ad avvicinarsi a quella fonte; l'altra piuttosto, quella che riceve l'acqua fresca dal lago di Mnemosyne, è quella buona, datrice di divino liquore. Ma anche qui, non si procede senza prima aver dichiarato ai guar-

diani incorruttibili la parola d'ordine che è la stessa confessione di fede [15]. Una volta bevuta l'acqua divina, il gioco finisce, poiché la santità è ottenuta per sempre: καὶ τοτ' ἔπειτ' ἄλλοισι μεθ' ἡρώεσσιν ἀνάξεις. Il *ludus* ha come esito una signoria senza fine, qualcosa di simile al « regno eterno ».

## III

È probabile poi che il *ludus* divino si faccia più evidente nel mistero cristiano. La continuazione formale della linea ludica consente che l'iniziativa divina, emergendo da una teologia dell'infinito amore, traduca la nota della χάρις ὑπερβάλλουσα nella figura di un gioco divino più marcato ancora. Non solo, ma il dato ormai pacifico del fatto cristiano come *historia salutis* implica che la linea « evangelica » (o « kerigmatica ») nella quale la teofania si rivendica come tale, altro non sia che la storia stessa di Dio e, mimeticamente, quella umana, affidata alla sequenza alternata dei momenti della passione, della morte e della resurrezione. La *Formgeschichtliche Methode* ci ha dato, al di là dell'indagine specifica, questo resultato [16].

Ora, questa sequenza, con qualche cautela, possiamo chiamarla ludica. Il mistero cristiano è la fenomenologia della salvezza, in quanto figure transitorie ma essenziali di tale fenomenologia siano l'offerta della salute e la sua recezione, la sospensione provvisoria di essa e la sua *restitutio* — se in tali momenti possiamo tipizzare il triduo della morte del Cristo e della sua assenza dal mondo e la resurrezione — la chiamata alla κοινωνία perfetta nella cena, con tutta l'esperienza religiosa in quanto esperienza liturgica, e l'ulteriore continuazione, in questo clima di *communio*, delle dimensioni ludiche.

---

[15] Meglio che nella confessione di fede misterica, nel « simbolo » cristiano appare l'elemento ludico. Nelle *Origines du culte chrétien* (Paris, Thorin, 1889, p. 289 ss.) L. Duchesne ha messo in evidenza, in una col valore iniziatico del simbolo, la qualità di regola formale onde accedere alla Chiesa: la recitazione del simbolo, affidata tanto all'elemento che chiede di entrare nella Chiesa quanto alla parte ricevente, ne fa intendere l'uso come di « parola d'ordine », chiave rettorica utile e anzi necessaria al perfezionamento dell'iniziazione.

[16] E non a caso è un lavoro di uno dei rappresentanti più cospicui della *Formgeschichtliche Schule*, G. Bertram, l'opera significativa in proposito: *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult*, Göttingen, 1922.

Se guardiamo le cose a distanza riavvicinata, non sarà difficile trovare la figurazione esemplare del mistero cristiano e delle sue interne note ludiche nella vicenda tipica del Cristo [17]. Per quanto paradossale possa apparire, è nell'umanità stessa del Cristo, prima ancora che in quella degli uomini, che Dio *ludit*. L'oblazione del Figlio è certo, nell'ortodossia cristiana, l'atto iniziale della grazia, e il momento del battesimo è segnato infatti dall'effusione dello Spirito: ma l'espressione con cui il Padre palesa la sua *intentio* caratterizza il dono con una confessione di compiacimento che è qualcosa di più e di diverso dalla gioia: οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα, « questi è il figlio mio diletto nel quale io mi compiacqui » [18]. L'εὐδοκεῖν, anzi l'εὐδοκῆσαι indica non solo il compiacimento dell'altissimo Iniziatore, ma la perfetta libertà in atto *ab aeterno* della Sua iniziativa che qui si definisce in modo puntuale ma che è destinata a farsi linea, cioè svolgimento e storia del mistero [19]. Infatti la vicenda di salute procede verso la resurrezione attraverso la passione e la morte. È la storia dell'εὐδοκῆσαι del Padre, del farsi della sua volontà, piuttosto che di quella del Figlio. È iniziativa divina quella che fa passare la vicenda cristiana dagli osanna dell'ingresso in Gerusalemme all'aporia già cruenta della notte di Gethsèmani e all'infamia della croce; e che apre quella parentesi di tempo sacro, in sé e per sé radicalmente negativa ma risolubile positivamente nella storia globalmente intesa, segnata dai tre giorni del sepolcro terrestre.

Quadro ludico, questo, che si riflette nella dolorosa e gaudiosa insieme coscienza del Cristo nei capitoli del IV evangelo, quando l'alternanza confessata del *modicum, et jam non videbitis... et iterum modicum, et videbitis* (XVI. 16), della verifica empirica e della nascente esigenza della fede, sembra concretare le regole del *ludus* nel comportamento del primo ed esemplare deuteroagonista, il Figlio, dinanzi al protagonista Pa-

---

[17] Gli scritti pur ragguardevoli sul « mistero » cristiano (K. Prümm in *Ztschr. fur kath. Theol.*, 1937, pp. 391-425 e 1939, pp. 207-225 e 350-359, O. Casel in *Jahrb. für Liturg. Wiss.*, 1941, pp. 269-305) rimangono estranei a questa tematica particolare.

[18] *Mt.* III, 17. Passo parallelo in *Mc.* I, 11.

[19] Εὐδόκησα è un aoristo, non un perfetto; indica l'atto compiuto senza diretto riferimento alla situazione attuale, puntuale ed assoluto dunque e conforme alla *mens* incondizionata divina. La temporalizzazione del compiacimento è affidata non all'espressione verbale ma a tutta la storia di salute.

dre. Alternanze che, drammaticamente, ossia ludicamente, acquistano peso e colore dagli intervalli. Questi, da un punto di vista psicologico, prendono il nome di dolore, di delusione, d'attesa; ma in termini religiosi rispondono al motivo essenziale della « tentazione ». E non ricordiamo tanto quella diabolica operata nel deserto, quanto l'altra, già « allusa » in Gethsèmani con la richiesta pur fuggevole dell'allontanamento del calice, e puntualizzata nella voce tragica *cur dereliquisti me.* Il Cristianesimo conosce e tiene per essenziale questo momento dell'abbandono di Dio, della notte senza Dio sulla quale si esemplerà la notte oscura dei mistici moderni. Ma non s'intenderebbe la medesima essenzialità del momento, se non facesse parte di una vicenda più ampia di pieni e di vuoti, nella quale ravvisiamo l'immagine cristiana del *ludus* divino [20].

D'altra parte — non c'è bisogno di insistere — tutta la *historia salutis* cristiana altro non è che la stessa liturgia, il medesimo svolgimento ludico della salvezza non puntuale, ma drammatica. Vale la pena infatti lasciare un po' da parte la linea dell'ermeneutica teologico-giuridica legata alle nozioni del *pretium*, della *redemptio* come riscatto letterale e del *bonum pretiosum* dell'anima quale tesoro impagabile se non pel tramite di quel riscatto divino. L'evento cristiano certamente si può « rendere » su questo piano razionale, di tecnica giuridica, ma tale trascrizione ha senza dubbio i suoi limiti. La qualità

---

[20] Il motivo della tentazione, o meglio della prova — πείρασις — si presta quale filo conduttore ludico della biografia del Cristo. I momenti più importanti della vita di Gesù sono segnati dal crisma della prova. La difficile pagina della triplice tentazione del Maligno (*Mt.* IV e *Lc.* IV) così come l'offerta del calice e l'incertezza del Maestro nella notte di Gethsemani — *Pater, si possibile est, transeat a me calex iste* (*Mt.* XXVI) — sono la punta più alta, perché direttamente avanzata da Dio, della prova, cioè la prova suprema. Ora, il movimento della tentazione è per sua natura una dimensione ludica. Il gioco si verifica nell'alternativa delle scelte, nella polivalenza delle decisioni, tecnicamente nello stare alle regole di una partita somma, di importanza letteralmente capitale: nell'episodio della tentazione satanica, valgono le ripetute « condizioni » espresse dal « se », εἰ - εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ; nell'episodio di Gethsèmani, ancor più fortemente dalla rinnovata condizione del « se » congiunto con l'idea della possibilità: εἰ δυνατόν ἐστιν.

Il discorso verte in ultima analisi sul tessuto ludico che antecede ed accompagna — vero « preludio » — l'evento del sacrificio. E qui era nel giusto una vena dell'antica ermeneutica cristiana, quando allineava il sacrificio del Cristo su quello di Isacco (*Genesi* XXII): non reale, ma sacralmente rilevante nella intenzionalità tanto divina quanto abramica, prefigurazione esemplare dello spirito di obbedienza definito nel *fiat voluntas tua.*

« preziosa » della vicenda incentrata sull'equazione mistero-sacramento — giusta l'intuizione di certe vene tutt'altro che incidentali della patristica greca — implica, accanto alla dimensione del valore, quella del gioco che esige, per esser tale, un complesso di regole e l'osservanza scrupolosa, « religiosa » delle medesime, la prima delle quali è il consenso pregiudiziale sulla posta, che rappresenta l'argomento della partita aperta da Dio e raccolta, volenti o nolenti, da tutti gli uomini: e l'oblazione infinita del Padre nella persona del Figlio, non può avere corrispondenza adeguata che con quell'infinito dell'uomo che è l'anima; l'una e l'altra sospinti e consorziati nell'unica vicenda che sinteticamente è il gioco di Dio. Certo, non c'è gioco se non c'è pericolo: e il καλὸς κίνδυνος cristiano passa su questo filo esile che segna il discrimine fra salute e perdizione, fra la vittoria col vincitore del mondo e della morte e la perdita di questa vita e dell'altra, fra l'ossequio al *ludus* divino e il sottrarsi ad esso nella negazione o nell'indifferenza, che finiscono peraltro con l'essere anche esse una parte, possibile, del perenne *ludus* di Dio. In questo senso dovremmo leggere — o meglio rileggere — certe pagine fondamentali della tradizione patristica greca, in particolare quella serie di testimonianze che fanno capo all'ermeneutica di Massimo il Confessore (pensiamo agli *Ambigua* redatti sui discorsi di Gregorio di Nazianzo e ai *Commentaria* sullo Pseudo Dionigi) o alla medesima, splendida *Mystagogia* che non a caso è l'unico organico tentativo di illustrazione « simbolica » della liturgia, e anche per tale suo carattere ricchissimo di implicazioni ludiche [21].

In effetti, la tradizione biblica aveva alla sua base un'intuizione profonda di questo gioco, pur non arrivando a confessare apertamente la qualità ludica dell'apertura del divino sull'umano. L'idea di patto, la διαθήκη greca e il *testamentum* latino, ripropongono la qualificazione giuridica del rapporto, ma smarriscono tale nota se riportate al discorso originario, veterotestamentario del *berith*, che a detta del Quell e del Behm, eruditi dissertatori della voce διαθήκη nel repertorio del Kittel [22], sem-

---

[21] Implicazioni ludiche di una « teologia cosmica », così come appare dallo studio di U. Von Balthasar, Zürich, 1941.

[22] Διαθήκη, in *Theol. Wört. zum* N.T. II, pp. 106-137.

bra poter insinuare un senso dell'accordo cui non rimane estraneo il tema della convenzione in quanto assunzione non solo di diritti e di obblighi bilaterali, ma anche di regole, cioè di convenzioni normative del comportamento, qualcosa dunque di assai vicino alle convenzioni ludiche.

Su questa base conviene intendere certe pagine dell'*Antico Testamento*, e più che quella del *Genesi* XXI — ove è narrato quel pur autentico momento ludico divino che è il « tentato » sacrificio di Abramo — quelle esemplari del libro di *Giobbe*, specie se rivedute attraverso il commento suggestivo di Heinrich Junker [23].

Non c'è neppur bisogno di ricordare come una delle più alte testimonianze della Bibbia, il libro di *Giobbe* appunto, prenda l'avvio da una scommessa, continui sul filo di questa prova sull'uomo fra Dio e Satana, si chiuda col suggello della partita esaurita in virtù della riemergente fede di Giobbe. A nessun'altra occasione religiosa, meglio che a questa, si attaglia la sentenza platonica dell'uomo παίγνιον τῶν θεῶν; e infatti, tutto il libro della miseria umana, della sua tentazione e della sua resistenza, della sua caduta fino alla bestemmia radicale e del suo recupero completo, altro non è che l'alternanza tipica di un *ludus* divino.

Ora, vien fatto di osservare che il mistero cristiano non si differenzia quasi per nulla dagli altri misteri (indubitabile la sua conformità alla metrica abituale delle vicende drammatiche), se non per questo argomento pregiudiziale, proprio della tradizione biblica, cioè del *ludus* cosmico e — *in obiecto* — antropologico, significato dal libro di *Giobbe*. Giobbe e la sua avventura non sono tanto una prefigurazione di momenti cristiani successivi — come è caro a tutto un tipo di apologetica — quanto la condizione necessaria e sufficiente perché il mistero cristiano acquisti un carattere ludico eccezionalmente profondo e significatorio.

Le misure del *ludus* — da un punto di vista tipologico — sono quelle espresse in alcune battute del celebre libro: *numquid considerasti servum meum Job, quod non sit ei similis in terra, vir simplex et rectus, ac timens Deum, et recedens a malo.... Extende paululum manum tuam... pellem pro pelle, et cuncta*

---

[23] *Jobs Leid, Streit und Sieg*, Fr. in Br., Herder, 1948.

*quae habet homo dabit pro anima sua... alioquin mitte manum tuam, et tange os eius et carnem; et tunc videbis quod in faciem benedicat tibi... - Ecce in manu tua est....*

Forse, dopo queste note, molte riserve vengono da fare sul modo con cui leggere la sentenza liviana [24]: *ludorum primum initium procurandis religionibus datum.* Se un senso potrà essere riconosciuto a questo accenno di ricerca, lo si potrà fermare ipotizzando nel *ludus* divino una figura religiosa di profonda significazione teologica e di non marginale valore storiografico.

MAURILIO ADRIANI

---

[24] VII. 3.

# DIE KINDERTAUFE IM NEUEN TESTAMENT

Seit Karl Barth vor mehr als 20 Jahren seine Schrift über « die kirchliche Lehre von der Taufe » veröffentlichte, ist die Debatte über die sog. Kindertaufe nicht abgerissen. Sogenannte Kindertaufe deshalb, weil der Angriff Barths und nach ihm vieler anderer ja gar nicht gegen die Kindertaufe geht. Gegen die Taufe von Kindern im Alter von einigen Jahren, nach Erlangung wenigstens eines gewissen Verständnisses, haben sie alle nichts einzuwenden. Was sie bestreiten, ist die Taufe des neugeborenen Kindes, die Säuglingstaufe. Nur wenn man begrifflich scharf zwischen Säuglingstaufe und Kindertaufe scheidet, wird überhaupt klar, wovon man spricht und worüber man sich streitet. Die Debatte über die Thesen Karl Barths wurde zunächst mit systematisch-theologischen und praktisch-kirchlichen Argumenten geführt, schlug dann aber bald auf das exegetische und das historische Gebiet hinüber. Obwohl ich selbst mehrfach in diese Debatte verwickelt gewesen bin — oder vielleicht auch, *weil* ich mehrfach in diese Debatte verwickelt gewesen bin — gedenke ich hier, so weit es irgend möglich ist, nicht auf sie Bezug zu nehmen. Die einzige Bitte, die ich in diesem Zusammenhang vorzutragen habe, ist die, dass die Kenntnis meines Standpunktes im ganzen und meiner Argumentation im einzelnen aus dem entnommen werden möchte, was ich selbst zum Thema gedruckt vorgetragen habe und nicht Veröffentlichungen, die dagegen erschienen sind. Wenn ich selbst darin weder mich noch meinen Standpunkt noch meine Argumentation einigermassen vollständig wiedererkennen kann, wie soll es dem Aussenstehenden gehen?

Mit Rücksicht darauf heisst das Thema auch « Die Kindertaufe im Neuen Testament » — trotz der Bedenken, die gegen den Ausdruck bestehen. Es soll einmal danach gefragt werden, und zwar ausschliesslich unter historisch-exegetischem Gesichts-

punkt: was erfahren wir aus dem Neuen Testament über Kinder im Bereich der christlichen Gemeinde, bzw. ihrer Vorstufe, der sich um die Botschaft Jesu sammelnden Gemeinschaft der Gläubigen? Je nachdem welches Resultat sich daraus ergibt, werden wir nach den Säuglingen und den Kleinstkindern unter ihnen und schliesslich nach der Taufe beider fragen. Jedoch bedarf es vorher noch einer allgemeinen Bemerkung, die umso nötiger ist, je sicherer jemand in seinen Aussagen über Details der Taufpraxis der Frühzeit ist. Wir wissen von der Taufe des Johannes, wir wissen, dass Jesus mit ihr getauft worden ist. Ebenso kann mit Sicherheit angenommen werden, dass eine Reihe der Jünger und Anhänger Jesu die Taufe des Johannes empfangen haben. Aber nirgendwo wird in den synoptischen Evangelien berichtet, dass Jesus oder seine Jünger getauft hätten. Nirgendwo lesen wir einen Bericht über eine Taufe oder etwas darüber, dass die Taufe Bedingung für den Eintritt in die Nachfolge Jesu sei; der Anruf Jesu macht zum Jünger, seine Predigt erweckt neue Gläubige. Wenn wir im Johannesevangelium 3,22 die Feststellung finden, Jesus habe getauft, und zwar viele, so wird diese Aussage durch die von 4,1 aufgehoben, dass nicht Jesus selbst getauft habe, sondern seine Jünger und durch das Faktum, dass im Johannesevangelium ebenso wenig ein Bericht über Taufen Jesu oder der Jünger zu finden ist wie bei den Synoptikern. Erst die Urgemeinde hat die Taufe als Aufnahmebedingung in die Gemeinde mit Sicherheit gekannt und geübt. Nicht nur die Apostelgeschichte berichtet davon, sondern auch die Briefe des Paulus setzen sie voraus. Allerdings wird sie nie in den Paulusbriefen zum eigentlichen Thema, ebenso wie Paulus die Spendung der Taufe als für sein Amt sekundär angesehen hat: « Christus hat mich nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen » (1. Kor. 1,17).

Eine Gruppe von Aussagen des Neuen Testaments können wir vielleicht mit wenigen Sätzen vorweg behandeln. Ich meine die sogenannten « Oikos »-Stellen, in denen gesagt wird, dass jemand und « sein ganzes Haus » getauft wurde. Fünf Berichte sind es, die hier besonders in Betracht kommen. Sie sind in der letzten Zeit viel und manchmal mit Scharfsinn diskutiert worden. Ein linker Flügel hat sich herausgebildet, der meint, man könne bei allen fünf Berichten davon ausgehen, dass bei diesen

Taufen Kinder oder gar Säuglinge mit Sicherheit nicht einbezogen wurden, weil es sie in diesem "Oikos" nicht gab. Eine mittlere Gruppe ging nicht ganz so weit. Ein rechter Flügel meinte zunächst, sie mit zwingender Sicherheit einschliessen zu können. Aber selbst Jeremias, einer der exponiertesten Vertreter dieses rechten Flügels (« rechts » ist hier lokal gemeint), hat zuletzt erklärt: « Genug! In keinem einzigen Fall sagt uns — leider! — das NT. Genaueres über die Zusammensetzung eines der sich dem christlichen Glauben anschliessenden "Häuser" » (Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe, München 1962, S. 12). Wenn man dazu nimmt, dass niemand mehr — Jeremias eingeschlossen — von einer « oikos-Formel » spricht, die automatisch Kinder mitumfasse, ja besonders auf Kinder gerichtet sei, so brauchen wir hier wohl von den "Häusern" nicht weiter zu sprechen. "oikos" ist neutral, es kann Kinder einschliessen — aber das setzt voraus, dass welche im Hause vorhanden sind, und das gerade steht in Frage.

Bleiben wir bei den Kindern, die im Neuen Testament wirklich vorkommen. Allerdings ist die Ausbeute erstaunlich mager, wenn wir nach Kindern im Bereich der sich um Jesus sammelnden Gläubigen und der christlichen Gemeinden fragen. Jesus vergleicht die Menschen seiner Zeit mit Kindern, die auf der Agora sitzen und ihre Spiele spielen (Matth. 10,16 = Luk. 7,32). Paulus spricht davon, dass er den Korinthern wie Kindern die christliche Lehre als Milch und nicht als feste Speise gereicht habe (1. Kor. 3,1f). Er ermahnt sie, sich nicht im Verstehen sondern in Bezug auf das Böse wie kleine Kinder zu verhalten (1. Kor. 3,1) u.a.m. Gott hat Christus Kinder gegeben, sagt der Hebräerbrief (2,13f), oft wird im Neuen Testament von Kindern der Verheissung, des Zorns usw. gesprochen, aber das ist entweder blosser Vergleich oder direkt an Erwachsene gerichtet. Joh. 21,5 spricht der Auferstandene die Jünger als παιδία an, Paulus gebraucht Gal. 4,19 die Anrede τέκνα, der 1. Johannesbrief verwendet vor allem τεκνία, aber auch παιδία als Anrede (im ganzen neun Mal, wer meint 1. Joh. 2,12-14 sei von richtigen Kindern die Rede, befindet sich im Irrtum). In allen Fällen handelt es sich nicht um konkrete Kinder im christlichen Bereich. Bei der Speisung der 4.000 und der 5.000 sind offensichtlich auch Kinder mit ihren Müttern dabeigewesen, wenigstens nach Matthäus; Lukas und Markus

wissen nur von Männern zu berichten. Aber diese Kinder wird man ebenso zögern, zur Gemeinde zu rechnen, wie die Kinder, die Jesus nach der Tempelreinigung ihr Hosianna zurufen (Matth. 21,16). Worte Jesu wie die Matth. 10,37 par und Mark. 10,29f par, dass man um seinetwillen auch Familie und Kinder aufzugeben bereit sein müsse, helfen uns bei unserer Suche nicht weiter. Das gilt auch für eine ganze Reihe von Perikopen in den Evangelien, von denen wir eine solche Hilfe beinahe automatisch erwarten. Der sog. reiche Jüngling in Mark. 10,17-22 par ist im Text ganz ohne Altersangabe, man wird noch nicht mal mit Sicherheit sagen können, ob er ein junger Mann war. Die Perikope von der Sadduzäerfrage Mark. 12,19 redet zwar immer wieder von Kindern, aber nur von solchen, die nicht geboren werden. Der Jüngling von Nain Luk. 7,11-17 ist eben ein Jüngling (νεανίσκος) und kein Kind mehr, abgesehen davon, dass er reines Objekt ist, über seine wie seiner Mutter Haltung zu Jesus wird kein Wort gesagt. Anders scheint es nur bei drei Berichten: der Heilung bzw. Erweckung des Sohnes des Hauptmanns von Kapernaum, der Tochter der Syrophönizierin und der Tochter des Jairus. In allen drei Fällen wird vom Glauben des Vaters bzw. der Mutter gesprochen, dem Glauben doch unumstritten daran, dass Jesus die erbetene Wundertat vollbringen könne. Aber ob der Sohn des Hauptmanns von Kapernaum nicht eigentlich ein Knecht war (δοῦλος Luk. 7,2.10), ist noch sehr die Frage. Die Tochter der Syrophönizierin (θυγάτριον nur Mark. 7,25 und 7,30 παιδίον, sonst θυγάτηρ) ist altersmässig nicht sicher als Kind festlegbar - θυγάτριον ist im Sprachgebrauch der Koine, welche die Verkleinerungsformen liebt, nicht mehr als θυγάτηρ und altersmässig neutral. Und selbst die Tochter des Jairus, von der doch Mark. 5,42 und Luk. 8,42 gesagt wird, dass sie 12 bzw. etwa 12 Jahre alt war, befindet sich nach rabbinischer Vorstellung damit am Rande des Kindesalters. Nur bis zum Alter von 11 Jahren und 1 Tag ist ein Mädchen als Kind anzusehen, von 12 bis 12 1/2 Jahren ist es eine Jungfrau (na'ᵃrā), von etwa 12 1/2 Jahren an gilt es als heiratsfähig (Strack-Billerbeck II, 10). Aber selbst wenn sie und die beiden anderen Geheilten Kinder gewesen sein sollten, bleibt doch die Frage, ob wir uns mit den eben besprochenen Berichten im Bereich der (späteren) christlichen Gemeinde befinden und ob

die Berichte überhaupt in diese Richtung hin interpretiert werden dürfen. Dass von einer Taufe aller drei nichts verlautet, versteht sich, wird doch in allen drei Wunderberichten nichts über die Haltung derer gesagt, an denen das Wunder geschieht, geschweige denn über ihren Glauben vor und nach dem Wundereignis.

Damit sind wir am Ende unserer Suche nach christlichen Kindern in der Frühzeit des Christentums. Dass ich die in Bethlehem ermordeten Kinder nicht genannt habe, wird hoffentlich niemand verübeln, dass die Berichte der Evangelien über Geburt und Kindheit Johannes des Täufers und Jesu hier nicht in Betracht kommen, versteht sich. Jedenfalls haben wir entweder gar keine von den von uns gesuchten Kindern getroffen, oder wenn man optimistisch sein will, eines oder zwei, aber auch diese waren in ihrer Persönlichkeit und in ihren Lebensumständen nicht konkret fassbar. Damit soll nun nicht gesagt sein, dass es in den christlichen Familien der Frühzeit keine Kinder gegeben habe. Aber nur ganz gelegentlich und beiläufig hören wir von ihnen. Apg. 21,21 spricht von Kindern der Judenchristen in der Diaspora, 1. Kor. 7,14 — worauf wir noch besonders eingehen müssen — äussert sich Paulus über die Kinder in christlich- heidnischen Mischehen. Aber nur Apg. 21,5 begegnen uns diese Kinder wirklich. Bei der Abreise aus Tyrus werden Paulus und seine Begleiter von der ganzen Gemeinde zum Schiff geleitet σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις.

Das einzige Mal, wo uns Kinder aus christlichen Familien in einer Erzählung sozusagen leibhaftig entgegentreten, da tun sie es als Schemen, beiläufig neben ihren Müttern erwähnt. Das ist charakteristisch. Kinder in christlichen Familien spielen im Neuen Testament in der Frühzeit absolut keine Rolle. Es wird von ihnen nicht berichtet, sie werden nicht einmal angeredet, nur nebenbei werden sie erwähnt. Erst in der späteren Zeit ändert sich das. Der Kolosserbrief und der Epheserbrief machen den Anfang damit. Im Kolosserbrief geschieht das noch zögernd: 3,20f heisst es, die Kinder sollten ihren Eltern gehorchen und die Väter sollten sie nicht durch Strenge scheu machen. Der Epheserbrief baut darauf auf und fügt 6,1-4 eine theologische Begründung hinzu, wie die Mahnung an die Väter, die Kinder in der Zucht und Vermahnung des Herrn aufzuziehen. Erst in den Pastoralbriefen zeigt sich ein völlig anderes

Bild als sonst in den Schriften des Neuen Testaments. Das erklärt sich zum Teil aus dem Charakter der Pastoralbriefe als Gemeindeordnung, ist ganz zu verstehen aber nur aus der späten Entstehung dieser Briefe, wie ein Blick in die Apostolischen Väter bestätigt. In den Pastoralbriefen ist für die kirchlichen Amtsträger aller Stufen als eine der Voraussetzungen für ihr Amt jedenfalls gefordert, dass sie ihre Kinder in Zucht halten und gut für sie sorgen (1. Tim. 3,4.12; Tit. 1,6). Die Witwen sollen sich der eigenen Kinder oder Enkel (1. Tim. 5,4) wie der Kindererziehung als solcher besonders annehmen (1. Tim. 5,10). Jüngere Witwen werden direkt angewiesen, zu heiraten und Kinder zu gebären (1. Tim. 5,14), wie Frauen ihr Heil überhaupt darin finden, Kinder zur Welt zu bringen, vorausgesetzt, dass diese Kinder (oder die Frauen) in Sittsamkeit an Glaube, Liebe und Heiligung festhalten (1. Tim. 2,15). In der Zeit der Pastoralbriefe findet das Kind in der christlichen Familie anscheinend eine ganz andere Beachtung als in der Gemeinde der Frühzeit, wenigstens soweit uns die literarischen Zeugnisse ein Urteil erlauben.

Allerdings gibt es nun eine — bisher nicht besprochene — Gruppe von Zeugnissen, die damit zwar nicht im Widerspruch stehen, es aber doch auf entscheidende Weise ergänzen. Als erstes Zeugnis ist Matth. 21,15 wichtig. Als die Kinder Jesus nach der Tempelreinigung ihr "Hosianna dem Sohne Davids" zurufen, werden die Hohenpriester und die Schriftgelehrten unwillig. Aber Jesus antwortet ihnen mit dem Psalmenwort: « Aus dem Munde der Unmündigen νηπίων und Säuglinge θηλαζόντων hast du Lob zubereitet ». Hier scheint den νήπιοι eine besondere Stellung zugewiesen, heisst es doch ganz ähnlich Matth. 11,25 = Luk. 10,21: dass von Gott den Weisen und Klugen die Erkenntnis der Botschaft Jesu verborgen, den νήπιοι aber offenbart sei. Zwei bei allen Synoptikern begegnende Perikopen geben weitere Auskunft: die über den Rangstreit der Jünger (Mark. 9,33-37 par) und die über die Segnung der Kinder (Mark. 10, 13-16 par). Beim Rangstreit der Jünger stellt Jesus ein Kind (παιδίον) in die Mitte (bei Markus heisst es 9,36 zusätzlich, dass er es in die Arme geschlossen habe) und erklärt, wer eines dieser Kinder in seinem Namen aufnehme, nehme ihn auf. Das will zunächst noch nichts Entscheidendes bedeuten, denn Matth. 10,40 wird etwa das

Gleiche von den Jüngern gesagt. Aber bei Matthäus ist die Perikope durch den Zusatz erweitert (18,3f): Wenn ihr nicht umkehrt und werdet wie die Kinder (ὡς τὰ παιδία) werdet ihr nicht in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν kommen. Und es wird noch hinzugefügt, dass der Grösste hier der sei, der sich wie dieses Kind demütige, und dadurch der Aussage etwas von ihrer Absolutheit genommen. Aber bei der Segnung der Kinder heisst es mit aller Klarheit und Direktheit von den παιδία: τῶν γὰρ τοιούτων ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν (so bei Matth. 19,14; Mark. 10,14 und Luk. 18,16 wandeln ab: βασιλεία τοῦ θεοῦ). Und weiter wird bei Markus und Lukas erklärt (für Matthäus tritt möglicherweise 18,3 dafür ein), daß nur der in die βασιλεία eingehen könne, der sie ὡς παιδίον annehme. Natürlich ist zu berücksichtigen, dass es heisst: τῶν τοιούτων, ὡς παιδίον und nicht direkt von « Kind » geredet wird. Aber es wird ja zu Erwachsenen gesprochen, so ist keine andere Redeform als die des Vergleiches möglich und das Kind gibt in jedem Fall das tertium comparationis ab. Den Kindern — dass es Kleinkinder sind, hebt Lukas noch dadurch hervor, dass er 18,15 παιδία durch βρέφη ersetzt — bzw. denen, die so sind wie sie — wird bei den Synoptikern der Heilsbesitz jedenfalls ohne Einschränkung zugesprochen, die Handauflegung ist ausserdem nicht Voraussetzung für die Aussage, sondern folgt ihr hinterher. Wie die Kirche des 2. Jahrhunderts sie verstanden hat, zeigt eine ganze Reihe von Zeugnissen, dass auch die der Entstehung der Evangelien gleichzeitige Gemeinde sie so verstanden hat, scheint mir sicher. Dass für Jesus selbst die νηπιότης oder das ταπεινοῦν ἑαυτόν die Voraussetzung für seine Aussage war, ist eine andere Sache. Dass für das Ereignis selbst ebenso wie für den Bericht der Synoptiker die Kinder- oder gar die Säuglingstaufe eingeschlossen oder vorausgesetzt sei, ist zu beweisen jedenfalls unmöglich, wie die bisherigen Bemühungen darum deutlich gezeigt haben.

Vor den Bericht der Synoptiker führt uns noch die Aussage des Paulus in 1. Kor. 7,14 über die Kinder: νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν. Paulus spricht hier von Kindern aus Ehen zwischen Christen und Heiden, dass für Kinder aus rein christlichen Ehen das Gleiche, und zwar wenn möglich noch in verstärktem Masse gilt, versteht sich. Dass für die Aussage, die Kinder seien ἅγια, ihre Taufe nicht Voraussetzung ist, versteht sich ebenfalls.

Paulus deutet das nicht einmal an. Angesichts des fortdauernden heidnischen Bekenntnisses des einen Ehepartners, welches die Zustimmung zur Aufnahme der Kinder durch die Taufe in den Gemeindebestand durchaus nicht immer als gegeben erscheinen lässt, müsste er davon reden, wenn das Getauftsein Voraussetzung für die ἅγιος—Eigenschaft wäre. Aber was mein Paulus, wenn er die Kinder aus christlich-heidnischen Mischehen (und dementsprechend auch die Kinder aus rein christlichen Ehen) als ἅγια bezeichnet? Eine Fülle von Deutungen ist von den Exegeten versucht worden. Einer von ihnen erklärt, wie mir scheint mit Recht, es werde « die Verlegenheit der Exegeten gegenüber der Frage des Heiligkeitsverständnisses in 1. Kor. 7,14 nicht selten in den verschwimmenden Formulierungen deutlich, mit denen sie die Aussagen umschreiben ». Ich möchte zu den bisherigen Versuchen einen neuen hinzufügen und vorschlagen: beim Wortlaut zu bleiben und den Gebrauch und die Bedeutung von ἅγιος und ἁγιάζειν in den Korintherbriefen anzusehen. Beschränkt man sich auf sie, ist die Gefahr der Unschärfe vermieden. Denn aus dem Gebrauch der Worte in den beiden Briefen muß sich ergeben, wie die Gemeinde sie verstand. ἁγιάζειν begegnet im 1. Kor. viermal (im 2. Kor. gar nicht), ausserdem nur noch Röm. 15,16 (ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ), Eph. 5,26 und dreimal in den Pastoralbriefen. 1. Kor. 1,2 spricht von den ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ als Parallele zu dem unmittelbar nachfolgenden κλητοῖς ἁγίοις, 1. Kor. 6,11 erklärt, dass zwar einige der Gemeindeglieder zu der Kategorie der 6,9f aufgezählten schweren Sünder gehört haben, sie seien aber durch den Namen Christi und den Geist Gottes abgewaschen, geheiligt, gerecht gemacht. Die beiden anderen Stellen sind die unseres Textes 7,14, in dem erklärt wird, dass der ungläubige Mann durch eine christliche Frau, die ungläubige Frau durch einen christlichen Mann geheiligt ist. ἅγιος begegnet in den Korintherbriefen sehr viel häufiger: im 1. Kor. zwölfmal, im 2. Kor. achtmal. Vier von diesen zwanzig Stellen können gleich ausgeschieden werden, weil hier vom heiligen Geist die Rede ist, zwei weitere, weil sie vom heiligen Kuss der Christen sprechen. Von den verbleibenden vierzehn Stellen ist eine, 1. Kor. 7,34, allgemeinen Charakters: die unverheiratete Frau und die Jungfrau sorgen dafür, dass sie heilig seien an Leib und Geist. Alle anderen dreizehn

Stellen haben dieselbe Bedeutung, sie reden von den Christen selbst. Immer ἅγιοι als Synonym für die Christen gebraucht: 1. Kor. 1,2 spricht von den κλητοῖς ἁγίοις, 3,17 davon, dass das Haus Gottes heilig sei οἵτινές ἐστε ὑμεῖς, 6,1 macht Paulus es einigen Gemeindegliedern zum Vorwurf, dass sie bei Streitigkeiten ihr Urteil nicht bei den ἅγιοι holen etc. Auch im 2. Kor. ist das Bild nicht anders: 1,1 grüssen Paulus und Timotheus die ἐκκλησία in Korinth σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν, 8,4 und 9,1 sprechen von der Kollekte εἰς τοὺς ἁγίους etc.

Wenn man dieses Stellenmaterial voll in Betracht zieht, bleibt doch wohl keine andere Möglichkeit, als die Aussage in 1. Kor. 7,14, dass die Kinder ἅγια seien, sehr viel präziser und massiver aufzufassen, als das gewöhnlich geschieht. Natürlich zögert man, zu übersetzen: nun aber sind sie Christen, gehören sie zur Gemeinde. Aber ich sehe eigentlich keinen Ausweg, als hier die Zugehörigkeit — und zwar die uneingeschränkte Zugehörigkeit — der Kinder aus den von Paulus behandelten Ehen zum christlichen Heiligkeitsbereich ausgesprochen zu finden. Wenn dem so wäre, würde natürlich auch die zweimalige Aussage des ἡγίασται über den ungläubigen Ehegatten ausserordentlich an Stärke gewinnen. Er hat durch den Eintritt des anderen Ehepartners in den christlichen Heiligkeitsbereich, dadurch, dass dieser ἅγιος geworden ist, Anteil daran bekommen, er ist geheiligt worden — ohne allerdings schon ἅγιος zu sein, was jedoch als Ziel vor ihm liegt. Denn Paulus sieht, was man stärker berücksichtigen muss, als es oft geschieht, das Ziel der Ehe doch in der Rettung des nichtchristlichen Eheteils, 7,16. Wenn er die Scheidung will, soll der andere ihn jedoch gehen lassen, denn damit ist klar, dass eine endgültige Rettung aussichtslos ist.

Ehe wir weitere Folgerungen ziehen, wird es zweckmässig sein, die Aussagen der Zeit nach Paulus ins Auge zu fassen, welche in der Nachfolge der Aussage des Paulus wie der vorhin diskutierten Synoptikerstellen zu stehen scheinen. Was finden wir hier an Nachrichten über die Stellung und Wertung der Kleinkinder? Der 1. Petrusbrief ist der älteste in Betracht kommende Text. Hier werden 2,2 die eben geborenen Kinder (ἀρτιγέννητα βρέφη) den Christen als Vorbild dargestellt, die aufgefordert werden, ihre Sünden abzulegen und so wie sie nach der geistigen unverfälschten Milch zu verlangen. Im Barna-

basbrief heisst es 6,11, dass Christus die Christen in der Vergebung der Sünden erneuere, so als ob sie zum zweiten Mal geboren würden. Für sie gilt jetzt ὡς παιδίων ἔχειν τὴν ψυχήν. Der Hirte des Hermas erklärt, dass die kleinen Kinder (νήπια) die Schlechtigkeit nicht kennen, welche das Leben der Menschen zerstört (27; Mand. II, 1). Zu den verschiedenen Bildern, mit welchen hier der Zustand der Kirche versinnbildlicht wird, gehört das von den 12 Bergen (78, Sim. IX, 1). Von einem hohen Berg in Arkadien sieht Hermas eine grosse Ebene und rings um sie herum zwölf Berge, von denen jeder ein anderes Aussehen hat. Der erste ist ganz schwarz, der zweite ganz kahl ohne Pflanzenwuchs, der dritte voller Disteln usw. Der zehnte Berg ist mit hohen Bäumen bewachsen, in ihrem Schatten lagern viele Schafe, auf dem elften Berg stehen fruchttragende Bäume, der zwölfte schliesslich ist ganz weiss, sein Anblick stimmt fröhlich, denn er ist εὐπρεπέστατον. Ausführlich werden dann die einzelnen Berge gedeutet. Zum ersten gehörten die abtrünnigen Christen, die Gotteslästerer, zum zweiten die Heuchler und Lehrer der Schlechtigkeit usw. (96, Sim. IX, 19). So geht es weiter. Der zehnte Berg versinnbildlicht die Bischöfe und die Christen, welche anderen immer ihre Unterstützung zuteil werden liessen (104, Sim. IX, 27), und der elfte die Märtyrer (105, Sim. IX, 28). Mit dem zwölften Berg sind die Christen gemeint, welche noch höher stehen als die Märtyrer. Sie sind ὡς νήπια βρέφη, wie die unschuldigen neugeborenen Kinder, in deren Herz keine Schlechtigkeit aufsteigt und die nie erkannt haben, was Schlechtigkeit ist. Sie sind immer ἐν νηπιότητι geblieben (196,1; Sim. IX, 29,1) und werden sogleich in das Reich Gottes eingehen, weil sie alle Tage ihres Lebens ἐν νηπιότητι zugebracht haben (106,2; Sim. IX, 29,2). Hermas und alle Christen werden ermahnt, es ihnen gleichzutun und zu werden ὡς τὰ βρέφη. Denn alle βρέφη ἔνδοξά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ καὶ πρῶτα παρ' αὐτῷ (106,3; Sim. IX, 29,3). Das ist etwa um das Jahr 150 geschrieben und an Eindeutigkeit der Aussage wohl nicht zu übertreffen. Bei den Apologeten hören wir von Aristides, dass die Christen, wenn ein Kleinstkind (νήπιον) stirbt, Gott besonders danken, ὅτι ἀναρμάτητον ἀπῆλθεν (Pap. Brit. Mus. 2486, Milne S. 76). Athenagoras erklärt in de resurrectione mortuorum 14 schliesslich, dass ganz kleine Kinder bei der Auferstehung nicht gerichtet werden.

Damit sind wir bereits in der Zeit um 180, der Ring wird geschlossen von Tertullian, der um 200 in seiner Schrift de baptismo (18,5) dagegen polemisiert, dass die Säuglinge zur Taufe gebracht werden, welche die innocens aetas nicht nötig habe.

Auch nachher noch ist man der Meinung, dass Säuglinge und Kleinstkinder keine eigene, faktische Sündenschuld auf sich geladen haben, aber sie haben von Geburt, von ihren Eltern her, Unreinheit an sich. Wo man so denkt, fordert man die Taufe der Säuglinge, wie wir es mit aller Bestimmtheit bei Cyprian um 250 in Nordafrika hören. Schon um 200 scheint die Säuglingstaufe in Nordafrika sich auszubreiten; was Tertullian gegen sie vorbringt, klingt ganz nach einem Kampf gegen Nicht-Aufhaltbares. Origenes erkärt zwar, die Säuglingstaufe sei apostolische Tradition. Aber das Beispiel Nordafrikas wie das der Kirchenordnung Hippolyts in Rom — beide mit Origenes gleichzeitig — zeigen uns, dass das nicht der Fall ist. Niemand sonst behauptet die apostolische Tradition der Säuglingstaufe, vielmehr weisen alle Nachrichten, die wir sonst besitzen, in die entgegengesetzte Richtung. Denn überall da, wo wir Taufliturgien oder Anweisungen für die Spendung der Taufe haben, schliessen diese Säuglinge und Kleinstkinder beinahe automatisch aus. Es ist ja auch bezeichnend, dass die Taufliturgie auf den Erwachsenen zugeschnitten ist — oder entgegenkommender formuliert: auf jemanden, der selbst Rede und Antwort stehen und selbst handeln kann, also mindestens eine gewisse Reihe von Lebensjahren hinter sich gebracht hat. Säuglinge sind hier nur mit Hilfe des Instituts der Paten unterzubringen. Die Kirchenordnung Hippolyts baut sie ein — damals werden eben schon Säuglinge getauft —, setzt aber ebenso voraus, dass Kinder da sind, die selbst antworten können. Und das dürfte dem Normalzustand entsprochen haben.

Im dritten Jahrhundert begegnet uns zum ersten Mal literarisch fassbar die Forderung der Säuglingstaufe, das ist ein nur durch neue Funde zu widerlegendes Faktum. Sie kann kirchliche Vorschrift werden, wie es nach Cyprians Äusserung für Nordafrika scheint, sie kann die seltene Ausnahme sein, wie im syrischen Kirchengebiet, wo man noch im vierten Jahrhundert die Auffassung von der Sündlosigkeit der Kinder mit Nachdruck vertritt. Sehr lange hat die Säuglingstaufe ge-

braucht, bis sie sich endgültig und vollständig in der Kirche durchsetzte. Augustin, der dann Entscheidendes dafür getan hat, ist ein Beispiel dafür. Seine Mutter ist überzeugte Christin, der heidnische Vater legt ihr nichts in den Weg. Unmittelbar nach seiner Geburt (iam inde ab utero matris meae) wurde er « mit dem Zeichen des Kreuzes gesegnet und mit seinem Salz gereinigt », d.h. in den Stand der Katechumenen aufgenommen, nicht jedoch getauft. Als er wenige Jahre später schwer erkrankt, werden alle Vorbereitungen zur Taufe getroffen (das ist charakteristisch, wie die Inschriften oft genug zeigen: bei Todesgefahr erfolgte die Nottaufe). Aber die Krankheit geht vorbei, die Taufe wird aufgeschoben (alles in Conf. I, 11), sie erfolgt schliesslich erst im Alter von 32 Jahren. Selbst in der Mitte des vierten Jahrhunderts ist die Säuglingstaufe zwar überall zu finden, aber keineswegs die Regel. Dass Gregor von Nazianz, weitberühmter Theologe und Bischof von Konstantinopel, 381 offiziell (Or. 40,48) den Ratschlag geben kann, die Kinder im Alter von etwa 3 Jahren zu taufen, zeigt den damaligen Stand der Dinge. In diesem Alter, sagt Gregor, seien die Kinder nicht nur in der Lage, die Tauffragen selbst zu beantworten, sondern auch das Christentum bis zu einem gewissen Grade zu verstehen. All das ist nur erklärbar unter der Voraussetzung, dass die Kirche der Frühzeit die Kinder eben nicht, mindestens nicht bei der Geburt taufte.

Damit das bisher gezeichnete Bild vollständig werde, ist noch von einer Voraussetzung sprechen, von der noch überhaupt nicht die Rede gewesen ist, obwohl ihr grundlegende Bedeutung zukommt, nämlich von der Naherwartung der Frühzeit. Erst durch die Naherwartung bekommt die Vorstellung von der Sündlosigkeit der Kleinstkinder die, wenn man sich so ausdrücken kann, « taufverhindernde » Wirkung. Nur wenn die βασιλεία τοῦ θεοῦ entweder schon da ist oder täglich, ja stündlich anbrechen kann, braucht man die sündlosen Kleinstkinder nicht zu taufen, weil sie direkt ins Reich Gottes eingehen. Je mehr diese Naherwartung nachlässt oder gar zweifelhaft wird, umso fragwürdiger wird die Taufunterlassung bei den Neugeborenen. Auch wenn die Naherwartung unerschüttert ist, erhebt sich die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe der Kinder, sobald diese Kinder älter werden und die ursprüngliche Reinheit verloren geht. Dass man demgegenüber

nicht blind war, zeigt uns das Beispiel Tertullians, der in seiner Schrift de anima ausführliche Betrachtungen darüber angestellt hat und sogar den Zeitpunkt dafür berechnet hat, nämlich den Beginn der Pubertät. Das erste, was man tat, als die Kinder in christlichen Ehen heranwuchsen, ohne dass die Parusie sie direkt aus dem bisher sündlosen Leben in das Reich Gottes hinwegnahm, war, dass man der Unterrichtung dieser Kinder verstärkte Aufmerksamkeit schenkte und so etwas wie einen Katechumenenunterricht auch für sie einrichtete. Die Pastoralbriefe gehören in diese Epoche ebenso wie der 1. Klemensbrief, der Barnabasbrief, der Polykarpbrief u.a.m., die uns alle zeigen, wie früh die Gemeinde um einen geordneten Unterricht für ihre Kinder besorgt war. Irgendwann taufte man dann die herangewachsenen Kinder, die sich je länger je mehr dem sich ausbildenden Stand der Katachumenen anglichen. Je mehr nun die Naherwartung nachliess und von dem Augenblick an, wo die Überzeugung von der Sündlosigkeit des neugeborenen Kindes aufzuhören begann, ist dem *Prinzip nach* die Forderung nach der Säuglingstaufe da, die Anfänge einer solchen Praxis werden dann nicht mehr lange auf sich haben warten lassen.

Wann das vor sich ging, ist schwer zu sagen. Um 170/160 kann man vielleicht den Anfang der Entwicklung zur Säuglingstaufe hin ansetzen. Dass sie aus der Kindertaufe hervorgeht, ist nach dem Vorgetragenen besonders zu begründen wohl nicht nötig. Wann diese Kindertaufe beginnt, darüber sind ebenfalls nur Hypothesen möglich, weil die Quellen schweigen. Vielleicht kann man bis an den Anfang des 2. Jahrhunderts zurückgehen. Natürlich muss man dabei berücksichtigen, dass die Entwicklung in den verschiedenen Kirchengebieten in beiden Fällen durchaus nicht uniform war, sie vollzog sich sicher auf verschiedene Art und Weise und mit verschiedener Schnelligkeit. Mindestens in Afrika scheint die Säuglingstaufe um 200 nicht mehr in den ersten Anfängen zu stehen, das ist das einzige, was sich mit Sicherheit sagen lässt.

Aber, und mit dieser Frage möchte ich schliessen: was bedeutet es für unsere Taufpraxis heute, wenn es mit der Entwicklung der Säuglings- und der Kindertaufe in der Frühzeit so steht, wie hier dargestellt? Sind danach die im Recht, welche die Taufe der Kinder bei der Geburt ablehnen und sie auf einen späteren Zeitpunkt verschieben? Ich würde diese Fol-

gerung so nicht ziehen, sondern meinen, dass man, wenn man in der Frage der Kindertaufe schriftgemäss handeln will, sich nicht an die neutestamentliche Tauf*praxis*, sondern an die neutestamentliche Tauf*lehre* anschliessen muss. Und danach wäre, denken wir an die Aussage des Paulus von der Verfallenheit der Menschen an die Sünde von Adam an, die einzig mögliche Lösung die Taufe des Kindes unmittelbar nach der Geburt. Das Argument dafür hat schon Cyprian formuliert: quod neminem putamus a gratia consequenda inpediendum esse (ep. 64,5,1). Die Taufpraxis der Frühkirche kann von uns nicht übernommen werden, denn wir verfügen nicht über deren Voraussetzungen: Jesus rief in Vollmacht in die Nachfolge, ohne zu taufen. Die Urgemeinde taufte Erwachsene, bei der Handauflegung kam als Geistausweis das Zungenreden auf den Getauften. Damals und später verzichtete man auf die Taufe der Kinder, denn man erwartete die Wiederkunft des Herrn in unmittelbarer Nähe und meinte, die sündlosen Kinder würden direkt in sein Reich eingehen. In dem Augenblick, wo diese Voraussetzungen nicht mehr bestanden, ging man im *Prinzip* zur Säuglingstaufe über, die dann im Laufe der Zeit auch zur allgemeinen Praxis wurde. Wir stehen nicht nur in dieser Tradition, sondern sie entspricht auch genau unserer Situation. Wer die Säuglingstaufe ablehnt, kann damit für sich nicht unmittelbaren Anschluss an die Schrift behaupten. Denn er will die Praxis ihrer Zeit übernehmen, ohne doch ihre Voraussetzungen zu besitzen [1].

KURT ALAND

---

[1] Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um die deutsche Zusammenfassung eines in der Society for Historical Theology in Oxford englisch gehaltenen Vortrages. Dabei war es verständlicherweise in den meisten Fällen nur möglich, die Resultate mit kurzer Begründung vorzutragen. Eine ausführlichere Darstellung und Begründung mit Erörterung der Spezialfragen erfolgt in der Studie: Die Stellung der Kinder in den frühen christlichen Gemeinden — und ihre Taufe, welche in der Reihe « Theologische Existenz heute » (Verlag Kaiser, München) erscheint.

# IL CARDINALATO IN UNA DECRETALE DI INNOCENZO III

Negli ultimi anni si è parlato da più parti della rilevanza dottrinale del cardinalato nel medioevo occidentale, si sono anche formulate alcune ipotesi e avviata qualche indagine su momenti particolari [1]. In verità i punti sui quali approfondire la ricerca sono ancora molto numerosi e tali da consentire di mettere in luce posizioni e tesi di notevole significato. Anzi talora sembra affacciarsi la possibilità di intravvedere una vera e propria continuità dottrinale lungo tutto il basso medioevo in una certa giustificazione teologica del cardinalato stesso situandolo su un piano, per così dire, costituzionale, attinente cioè alla struttura e alle funzioni permanenti e supreme di governo della chiesa. A questo proposito, proprio nei secoli tra l'XI e il XV si è parlato a più riprese di *ius divinum* del cardinalato. A lungo ciò è parso agli studiosi moderni una singolarità medioevale priva di reale significato e perciò anche di interesse [2]. Qualche indagine in questa direzione ha dato invece l'impressione di essere di fronte ad un fenomeno indubbiamente singolare ma per questo non privo di interesse, ricco anzi di sfondi suggestivi [3].

---

[1] Si vedano soprattutto i saggi di Y.M.-J. Congar, *Notes sur le destin de l'idée de collegialité épiscopale en Occident au moyen-âge (VIIe-XVIe siècles)* in « La Collegialité épiscopale. Histoire et théologie » (Unam Sanctam, 52), Paris 1965, pp. 98-129. Nello stesso volume si veda anche il contributo di Ch. Mœller, *La collegialité épiscopale selon quelques théologiens de la papauté*, pp. 183-221.

[2] L'unico che mostrò un certo interesse in questa direzione fu J.B. Sägmüller che peraltro non vi dedicò che una mezza dozzina di pagine del suo *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII. historisch-canonistisch untersucht und dargestellt*, Freiburg 1896. Il Feine nella sua classica *Kirchliche Rechtgeschichte* non vi dedica che un cenno (Weimar ²1954, p. 411).

[3] Si tratta ancora di sondaggi molto parziali e spesso incompleti come quelli di M. Garcia Miralles, *El Cardenalato de institución divina y el episco-*

È evidente che i punti di maggior interesse sono costituiti dai momenti nei quali si è tentato di ricollegare il cardinalato ai testi fondamentali della rivelazione cristiana onde accreditarne un'istituzione divina. In questa prospettiva vi sono alcuni documenti ufficiali del magistero pontificio che presentano un interesse tutto speciale proprio perché sono al riparo dal sospetto di essere frutto di pretese oligarchiche dello stesso collegio cardinalizio o strumento di correnti dottrinali avverse ai privilegi primaziali del vescovo di Roma.

Già nei primissimi anni del XIII secolo un grande papa, Innocenzo III, aveva occasione di mettere a fuoco il proprio pensiero sulla maggiore importanza dei cardinali romani rispetto ai vescovi e arcivescovi delle varie parti della cristianità. Infatti alla fine del 1201, rivolgendosi al clero di Ravenna, che era diviso nella scelta del nuovo arcivescovo e propendeva in parte per un cardinale romano, Innocenzo scriveva: « Consideravimus vero, quod eiusdem cardinalis praesentia utilior sit non solum Romanae, sed etiam ecclesiae generali, [tam] apud apostolicam sedem, quam ecclesiam Ravennatem, et quod maioris meriti sit in huiusmodi necessitatis articulo praeire in sanctae terrae subsidium exercitui Iesu Christi, quam suscipere pondus pastoralis officii. Unde non immerito praeferentes speciali utilitati communem et minori maiorem, praedictum cardinalem postulationi vestrae non duximus concedendum » [4]. Il papa dunque motivava

---

*pado en el problema dela sucesión apostólica según Juan de Torquemada* in « XVI Semana Española de Teologia », Madrid 1957, pp. 249-274; di J. LECLER, Pars corporis papae... *Le sacré collège dans l'ecclésiologie médiévale* in « L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au père Henri De Lubac ». II, *Du Moyen Age au siècle des lumierès*, Paris 1964, pp. 183-198 e il mio *Le origini della dottrina sullo* ius divinum *del cardinalato (1053-1087)* in « Reformata Reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965 », hrsg. E. Iserloh u. K. Repgen, I, Münster i.W. 1965, pp. 39-58. Per il successivo periodo della fine del XV sec. e dell'inizio del XVI si veda il saggio di H. JEDIN, *Analekten zur Reformtätigkeit der Päpste Julius' III. und Pauls IV.* in « Römische Quartalschrift » 42 (1934), pp. 305-332 e 43 (1935) pp. 87-156; la seconda parte dell'articolo è ora riprodotta in H. JEDIN, *Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Ausgewählte Augsätze und Vorträge.* II *Konzil und Kirchenreform*, Freiburg 1966, pp. 118-147.

[4] Potthast 1546; questo testo è poi passato nel *Corpus iuris canonici*: c. 3 X I 5 (Friedberg 2,44); cfr. B. TIERNEY, *Foundations of the conciliar Theory. The contribution of the Medieval Canonists from Gratian to the Great Schism*, Cambridge 1955, p. 95. È interessante notare che in questa medesima lettera si

il rifiuto di consentire la designazione ad arcivescovo di Ravenna di un cardinale romano con il principio che questi come tale è di maggior utilità non tanto per la chiesa romana quanto per quella universale.

Questa lettura, peraltro univocamente suggerita dal testo della decretale, trova conferma nel commento a questo passo dell'Hostiensis, uno dei più autorevoli e lucidi decretalisti del XIII secolo e uno dei maggiori canonisti di tutto il medioevo. Egli, infatti, a proposito delle parole *ecclesiae generali* scrive: « quae unica est, ut not. infra *de transl. episcopi inter corporalia* super verbo *fortius* [I 7 2]. Et nota hic quod cardinales communem impendunt solicitudinem pro statu ecclesiae generalis, sicut et papa, quod dic, ut not. supra in *salutatione proemi* super verbo *servus*. Et sic publica seu communis utilitas praefertur privatae » [5]. Non può non colpire come ai cardinali sia attribuita e riconosciuta una partecipazione alla *communis sollicitudo* per l'intera chiesa universale in stretta e diretta analogia con la funzione del papa e con una chiara distinzione dalla funzione dei vescovi, a proposito dei quali anche l'Ostiense parla abitualmente di *sollicitudo* ma *in partem* parziale, cioè relativa ad una porzione della chiesa universale [6].

È significativo che in un testo di ordinaria amministrazione e privo di esplicite intenzioni dottrinali, Innocenzo III — ancora alle soglie del suo pontificato — abbia trovato naturale affermare con tanta chiarezza e fermezza la speciale condizione, non solo pratica ma teologico-istituzionale, dei cardinali rispetto alla chiesa generale e al pontefice romano.

---

fa riferimento ai cardinali come « membra capitis ». Allo stesso argomento è fatto cenno nella successiva lettera all'arcivescovo di Ravenna, ma in termini più generici: « cassata... electione dilecti filii nostri S. tituli Sanctae Praxedis presbyteri cardinalis, quia eum magis ecclesiae Romanae quam ecclesiae Ravennatensi dileximus... » (Ep. V, 6 = PL 214, 955). Poco dopo appunto questo Soffrido, cardinale di S. Prassede, fu effettivamente fatto legato per la crociata (Ep. V, 17 = PL 214, 979-980).

Qualche tempo dopo Innocenzo III respinge una designazione, avvenuta in circostanze analoghe, di un altro cardinale romano ad arcivescovo di Amalfi, adducendo come ragione principale « quia nolebamus eodem cardinale, utpote tam magno membro ecclesiae Romanae carere... » (Ep. V, 106 = PL 214, 1104).

[5] Henrici de Segusio cardinalis Hostiensis iur. utr. monarchae celeberrimi, *In primum Decretalium librum Commentaria...*, Venetiis 1581, I 5 3, p. 34 r b.

[6] Sulla prevalenza di questa accezione nell'uso teologico tradizionale, si veda J. Rivière, In partem sollicitudinis. *Évolution d'une formule pontificale* in « Revue des sciences religieuses » 5 (1925) 210-231.

Tale atteggiamento d'altronde preludeva ad una presa di posizione ben più impegnativa da parte dello stesso Innocenzo a favore del cardinalato. Alla fine del 1202 in risposta ad una supplica il papa formulava la famosa decretale « Per venerabilem », che conteneva un passo di carattere dottrinale nel quale si faceva risalire l'istituzione del cardinalato direttamente all'Antico Testamento, riconoscendo nei cardinali i successori degli anziani che Mosè aveva preso come consiglieri. Il passo interessante suona così: « ... quia sicut in Deuteronomio [17, 8-12] continetur: 'Si difficile et ambiguum apud te iudicium esse perspexeris, inter sanguinem et sanguinem, causam et causam, lepram et *non* lepram, et iudicium inter portas tuas verba videris variari, surge et adscende ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus, venies ad sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem, qui fuerit illo tempore, quaeresque ad eis, qui indicabunt tibi iudicii veritatem, et facies quaecumque dixerint qui praesunt loco, quem elegerit Dominus, sequerisque eorum sententiam nec declinabis ad dexteram vel ad sinistram. Qui autem superbierit, nolens obedire sacerdotis imperio, qui eo tempore ministrat Domino Deo tuo, decreto iudicis morietur, et auferes malum de Israel.' Sane quum Deuteronomium lex secunda interpretetur, ex vi vocabuli comprobatur [in hoc], ut quod ibi decernitur in novo testamento debeat observari. Locus enim, quem elegit Dominus, apostolica sedes esse cognoscitur sic, quod eam Dominus in se ipso [e] lapide angulari [Eph. 2,20] fundavit. Quum enim Petrus urbem fugiens exivisset, volens eum Dominus ad locum, quem elegerat, revocare, interrogatus ab eo: 'Domine, quo vadis?' respondit: 'Venio Romam iterum crucifigi', quod intelligens pro se dictum, ad locum ipsum protinus est reversus. Sunt autem sacerdotes Levitici generis fratres nostri, qui nobis iure Levitico in executione sacerdotalis officii coadiutores exsistunt. Is vero super eos sacerdos sive iudex exsistit, cui Dominus inquit in Petro 'Quodcunque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcunque solveris super terram erit solutum et in coelis' [Mt. 16,19]. Eius vicarius, qui est sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech [Heb. 7,17] constitutus a Deo iudex vivorum et mortuorum [Act. 10,42] »[7].

[7] Ep. V, 128 (= PL 214, 1132-1133); Potthast 1794; il testo è passato poi nel *Corpus iuris canonici*: c. 13 X IV 17 (Friedberg 2, 716).

Questa decretale innocenziana è stata sistematicamente invocata sia dai canonisti e teologi antichi che dagli storici moderni come uno dei testi decisivi per fissare il pensiero del papa sui rapporti tra chiesa e stato. In questa prospettiva le discussioni si susseguono ininterrotte dai decretalisti alla Glossa ordinaria sino ai recenti lavori del Maccarrone, del Tierney e del Watt [8]. È importante rendersi conto di questa costante prospettiva di lettura e di discussione per spiegare il motivo per cui la « Per Venerabilem » non ha goduto di una vasta fortuna ecclesiologica, come pure il passo ora ricordato avrebbe meritato.

Giustamente Maccarrone ha ricordato che lo stesso passo del Deuteronomio era già stato usato in una discussione analoga da Incmaro di Reims [9], ciò peraltro non avrebbe dovuto indurre ad una lettura troppo univoca. Infatti, ferma restando la destinazione della decretale, del passo richiamato e della citazione biblica ad affermare il potere in questioni di legittimazione della suprema autorità ecclesiastica, non può non essere interessante sottolineare anche quale fosse l'immagine che di tale autorità Innocenzo III si faceva. Il papa inserisce cioè nella sua lettera l'ampia citazione dell'Antico Testamento per mettere in evidenza l'ammonizione a rimettersi al giudizio dei sacerdoti leviti e del giudice *pro tempore*, ma, perché il senso della citazione non rimanesse oscuro o incerto, gli aggiunge subito che l'Antico deve essere interpretato con il Nuovo Testamento e presenta così la sua esegesi. Il « locus, quem elegerit Dominus Deus » è la sede apostolica; a Roma il Signore stesso ha voluto vincolare Pietro e Innocenzo lo ricorda con la leggenda del *Quo vadis?* Infine i « sacerdotes levitici generis » sono i fratelli del

---

[8] È interessante che la *Glossa ordinaria* concentri tutta la sua attenzione sull'aspetto politico del testo; tra gli studi moderni il più significativo è quello di M. MACCARRONE, *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III* (Lateranum VI, 3-4), Roma 1940, che dedica varie pagine attente e precise all'inquadramento storico e al commento della decretale; una rassegna puntuale è offerta da B. TIERNEY, « *Tria quippe distinguit iudicia...* ». A note on Innocent III's Decretal *Per Venerabilem* in « Speculum » 37 (1962), pp. 48-59, successivamente va segnalato il lavoro di J.A. WATT, *The Theory of papal Monarchy in the thirteenth Century. The contribution of the Canonists*, London 1965, che dedica parecchie pagine alla decretale innocenziana, sempre secondo un interesse politico. Una rapida utilizzazione del passo centrale della *Per Venerabilem* in vista dei problemi del cardinalato fu fatto da J.B. SÄGMÜLLER, *Die Thätigkeit und Stellung der Cardinäle bis Papst Bonifaz VIII. historisch-canonistisch untersucht und dargestellt*, Freiburg 1896, pp. 212-213.

[9] *De divortio Lotharii regi et Tetbergae reginae*, PL 125, 756-757.

successore di Pietro, « qui nobis iure levitico in executione sacerdotalis officii coadiutores existunt ». Sopra di loro è posto, « sacerdos sive iudex », il successore di Pietro, a proposito del quale è richiamato il passo classico di Matteo 16,19 relativo al potere delle chiavi. Il papa, ancora, è vicario di Colui che è, secondo il Salmista ripreso da Paolo, sacerdote in eterno, e, secondo Pietro, il giudice dei vivi e dei morti.

Termina così il nucleo dottrinalmente più impegnato e più significativo della decretale, quello in cui il redattore ha deliberatamente concentrato le tesi maggiori attraverso un sapiente intreccio di Antico e Nuovo Testamento, i cui passi si coordinano e si illuminano efficacemente [10]. Tutto lo sviluppo successivo del documento sarà sostanzialmente dipendente dalle tesi qui affermate.

Non è difficile vedere che questo testo contiene un'enunciazione dottrinale a proposito della struttura del potere supremo della chiesa [11]. Indubbiamente essa non è l'oggetto primario del documento, ma vi gioca peraltro un ruolo non trascurabile, tant'è vero che il papa non ha ritenuto superfluo dedicare espressamente una proposizione a ciascuno dei tre punti maggiori del passo veterotestamentario: il luogo, i sacerdoti levitici, il giudice. L'esegesi proposta quanto al luogo risulta la più fragile, tant'è vero che si regge su una leggenda. Quella relativa al « sacerdos sive iudex » è la meglio suffragata, probabilmente anche in vista del fatto che qui si sarebbero appuntate le contestazioni degli avversari. Infine, v'è l'interpretazione del passo sui sacerdoti levitici a proposito del quale si è manifestata spes-

---

[10] W. Ullman ha proposto nel Convegno di Spoleto del 1962 uno studio sulla derivazione dalla Bibbia dei principi del governo ecclesiastico nel Medioevo (*The Bible and the Principles of Government in the Middle ages* in « La Bibbia nell'Alto Medioevo », Spoleto 1963, pp. 181-227) senza però toccare l'utilizzazione di questo passo né, in genere, di quelli attinenti al rapporto tra papa e cardinali (per le contestazioni rivolte a tale relazione in sede di discussione si vedano le pp. 331-336 del medesimo volume). Ciò risulta singolare anche in rapporto all'interesse mostrato dallo stesso studioso per tali rapporti, cf. W. Ullmann, *The Growth of papal Government in the Middle Ages. A study in the ideological relation of clerical to lay power*, London ²1962, pp. 319-325.

[11] A proposito di un'altra decretale di Innocenzo III W. Ullmann ha parlato giustamente di una connessione essenziale e vitale tra teologia e giurisprudenza nella legislazione innocenziana, *The significance of Innocent III's decretal « Vergentis »* in « Études d'histoire du droit canonique dediées à Gabriel Le Bras », I, Paris 1965, p. 738.

so una completa indifferenza critica, forse perché la loro identificazione non risultava direttamente incidente sull'immagine dei rapporti tra potere ecclesiastico e potere civile proposta da Innocenzo. Talora sembra persino che in tale indifferenza abbia giocato un certo ruolo l'inconsapevole proiezione di tesi dottrinali molto successive su un testo del XIII secolo [12].

I sacerdoti levitici sono dunque, secondo Innocenzo III, presenti anche nella struttura ecclesiale del nuovo patto come uno dei fattori essenziali per determinare la fisionomia fondamentale della suprema autorità della chiesa. Peraltro il pontefice non ne fa, come si è visto, un'identificazione nominativa, probabilmente perché essa risultava, a lui come ai suoi contemporanei, ovvia. Chi sono dunque i « fratres » del papa? Innocenzo stesso precisa che sono coloro che in forza del diritto levitico coadiuvano il papa « in executione sacerdotalis officii ».

Sembra difficile non riconoscere in costoro i cardinali romani, quelli stessi che Innocenzo aveva indicato come « membra capitis », « magna membra ecclesiae romanae » e ai quali aveva affidato i processi informativi relativi alle elezioni episcopali [13], costituendoli in una posizione nettamente superiore a quella dei vescovi stessi. Per sé, secondo la tradizione, erano appunto i vescovi i fratelli del pontefice romano, ma è molto chiaro che a cavallo tra il XII e il XIII secolo non erano più essi i « coadiutores in executione sacerdotalis officii » del papa.

---

[12] È significativo che l'ottima storia de *Il pensiero politico medievale* di R.W. e A.J. CARLYLE (ed. it. a cura di Luigi Firpo, Bari 1956, I 542) compia un'inescusabile errore scrivendo che secondo Innocenzo III « il papa occupa il posto dei sacerdoti della legge mosaica ». D'altronde ciò dipende chiaramente dall'aver concentrato esclusivamente l'interesse sulla parte della decretale dedicata alla competenza ecclesiastica *in temporalibus*, tant'è vero che il testo, diligentemente riportato in nota, omette proprio il tratto successivo alla citazione della lettera agli Efesini, cioè l'esegesi relativa al papa e ai *sacerdotes levitici*! È probabile che si debba ad una suggestione analoga e all'influsso di questa pagina quanto ha scritto più tardi il Maccarrone: « ai sacerdoti levitici corrisponde il papa... », *Chiesa e Stato...* p. 122. W. MOLITOR, *Die Decretale « Per Venerabilem » von Innocenz III. und ihre Stellung in öffentl. Rechte der Kirche*, Münster 1876, non dedicava che poche righe (p. 51) a questo problema limitandosi ad affermare, un po' affrettatamente, che in luogo dei sacerdoti levitici vi è il senato della chiesa romana, il cui potere però non deriva più dalla nascita ma dal papa.

[13] Ep. II, 111 dell'11.VII.1199 al Vescovo neo-eletto di Piacenza (= PL 214, 665-666); Potthast 777.

Questa funzione, tuttora in atto e oggetto del massimo riguardo, sino al punto da essere fatta risalire al volere di Dio manifestato nell'Antico Testamento, era esercitata appunto dai cardinali in modo sempre più esclusivo e geloso.

Un commento molto autorevole e attento di questi passi è quello formulato anche in questo caso dall'Ostiense nel suo « Apparatus » [14]. Secondo il canonista di Susa « fratres nostri » significa: « ergo omnes episcopi, infra *de crimine fals. quam gravi* [V 20 6], qui et vocati sunt in partem sollicitudinis, supra *de usu pallium ad honorem* [I 8 4]. Cardinales tamen continue ei assistunt, de quorum consilio procedit supra *de postulat. praelat. bonae i* [I 5 3] supra *de electio. in Genesi* in fi. [I 6 55] et cap. *ecclesia. ii* in fi. [I 6 57] et de ipsis hoc specialiter est intelligendum, sed de aliis generaliter ». In questa prima proposizione il commento prende le mosse, secondo un metodo abituale all'Ostiense, dall'accezione tradizionale e più antica del testo commentato: fratelli del vescovo di Roma sono tutti i vescovi in quanto « vocati in partem sollicitudinis ». A suffragare questi due punti sono richiamati due passi delle medesime decretali. Può essere interessante osservare che l'unica caratteristica dei vescovi che viene richiamata per qualificarne il rapporto col papa è quella relativa alla loro funzione rispetto al governo della chiesa; non vi è invece alcun cenno alla comune consacrazione episcopale o alla discendenza degli apostoli. Come si vedrà, l'Ostiene procede simmetricamente anche per qualificare il rapporto dei cardinali col papa. Anzi egli contrappone proprio la partecipazione *in partem sollicitudinis* dei vescovi al governo della chiesa alla permanente assistenza che i cardinali prestano al romano pontefice, il cui governo risulta dalla coniugazione della sua volontà col loro consiglio. Anche per questa interpretazione si fa rinvio a tre altri luoghi delle decretali.

La conclusione che l'Ostiense ricava da tali elementi è che i vescovi vengono chiamati fratelli del papa in un senso generico, mentre per i cardinali la stessa qualifica ha un senso specifico, più proprio e pregnante [15]. E in questa direzione egli

---

[14] IV 17, 13; uso sempre l'edizione di Venezia del 1581 [ed. anast. Torino 1965] nella quale i passi che qui interessano sono alla p. 39 v a.

[15] Un altro passo del medesimo commento alle Decretali giova a compren-

insiste nel seguito del commento, argomentando che « inter cardinales quippe et papam tanta est unio, ut sibi ad invicem omnia communicare deceat ». Questa reciproca intimità istituzionale è vista dall'Ostiense come sostanzialmente diversa dal rapporto di « vocatio in partem sollicitudinis » dei vescovi col papa e infatti egli tenta di sottolinearne la natura specifica richiamando l'esempio del rapporto tra il vescovo e il capitolo cattedrale in quanto è caratterizzato da una comunione maggiore (*maior communio*) di quello tra il vescovo stesso e le altre chiese della sua diocesi. Anzi, incalza il commentatore, « multo magis et multo excellentius maior est unio inter papam et collegium Romanae ecclesiae » che non quella di qualsiasi altro patriarca col suo capitolo. A questo punto l'Ostiense si allontana decisamente dal testo della decretale e sviluppa in modo autonomo, per così dire, anche se non indipendente, il suo discorso sui cardinali [16].

---

dere il significato di *specialiter* nel linguaggio canonistico. Infatti l'Ostiense nelle prime righe della sua opera usa proprio tale avverbio per qualificare il modo più pregnante del papa di essere vescovo rispetto a tutti gli altri: « Omnes sunt episcopi, licet vocentur archiepiscopi, primates vel patriarchae et omnes sunt loco Apostolorum XXI di. *in novo* et infra *de sacra unctione* ca. unico § *quia vero* ver. *per frontis*. Unde et episcopus Christi vicarius dicitur XXXIII q. V c. *mulier ii*, sed papa specialiter per excellentiam dicitur episcopus, quia supra omnes est, ut IX q. III *cuncta* et c. *per principalem* et praecipuus ac principalis est vicarius Jesu Christi » (p. 3 v a).

[16] Infatti il commento continua riprendendo il confronto del rapporto papa-cardinali con quello patriarca-sinodo. A questo proposito l'Ostiense sottolinea — con trasparente riferimento alla prassi dei grandi Patriarchi dell'Oriente — come « Patriarcha sine consilio fratrum non debet ardua expedire » per aggiungere subito che « multo fortius ergo decet papam consilia fratrum suorum requirere: nam et firmius est iudicium, quod a pluribus quaeritur ». L'analogia col rapporto vescovo-capitolo è così nettamente superata dal canonista che mostra di cogliere in tutto il suo spessore la singolarità del rapporto tra il papa e i cardinali, che raggiunge un grado di comunione reciproca persino maggiore di quello che esiste tra i patriarchi e il loro sinodo. Tutto questo significa — conclude il commento — la decretale quando afferma che i cardinali « in exsecutione sacerdotalis officii sibi coadiutores existunt ». A questo punto l'Ostiense trova opportuno insistere sulle conseguenze di tale situazione istituzionale con lo scopo di far cogliere in tutta la sua portata il testo di Innocenzo. E perciò aggiunge anzitutto « et dicti sunt cardinales a cardine, quasi cum papa mundum regentes », ricollegandosi al significato abitualmente attribuito dagli scrittori ecclesiastici a *cardinalis* negli ultimi secoli [cfr. ad esempio in questo senso il testo di DEUSDEDIT da me discusso in questa prospettiva in *Le origini della dottrina sullo* Ius divinum..., p. 56]. Proprio in base a questa comunione nel governo il cardinale di Susa ritiene che il testo della *Per Venerabilem* abbia usato a ragion veduta « non *iudicabis* in singulari, sed *iudicabitis* in plurali, ut non solum papa, sed et cardinales includerentur etiam in expressione plenitu-

Per questo autorevolissimo decretalista non vi sono dunque dubbi sull'identificazione dei « fratres papae » del testo innocenziano, si tratta dei cardinali. D'altronde questa identificazione non doveva presentare particolare difficoltà né suscitare opposizioni se è divenuta poi abituale, sino al punto da costituire un argomento ricorrente in coloro che trattano l'argomento del cardinalato. A questo proposito è interessante ricordare, tra gli altri, Pierre d'Ailly nella seconda parte del *De ecclesiae, concilii generalis, Romani pontificis et cardinalium auctoritate* [17], Eugenio IV nella bolla *Non mediocri dolore* [18] e, infine, il Torquemada nella *Summa de ecclesia* [19]. Tutti sono

---

dinis potestatis ». Questo è il corollario più impegnativo che l'Ostiense ricava da tutto questo testo e del quale appare profondamente convinto, al punto da ripeterlo nuovamente alla fine di tutto il commento alla decretale (p. 40 r b).

[17] « In populo Israël, cui succedit populus christianus, Deus institut quodammodo regem, licet non cum plena potestate ut patet in Moïse et Josue et eorum successoribus, qui toti illi populo praeerant, ut patet Num. XXVII. et Judicum II. Licet autem in eis esset regimen regale, in quantum unus principaliter praeerat omnibus, erat tamen aliquid de aristocratia, in quantum sub illo uno septuaginta duo seniores eligebantur, ut patet Deuteronom. I. Erat etiam aliquid de democratia, in quantum septuaginta duo eligebantur de omni populo et ab omni populo, ut ibidem dicitur; sic etiam manifeste videtur, quod esset optimum regimen ecclesiae si sub uno papa eligerentur plures de omni et ab omni provincia et tales deberent esse cardinales, qui cum papa et sub eo ecclesiam regerent et usum plenitudinis potestatis temperarent. Et hoc notari videtur in can. *Per Venerabilem extra. Qui filii sunt legitimi, in 6. Sunt autem sacerdotes gravis* etc. Ad idem facit quod cardinales sunt pars corporis papae et eius coadiutores... », *Opera Gersonii*, ed. E. Du Pin, II Parisiis 1706, c. 946 B-C. Non è senza interesse notare che la parte centrale di queste righe di d'Ailly era stata ripresa alla lettera dal Tractatus de potestate regia et papali di Giovanni da Parigi (ed. J. Leclercq, Paris 1942, p. 237, 3-5).

[18] « Quippe etsi huius dignitatis nomen quod modo in usu est, ab initio primitivae Ecclesiae non ita expressum fuit, officium tamen ipsum a B. Petro, eiusque successoribus institutum evidenter invenies. Imo, ut inquit Innocentius III ex veteri testamento iussu Dei traxit originem, asserit enim id quod Deut. 17. dicitur, ut pro difficultate, et ambiguitate iudicii accedatur ad sacerdotes levitici generis, et iudicem, qui fuerit illo tempore, et obediatur ipsorum iudicio, qui praesunt loco, quem Dominus elegerit, de summo Pontifice intelligendum esse, et fratribus eius, idest S.R.E. Cardinalibus, qui ei iure Levitico in exsecutione sacerdotalis officii coadiutores existunt. Itaque et ab exordio Ecclesiae, sicut et hodie, summis Pontificibus in regenda gubernandaque universali Ecclesia assistebant », *Bullarium Romanum*, I Luxemburgi 1727, p. 332.

[19] Torquemada respinge una delle obiezioni avanzate contro l'origine divina del cardinalato, secondo la quale tutti i ministeri ecclesiastici furono istituiti *in figura* nell'Antico Testamento e pienamente realizzati nel Nuovo. Secondo lui infatti « figura status dominorum cardinalium praecessit in antiquo testamento tam in senioribus illis quos Moyses dux populi Dei elegisse legitur secum in adiutorium regiminis populi Israël,de quibus Exo. 18 et in sacerdo-

concordi nel rifarsi alla *Per Venerabilem* come ad uno dei testi più autorevoli nei quali l'istituzione del cardinalato è fatta risalire all'Antico Testamento.

È ora possibile passare ad un altro aspetto di questo testo per vedere in quale misura esso rappresenti una novità dottrinale, se non assoluta, almeno rispetto alla tradizione precedente relativa al cardinalato. L'aspetto di maggior rilievo, da questo punto di vista, riguarda, senza dubbio, la connessione tra l'Antico Testamento e l'istituto stesso del cardinalato romano. In realtà già nella seconda metà dell'XI secolo si era iniziata l'operazione di identificazione delle fonti scritturistiche del cardinalato proprio in connessione con la sua rapida evoluzione verso una fisionomia e funzioni del tutto nuove rispetto a quelle avute a Roma negli ultimi secoli del primo millennio cristiano. Nel medesimo ambiente, quello dei promotori della riforma della chiesa poi indicati come « gregoriani », maturarono congiuntamente sia le sostanziali modificazioni strutturali che la nuova impostazione dottrinale. In ispecie si pose molto presto il problema di indicare le fonti bibliche di questa realtà e vi provvidero convenientemente una serie di scritti di Umberto da Silvacandida e soprattutto di Pier Damiani e di Deusdedit. Il santo monaco di Fonte Avellana applica ripetutamente ai cardinali-vescovi alcuni passi del profeta Zaccaria (3,9 e 4,2) e dell'Apocalisse (1,20) e Deusdedit scrive che « sacerdotes et levitae summi pontificis cardinales dicuntur » [20].

In questa occasione dunque si affermava l'origine divina del cardinalato, in un modo limitato ed embrionale da parte di Pier Damiani, le cui preferenze vanno ad un'esegesi di tipo mistico e che riferisce i passi ricordati solo ai cardinali-vescovi, con maggiore ampiezza nel testo del Deusdedit. Questi infatti non solo parla di *cardinales* in genere — riferendosi cioè, quanto meno, non solo ai cardinali-vescovi, ma anche ai cardinali-pre-

---

tibus levitici generis, de quibus habetur Deut. 17 ubi dicitur: « Si difficile... et ad iudicem etc. », quem textum Innocentius 3 in concilio generali praesidens ad propositum sic exponit, sicut habetur extra, *qui filii sint legitimi* in ca. *Per Venerabilem*, ita dicens: « Sane... coadiutores existunt », haec ibi. Ex quibus evidenter apparet statum et dignitatem dominorum cardinalium in antiquo testamento fuisse evidenter representatum », *Summa de ecclesia*, Venetiis 1561, pp. 94 v-95 r.

[20] Per un'analisi di questi scritti mi sia consentito rinviare al mio *Le origini della dottrina sullo* Ius divinum..., soprattutto pp. 50-54.

ti —, ma afferma che essi sono i sacerdoti e leviti del papa. Non si può pensare che sia stato accidentale per Deusdedit applicare ai cardinali proprio un linguaggio tipicamente vetero-testamentario usando un'espressione tratta molto probabilmente da Isaia (66,21) e comunque sorprendentemente vicina al « sacerdotes levitici generis » del passo del Deuteronomio usato poi da Innocenzo III. Il cardinale gregoriano fa dunque un'affermazione di contenuto tecnico e di valore dottrinale indubbi, realizzando una specificazione ecclesiologica delle indicazioni più vaghe e generali contenute nei testi di Damiani.

Innocenzo III e la sua cancelleria avevano presenti questi precedenti quando redigevano il testo della *Per Venerabilem*? Non intendo affrontare qui tale questione e d'altronde essa difficilmente può proporsi in questi termini. Maggiori frutti potrà dare una ricerca sull'uso di far risalire i cardinali ad un modello biblico negli scrittori del XII secolo. Un caso, non privo di significato data la personalità dell'autore, è costituito — ad esempio — dalla lettera di Bernardo ai cardinali-vescovi della chiesa romana scritta nel 1140, nella quale i destinatari sono equiparati ad Aronne e Hur, secondo il testo dell'Esodo (24, 14) [21], e dal passo del *De consideratione* in cui il grande monaco ricorda ad Eugenio III che nella scelta dei cardinali il papa deve seguire l'esempio della scelta degli anziani da parte di Mosè, secondo la narrazione del libro dei Numeri (11, 16-17) [22].

Appare dunque storicamente fondato ritenere che gli estensori della *Per Venerabilem* come avevano sott'occhio i precedenti relativi alla competenza ecclesiastica in materia di legittimazioni e, più in generale, di rapporti con l'autorità politica, così non ignoravano le occasioni nelle quali nei due secoli precedenti si era indicato nell'Antico Testamento il modello del cardinalato. Soprattutto si può credere che essi avessero pre-

---

[21] « Nulli dubium, quin ad vos specialiter spectat tollere scandala de regno Dei, surgentes succidere pinas, sedare querelas. Sic enim praecepit Moyses cum montem subiit: Habetis etc. (Exod. 24,14). Illum loquor Moysen, qui venit per aquam, et non in aqua et sanguine. Et ideo plus quam Moyses, quia in sanguine venit. Et quoniam pro Hur et Aaron stat zelus et auctoritas Romanae ecclesiae super populum Dei, ad ipsam merito referimus, non quaestiones, sed laesiones fidei et iniurias Christi... », Ep. 188 (= PL 182, 352 A-353 A).

[22] 1. IV c. 4, 9 (= PL 182, 778 A-C; ed. J. Leclerq-H.M. Rochais, III Romae 1963, p. 456, 2-5).

sente una linea dottrinale sufficientemente costante ed accreditata che usava abitualmente rifarsi alla Bibbia per identificare l'origine del cardinalato e per qualificarne i rapporti col papa e con la chiesa universale.

Sembra così possibile dire che il passo dottrinale della decretale di Innocenzo III relativo alla configurazione della suprema autorità nella chiesa e al cardinalato si ispira ad una dottrina comune in quel momento nella chiesa d'occidente. Peraltro appare a prima vista che la *Per Venerabilem* non si limita ad una semplice ripetizione, per quanto autorevole, di una dottrina nota, ma, piuttosto, in coerenza con essa ne dà una formulazione più completa e organica, almeno per quanto riguarda il cardinalato. Infatti, come si è visto, non solo si parla dei cardinali come dei « sacerdotes levitici generis fratres nostri », ma si aggiunge a questa una proposizione di notevole peso, fissando che essi « nobis iure levitico in executione sacerdotalis officii coadiutores existunt ».

È poco più di una riga, ma densa di contenuto ecclesiologico che occorre ora cercare di mettere in luce. Anzitutto Innocenzo III fissa l'origine del cardinalato, delle sue funzioni e dei suoi poteri con la espressione « iure levitico ». Non si tratta dunque più di analogie, di rinvii spirituali o di riminiscenze bibliche, ma di un preciso riferimento al sacerdozio levitico, una delle strutture maggiori e permanenti del popolo ebraico nel regime dell'antico patto. L'uso del sostantivo *ius* implica un proposito di stabilire un rapporto diretto, preciso e formale di continuità tra i cardinali romani e il medesimo sacerdozio levitico. Ciò induce a ritenere che fosse sottesa ad una siffatta formulazione la convinzione che l'esistenza e il potere dei cardinali risalissero direttamente alla volontà divina manifestata nell'Antico Testamento ( = sacerdozio levitico), confermata e perfezionata nel Nuovo ( = cardinalato romano). È pure interessante che l'accento cada sulla funzione dei cardinali piuttosto che sulla loro esistenza considerata per sé. Questa impostazione è effetto e causa ad un tempo di un'emergenza dei problemi relativi alla cosiddetta giurisdizione, rispetto a quelli propri della realtà sacramentale.

Un altro aspetto centrale del testo innocenziano è costituito dal costante riferimento al papa delle proposizioni reative ai cardinali. Essi sono indicati come sacerdoti levitici, ma ad un

tempo come « fratres nostri », ed è rispetto al successore di Pietro che i cardinali esercitano la loro funzione di congoverno della Chiesa universale. Sembra che queste brevi frasi tanto dense non lascino alcun spazio per un'esistenza a sé del cardinalato, non riferita cioè al sommo pontefice. Anzi, l'inciso *iure levitico* è situato ad un punto tale della frase da coprire col richiamo alla volontà divina sia l'istituzione che l'attribuzione del potere e, infine, il rapporto organico con il papa di modo che tutti questi fattori risultino indissolubilmente connessi e tutti parimenti costitutivi e perciò essenziali per l'esistenza del cardinalato. Il rapporto di solidarietà col papa è ribadito nella frase successiva che richiama la superiorità del successore di Pietro sui cardinali stessi e la conforta con una serie di tre citazioni bibliche.

È interessante che né l'estensore né i successivi commentatori abbiano ritenuto che le varie proposizioni risultassero tra di loro contraddittorie, malgrado una affermasse la derivazione del cardinalato dalla volontà divina, un'altra stabilisse uno stretto e abituale concorso dei cardinali col papa nel governo della chiesa e una terza richiamasse la soggezione dei cardinali rispetto al papa. Un ampliamento della ricerca, qui deliberatamente circoscritta a pochissimi testi, potrà forse indicare in quale misura affermazioni dottrinali come queste trovassero la loro composizione non solo nell'equilibrio dinamico di forze esistente al vertice della chiesa medioevale, ma anche in una coscienza dell'originaria complessità istituzionale della suprema autorità della chiesa derivante dall'analoga complessità sostanziale del fatto ecclesiale.

Per concludere questa breve enucleazione degli elementi relativi al cardinalato contenuti nella *Per Venerabilem* basta ormai sottolineare quanto riguarda il tipo di rapporto che lega i cardinali al papa e l'ambito nel quale questa collaborazione si esercita. Sin dal testo del Deuteronomio balza evidente che l'autorità di cui si parla è un organo complesso, costituito ad un tempo da un collegio ( = *sacerdotes*) e da una singola persona ( = *iudex*). L'organo resta però unitario ed unico, come sottolineano i verbi al plurale che esprimono la sua attività (*indicabunt*, *dixerint*, *praesunt* e, più avanti, *iudicabitis*). Unità sottolineata dalla qualifica dei cardinali come *co-adiutores* del papa, parola che cumula due successivi prefissi di relazione (*cum* e *ad*), entrambi destinati a rafforzare e maggiorare il significato

della radice (*iuvo*), già di per sé espressiva di un rapporto di aiuto verso qualcuno rispetto a qualcosa.

Esprimendo dunque un rapporto di concorso dei cardinali rispetto al papa, la decretale indica anche l'ambito di tale concorso: l'« executio sacerdotalis officii ». A prima vista questa formulazione potrebbe far pensare ad una limitazione alle funzioni liturgiche, oggetto proprio della assistenza dei cardinali al vescovo di Roma negli ultimi secoli del primo millennio cristiano. In realtà non solo sappiamo che tale forma era storicamente superata da almeno due secoli, ma è anche evidente che un'interpretazione restrittiva in tal senso renderebbe incomprensibile tutta la decretale, deliberatamente dedicata ad un problema di governo. D'altronde un chiarimento decisivo è ricavabile dal contesto stesso della *Per Venerabilem*. Già il brano del Deuteronomio qui citato accostava sullo stesso piano i *sacerdotes* e lo *iudex* e indicava che entrambi esercitavano funzioni di governo (*iudicare* e *praeesse*) e la successiva esegesi innocenziana rinforzava l'equivalenza tra sacerdozio e governo usando un'espressione di formale equiparazione: « sacerdos sive iudex ». Sembra dunque possibile concludere che l'ambito in cui si esercita il concorso dei cardinali col papa riguarda globalmente tutto l'arco delle funzioni ecclesiastiche, d'altronde in coerenza con l'accezione molto lata che in quel secolo veniva data correntemente a *sacerdos* e *sacerdotalis*.

GIUSEPPE ALBERIGO

# S. CARLO BORROMEO E LA RIFORMA CATTOLICA

Il Concilio di Trento ha dato il suo nome a quel moto di rinnovamento che ha investito spirito, strutture, opere del cattolicesimo e ch'è variamente chiamato « controriforma », « restaurazione cattolica », « riforma cattolica ». Questo moto presenta aspetti molteplici, incidenze e tempi differenti nei vari paesi; e questo primariamente in virtù dei decreti ascetico-disciplinari del Concilio Tridentino, ispirati dal vivo senso delle funzioni e delle esigenze pastorali di vescovi e parroci.

Codesti decreti rappresentavano, da un lato, il punto di arrivo del movimento della riforma ascetica personale e di quello — strettamente connesso —, delle diverse « Osservanze » monastiche che, organizzativamente, si erano ad un certo momento concretizzati nei nuovi Ordini e nelle nuove Congregazioni di chierici regolari (Teatini, Somaschi, Barnabiti, Gesuiti, Cappuccini, e simili), nonché in nuove congregazioni femminili con nuovo ardito programma (come le Angeliche della Torelli e le Orsoline di Angela Merici); dall'altro essi rappresentavano il punto di partenza dell'applicazione autoritativa alla Chiesa tutta della riforma ascetico-disciplinare, già avviata in cerchie ristrette e di particolare iniziativa [1].

Carlo Borromeo — che quattro secoli fa prendeva personale possesso dell'archidiocesi milanese —, di questi decreti era stato deciso fautore da Roma, quale cardinale nepote di Papa Pio IV Medici, al Concilio di Trento, nella sua ultima travagliata fase 1561-63: e della loro integrale applicazione nella lettera e nello spirito si mostrerà zelatore senza compromessi,

---

[1] Mi si consenta di rinviare per questa impostazione a M. Bendiscioli, *La Riforma Cattolica*, Roma, Universale Studium, 1958 e, per una documentazione essenziale a *Riforma Cattolica, antologia di documenti*, a cura di M. Bendiscioli e M. Marcocchi, Roma, Universale Studium, « Testi e Documenti », 1963, specialmente ai capp. rispettivamente VI e II.

nella profonda convinzione che questo apparteneva ai suoi doveri di vescovo, quali glieli avevano rivelati le cerchie di riforma romane da lui frequentate e che avevano operato in lui la « conversione » ascetica e che, inducendolo a farsi consacrare prete e vescovo, lo faranno da semplice amministratore apostolico dell'archidiocesi milanese, suo pastore nella pienezza carismatica di poteri e di funzioni [2] .

La situazione della chiesa milanese presentava molteplici aspetti bisognosi di riforma, carenze di spirito e di pratica religiosa, abusi in persone ed istituzioni, elusione di leggi ecclesiastiche, ma offriva pure già in atto anche forze di rinnovazione religioso-ascetica che saranno organicamente valorizzate per la grande opera rinnovatrice [3]. Il giovane arcivescovo vi inseriva la sua azione di riforma col costante richiamo ai decreti tridentini ed al loro intento pastorale, nonché in stretto collegamento colle direttive del Papato, il quale, dopo molteplici riluttanze, con Pio V Ghislieri, Gregorio XIII Boncompagni, Sisto V Peretti, aveva decisamente assunto la direzione del movimento, impegnandovi congregazioni romane al centro e Nunzî alla periferia della Chiesa universale.

Cogli strumenti « tridentini » dei sinodi provinciali e diocesani, colle visite pastorali, dapprima di suoi vicari, poi perso-

---

[2] Sulla « conversione » del Borromeo vedi L. Pastor, *Storia dei Papi dalla fine del Medioevo*, tr. it., Roma 1903 e sgg., vol. VII (Pio IV), pp. 92-93 e P. Paschini, *Il primo soggiorno romano di S. Carlo Borromeo*, Torino 1935. Per l'influsso significativo di testi stoici (Epitteto, Seneca) sulla « conversione » ascetica del giovane Borromeo a Roma da considerare la testimonianza di G. B. Possevino in « *Discorsi della vita et attioni di C. B. ...* », Roma 1591, pp. 39-40 ed il commento di A. Paredi in *S. Carlo e gli studi del Clero*, « Scuola cattolica », XCIII (1965), p. 393; per l'opera del Borromeo al Concilio di Trento H. Jedin, *Krisis und Wendepunkt des Trienter Konzils 1562-63. Die neuentdeckte Geheimberichte des Bischofs Gualterio von Viterbo an den hl. Karl Borromäus*, Würzburg 1941, che integra J. Šusta, *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV*, Vienna 1904-14, vol. IV, p. 455.

[3] Vedi il lavoro fondamentale di F. Chabod, *Per la storia religiosa dello Stato di Milano durante il dominio di Carlo V*, Roma 1962, II ediz. a cura di E. Sestan (vedi anche le recensioni allo Chabod di M. Bendiscioli in « Arch. Stor. Lombardo », N.S.a. VI (1941), pp. 206-221 e di A. Casadei in « Rivista storica italiana », anno LVIII (1941), pp. 42-75, 171-196). Dello stesso Chabod vedi anche *Milano nell'età di Carlo V*, in *Storia di Milano*, vol. IX, pp. 4-508. Vedi inoltre E. Cattaneo, *Istituzioni ecclesiastiche milanesi* in *Storia di Milano*, vol. IX, cit., pp. 509-730 e C. Marcora sui vescovi milanesi precedenti a S. Carlo, in *Memorie Storiche della diocesi di Milano*, anno I e sgg.

nali, Carlo Borromeo dava avvio alla sua riforma autoritativa della chiesa milanese [4].

L'impegno maggiore e più immediato dell'arcivescovo era volto a reprimere gli abusi nel clero in cura d'anime, a raddrizzarne il comportamento in tutte le attività di sua pertinenza: amministrazione dei sacramenti, tenuta della chiesa e della sua suppellettile, contegno personale, cura e destinazione del beneficio e dei redditi della chiesa, istruzione propria ed altrui. Nei decreti sinodali come nelle istruzioni dell'arcivescovo l'obbligo della residenza viene così sancito colla perdita delle rendite in caso di assenza; penitenze e multe reprimono la trascuratezza e l'indecorosità del comportamento (e ci fu una battaglia contro barbe e baffi, oltreché per l'abito clericale di prescrizione!); ugualmente sono colpiti gli errori nella celebrazione della messa, la mancanza di pulizia e di decoro nella chiesa e sugli altari; e, in misura non minore, sono punite l'avarizia in occasione di funerali o di altre prestazioni pastorali, e la stessa incuria o mala amministrazione dei beni della parrocchia. La ignoranza vien corretta coll'obbligo di procurarsi, e di studiare, determinati libri di catechismo, di teologia morale, ovverossia casistica, di liturgia, di spiritualità e di edificazione, anche come ausilio alla predicazione reimposta ai parroci dai decreti tridentini, col sottoporre i parroci a frequente controllo da parte dei vicari foranei e col farli partecipare a numerose congregazioni di studio. Pure la cura dello stato delle anime (nascite, morti, matrimoni, comunioni pasquali) era imposta con norme particolareggiate, coll'aiuto di formulari, e accompagnata da severe sanzioni per gli inadempienti. Pei disordini più gravi — come l'esercizio di attività proibite dai canoni, il portar armi, la scostumatezza —, erano stabilite, sia in foro interno che in foro esterno, cioè pubblicamente, pene non meno gravi che per il concubinato: arrivavano al carcere. Un sistematico controllo a diverse istanze ne integrava l'efficacia: in prima istanza dei vicari foranei (a loro volta controllati da informatori segreti,

---

[4] Le fonti in *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, ed. A. Ratti, Milano 1899, voll. II e III. Vedi anche M. Bendiscioli, *La Bolla « In Coena Domini » e la sua pubblicazione a Milano nel 1568*, in « Arch. Stor. Lombardo », LIV (1927), pp. 381-389. Un quadro d'insieme in R. Mols *Saint Charles Borromée, pionnier de la moderne pastorale*, in « Nouvelle Revue Théologique », anno LXXXIX (1957), pp. 600-622, 715-747.

laici ed ecclesiastici); quindi di « visitatori » con autorità e poteri particolari; infine dello stesso arcivescovo in visita pastorale; questa costituiva un minutissimo controllo di persone, cose, istituzioni delle parrocchie, e gli atti di visite siffatte, che ci sono pervenuti, rappresentano al vivo realtà ed ideali della chiesa milanese sotto il governo del Borromeo [5].

Un altro settore del clero secolare milanese era nel contempo investito dalle misure riformatrici dell'arcivescovo: quello delle collegiate di canonici, ch'erano una diecina in città e ben cinquanta nella diocesi. Qui gli abusi maggiori erano la vita mondana dei prebendati, la frequente loro giovane età, il rinvio dell'assunzione degli Ordini Sacri (non pochi si limitavano alla tonsura!), la trascuranza d'ogni cura d'anime: molte delle prebende canonicali erano di nomina pontificia o regio-ducale o di privati patroni, sottratte in ogni caso all'Arcivescovo, e, di diritto o di fatto, appannaggio di determinate famiglie patrizie; per talune di esse, ad es. per quelle del capitolo del Duomo, era esplicitamente richiesta la nobiltà dei natali. A rimedio il Borromeo emanò nuove disposizioni sull'organizzazione e l'attività delle collegiate; esse, che richiedevano anche per l'assegnazione delle loro prebende l'osservanza delle condizioni previste per ogni nomina ecclesiastica, proibivano ogni fitto di beni delle collegiate a loro prebendati, anche per interposta persona, ovvero a parenti; disciplinavano la distribuzione delle rendite comuni, esigendo la presenza quotidiana al coro, la partecipazione alle riunioni capitolari, l'effettivo esercizio delle funzioni proprie dell'Ordine Sacro ricevuto, oltre alla semplice presenza all'ufficio corale; inoltre esigevano da essi il comportamento da chierici, l'uso dell'abito ecclesiastico, tutti sottomettendo alla visita dell'Ordinario ed alle sue

---

[5] Vedi il *Libretto dei ricordi al popolo della città di Milano*, in « Acta Ecc. Mediolanensis », cit., vol. III, cc. 644-671; la sua riedizione ampliata dopo la peste del 1576 col titolo *Memoriale dell'Arcivescovo al suo diletto popolo*, nello stesso volume cc. 710-824 ed ora con una introduzione di G. Testori col titolo *Memoriale ai Milanesi*, Milano 1965. Degli atti di visita di S. Carlo rappresentativi quelli della visita a Bergamo, *Atti della visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo (1565)* a cura di A. G. Roncalli e P. Forni, due volumi in cinque tomi, Firenze 1936-1958 (Fontes Ambrosiani XIII-XVII). Vedi anche per numerose pievi della diocesi milanese gli elenchi delle fonti in numerosi articoli pubblicati nella già citata rivista « Memorie storiche della Diocesi di Milano », 1954 e sgg.

sanzioni per le trasgressioni riscontrate. Tutto questo costituiva una riforma piuttosto radicale, specie per molti canonici senza gli Ordini maggiori, che si consideravano dei beneficiari senza oneri e senza controlli al di fuori del Capitolo: ciò spiega come i membri di queste collegiate, coi loro parentati, costituissero vivaci centri di resistenza al Borromeo in nome dei privilegi tradizionali di esenzione dall'autorità dell'arcivescovo [6].

Questi non poteva farsi grandi illusioni sull'efficacia delle sue leggi e delle sue sanzioni per la riforma in profondità di tante consuetudini inveterate. Perciò nello spirito del Concilio tridentino, pensava subito alla formazione più accurata e completa del futuro clero, che combinasse le sue esigenze culturali professionali con quelle ascetiche, al fine di ottenerne zelanti pastori d'anime. Ciò avveniva colla creazione di scuole-convitto per gli aspiranti al sacerdozio, vale a dire colla creazione dei s e m i n a r i [7]. Il primo nucleo fin dal 1565 fu costituito da trentaquattro chierici con quattordici padri Gesuiti come insegnanti e superiori, a cui s'aggiunsero cento chierici esterni, tutti provveduti di vitto e vestito dall'arcivescovo, in una casa di 14 locali a S. Vito al Carrobbio; il seminario si trasferì poi in una casa degli Umiliati a porta Orientale, ottenendo infine una propria sede grandiosa nell'edificio che ne portò definitivamente il nome. Già nel 1572 il seminario principale era affiancato da un altro, detto della Canonica, con un insegnamento più elementare, ed altri seminari eran costituiti nella diocesi per il clero destinato alle parrocchie montane (a Somasca, a Celana, a Inverigo). Fin dal 1569 S. Carlo aveva tracciato uno schema di regole, significativo per la combinazione degli studi sacri e profani che vi è fatta, e per l'ideale ascetico del Borromeo. Da principio, come s'è accennato, egli aveva af-

---

[6] Elenco e titoli delle prebende al sinodo diocesano del dicembre 1583 (IX della serie) in *Acta Ecc. Mediolaniensis*, cit., vol. II, cc. 993-1015. Per il punto di vista dell'arcivescovo vedi Giussani-Oltrocchi, *De vita et rebus gestis Sancti Caroli Borromei etc.*, Mediolani MDCCLI, vol. II, cc. 20-25, e quello dei canonici nell'introduzione al terzo volume di L. Serrano, *Correspondencia diplomatica entre España y la S. Sede durante el pontificado de S. Pio V*, Madrid Roma, 1914 e sgg. (un riassunto nella recensione al Serrano di M. Bendiscioli in A.S.L., anno LIV, 1927, pp. 424-30).

[7] Vedi gli « Ordini per governare gli figlioli in seminario » in *Acta Ecc. Mediolanensis*, cit., vol. II, cc. 1270-1285. Il decreto istituente la tassa sui benefici per il seminario del 21 gennaio 1565, ibi. cc. 1260-66.

fidato la formazione del suo clero ai Gesuiti; non tardava però a trasferirla a sacerdoti secolari diocesani per una duplice diffidenza nei riguardi dei religiosi che era venuta maturando nella sua esperienza pastorale: perché essi si rivelavano legati nell'obbedienza più ai loro superiori che all'Ordinario e perché meno familiarizzati colla realtà del mondo in cui avrebbero dovuto agire i futuri curati.

La repressione degli abusi — che caratterizza la riforma del Borromeo, — investiva anche i disordini che si presentavano nei conventi maschili e femminili, invero spesso ingranditi e generalizzati dalla compiacenza maliziosa per lo scandalo ch'è di tutti tempi [8]. Scandalismo che si applicava primariamente ai conventi di monache. Milano aveva molti monasteri femminili, di benedettine, di agostiniane, di clarisse francescane, di cistercensi, di domenicane, di terziarie dei grandi Ordini mendicanti. Destinati originariamente alla preghiera ed alla mortificazione, dotati di grandi beni da quanti si ripromettevano la salvezza dell'anima dalla intercessione di vergini penitenti presso il Giudice divino, da tempo era sopravvenuta in essi una mitigazione della regola, in particolare una riduzione del distacco dal mondo, colla ammissione di più frequenti e liberi rapporti con parenti e conoscenti, coll'introduzione di pratiche, se non del tutto mondane, certo non conformi alle esigenze ascetiche dell'istituzione monastica. Codesto commercio col mondo arrivava talvolta all'interferenza neppur dissimulata di laici di fuori nella vita dei monasteri, in occasione di elezioni di badesse o priore, di decisioni dei capitoli sull'ammissione di aspiranti alla vita claustrale, di delibere sull'affitto di fondi o case di proprietà del monastero, sulla concessione di esenzioni dalla regola all'una o all'altra monaca. In tal modo i parentadi facevan sentire la loro potenza anche nei conventi.

Altro aspetto di crisi di codesti monasteri era la diminu-

---

[8] I decreti del primo concilio provinciale sulla clausura ecclesiastica in *Acta Ecc. Mediolanensis*, cit., vol. II, col 139 e sgg. Sulla ripresa dopo la riforma borromaica vedi M. Bendiscioli, Introduzione a A. Gagliardi, *Compendio di perfezione cristiana*, Firenze 1952, cap. I « La letteratura divota nel secolo XVI », p. 9 e sgg., e M. Petrocchi, *Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del 500*, Napoli 1956. Dello stesso Petrocchi vedi anche *L'estasi nelle mistiche italiane della Riforma Cattolica*, Napoli 1958 e la prolusione *I grandi spirituali italiani del '400 e '500* in « Annali fac. lett. e filos. Università di Perugia » 1962-63, p. 98 sgg.

zione delle novizie, colla conseguente sproporzione tra l'ampiezza dei monasteri e l'entità del loro patrimonio, da un lato, ed il numero delle religiose dall'altro, persistendo l'uso di collocare in convento le figlie di famiglia che non potevano essere accasate senza grave sacrificio del patrimonio familiare. Così taluni monasteri, e dei più ricchi, erano divenuti — più che luoghi di penitenza e di preghiera —, pensionati per zitelle forzate, a cui doveva esser resa il meno gravosa possibile la rinunzia alla vita nel mondo; monasteri del genere eran finiti per diventare luoghi di conversazione pettegola, non senza comodità e distinzioni simili a quelle godute nella casa paterna, ed in ogni caso più fatti per lo sfaccendare ozioso che per un lavoro impegnato spirituale o materiale.

Di fronte a questo stato di cose fin dal 1565 il vicario del Borromeo aveva intimato l'applicazione delle norme del Concilio tridentino circa la riforma dei conventi, esigendo tra l'altro la collocazione nei parlatori di tutti i conventi di clausura delle famose grate, costituite da due inferriate fisse con maglie non superiori ad un pollice e da una lamiera mobile con piccoli fori, che praticamente doveva impedire ai colloquenti di guardarsi. Molti conventi respinsero l'ordine, rivendicando la propria esenzione e mettendo in movimento tutte le loro aderenze; ne scaturì per l'Arcivescovo una lunga « battaglia per le grate » fatta di agitazioni, pressioni, ricorsi giuridici, che il Borromeo vinse solo in virtù dei poteri ottenuti di delegato papale e del deciso appoggio di Papi come Pio V Ghislieri e Gregorio XIII Boncompagni. Alla restaurazione della clausura con grata seguì — come riforma in profondità — il ravvivamento delle attività specificamente monastiche (preghiera corale, ma soprattutto orazione mentale, letture divote, esercizi spirituali) — in ciascun convento secondo le caratteristiche e le specifiche tradizioni — non senza avviamenti ad un'azione educativa per il laicato femminile.

Tale riforma venne dal Borromeo e dai suoi collaboratori attuata coll'inserzione nei conventi asceticamente fiacchi di religiose zelanti dello stesso ordine (ma in qualche caso anche di ordine diverso affine) quali riformatrici; col trasferimento di monache riottose o litigiose in altri monasteri; colla unione e fusione di comunità scarse di elementi, fiacche o povere, con altre più fervorose; assegnando i conventi rimasti vuoti ad al-

cune delle congregazioni nuove quali le Orsoline o le Cappuccine, od a vecchie riformate, come le Carmelitane. Eppure anche dopo questa riforma di Carlo Borromeo poté succedere il caso di Virginia de Leyva, la « monaca di Monza » del romanzo manzoniano!

Abusi in parte analoghi, in parte diversi, si presentavano nel 1565 pure nei conventi maschili [9]. In contrasto col voto di povertà c'erano in taluni di essi celle lussuose o comunque comode; molti religiosi tenevano come propri oggetti o danaro, ovvero amministravano beni personali; la sottomissione ai superiori era condizionata assai spesso alla simpatia; rivalità e contrasti talora clamorosi dividevano non solo conventi della stessa famiglia monastica, ma gruppi nel seno di singoli conventi, che si costituivano in fazione quando c'erano da eleggere i superiori. Facile era ottenere la licenza di risiedere fuori convento; i laici frequentavano i monasteri coinvolgendoli spesso negli intrighi e nei partiti di fuori. Ammissione e formazione dei novizi erano insufficientemente curate. Occasione di scandali, e comunque oggetto di maligne mormorazioni, era la dimestichezza dei religiosi coi monasteri femminili della stessa famiglia (di francescani con clarisse e simili), dei quali i primi avevano per consuetudine la direzione spirituale, l'alta sovrintendenza e, talora, la stessa amministrazione. Le visite dei superiori erano poco efficaci per la preoccupazione di non gettar ombre sull'Ordine, ma spesso per la pressione di intercessori potenti a favore di chi avrebbe dovuto essere punito. Monasteri vetusti e famosi, per il diminuir delle vocazioni, erano ridotti a pochi elementi, inducendo a contestare la legittimità di vistosi patrimoni in mano di sì pochi monaci, inoltre non più in condizioni di provvedere alle attività tradizionali dei conventi. Per questo diversi tra i monasteri più famosi e più ricchi risultavano dati in « commenda », cioè affidati ad un amministratore che ne godeva le entrate come l'abate o il priore, senza

---

[9] Vedi il prospetto statistico della Chiesa Milanese allegato fuori testo al vol. III degli *Acta Ecc. Mediolanensis*, cit., pp. 1149 e sgg., riprodotto in *St. di Milano*, vol. X; per le vicende delle singole case vedi C. Orsenigo *Vita di S. Carlo Borromeo*, III ed., Milano 1929, vol. I, pp. 139 e sgg. ed anche le note di A. Sala, *Vita di S. Carlo Borromeo ecc.*, Milano 1858, pp. 256-421. Per i particolari della vicenda degli Umiliati vedi Giussani-Oltrocchi, cit., vol. II, p. 14 e 27.

averne gli obblighi di residenza e di governo. (Ed il Borromeo stesso aveva in commenda diverse abbazie!)

Anche la riforma borromaica dei conventi *maschili* aveva preso le mosse dalla restaurazione della clausura, sia pur senza le grate di quella femminile, aveva fatto ricorso largamente al trasferimento dei frati riottosi, all'inserzione di elementi fervorosi e zelanti nelle comunità fiacche, alla nomina dall'alto di superiori in luogo di quelli eletti dalle comunità, giudicati fiacchi o meno degni, alla destituzione di superiori, trascurati o troppo tolleranti. Anche nei monasteri maschili si era applicata la concentrazione dei frati in un numero minore di conventi; ai renitenti alle nuove norme erano state applicate dure punizioni: fino al carcere pei singoli religiosi; fino alla soppressione delle singole case o addirittura dell'intiero corpo monastico, per le comunità. Ed il caso più clamoroso era stato quello dell'Ordine degli Umiliati, dopo che un membro dell'Ordine — di cui il Borromeo era cardinale protettore —, aveva sparato un'archibugiata all'arcivescovo alla fine del 1569. Meno di due anni dopo gli Umiliati furono soppressi da Pio V, col motivo della loro irriducibilità alla riforma e dell'attentato sacrilego al loro riformatore: ed i loro beni cospicui assegnati al Borromeo per la loro destinazione a fini religiosi: i Gesuiti avevano così avuto Brera, i Barnabiti il Carrobiolo di Monza; beni e rendite erano state poi applicate, oltreché ai seminari, al Collegio Borromeo di Pavia.

Anche coi frati l'arcivescovo di Milano aveva dovuto agire con poteri speciali come protettore di ordini religiosi, ovvero come delegato apostolico per superare i privilegi di esenzione dall'Ordinario. Era riuscito anzi ad unire i due rami dei francescani osservanti, quello degli amadei e quello dei clareni, ed a reinserirli nel corpo dei frati minori osservanti. E pure coi frati gli era riuscita la tattica di isolare i riottosi da aderenti e fautori nel clero e nel laicato in alto ed in basso, e di ridurli così all'obbedienza.

2. L'intento dichiarato e perseguito dal nuovo arcivescovo era dunque l'applicazione dei decreti disciplinari del Concilio tridentino (residenza, cura d'anime effettiva, predicazione ortodossa, clausura ed ascesi secondo le particolari regole pei religiosi e le monache) e l'attuazione delle istituzioni ecclesiastiche raccomandate dal Concilio per il buon governo pastorale

(visite pastorali, sinodi diocesani e provinciali, seminari). E questo, in via primaria, colla esortazione, coll'organizzazione, coll'esempio; ma senza affatto rinunziare ai mezzi coercitivi che al vescovo erano stati nuovamente riconosciuti come di pertinenza della sua autorità giurisdizionale: senza rinunziare cioè alle punizioni ed ammende da infliggersi dai superiori ecclesiastici non solo al clero, ma anche ai laici.

In funzione di questo l'arcivescovo, già iniziato al governo spirituale e temporale a Roma sotto Pio IV, non tardava, con richiamo a tali poteri giurisdizionali, a contestare diritti acquisiti tutte le volte che apparissero in contrasto colle esigenze e le attribuzioni dell'autorità arcivescovile, e — sull'esempio dei principi più illuminati dell'epoca, diffidando degli elementi locali legati ad interessi di famiglia e di ceto — valorizzava, come immediati collaboratori, persone di fuori; riattivava i tribunali ecclesiastici con tutte le loro pertinenze, polizia e carceri giudiziarie comprese, in vista delle pene da infliggere ai contravventori delle disposizioni ecclesiastiche; dava inoltre una interpretazione estensiva alla sua giurisdizione, facendovi rientrare le opere pie, le scuole, il riposo festivo, i reati contro il matrimonio e simili materie dette dai giuristi « miste ». Gli abusi avvertiti e repressi nel popolo erano: il mancare alla Messa della domenica nella propria parrocchia; la trascuranza della confessione e comunione pasquale presso il proprio curato (che doveva rilasciarne dichiarazione), il non astenersi dalle carni nei venerdì, nella quaresima, nelle vigilie; il comportamento mondano in chiesa o durante le processioni religiose, la celebrazione chiassosa, profana, licenziosa delle feste patronali, l'ubbriachezza, la frenesia nel gioco alle carte o ai dadi, la litigiosità e lo spirito di vendetta, la poca sorveglianza dei figli e dei dipendenti, i peccati carnali, incesti, fornicazioni, adultéri a causa della promiscuità dei giacigli, su su fino al concubinato, quale pubblico peccato, le pratiche magiche, superstiziose e sacrileghe [10]. Per tali abusi erano previste sanzioni sia in foro interno, da parte cioè del confessore, con tutta la severità degli antichi canoni penitenziali, che in foro esterno, con pene che dall'am-

[10] Un quadro generale in M. Bendiscioli, *Politica, Amministrazione e Religione nell'età dei Borromei*, in *Storia di Milano*, vol. X, Milano 1957, pp. 194-199. Per le disposizioni del Borromeo *Acta Ecc. Mediolanensis*, cit., in partic. vol. II, cc. 1113-17, 1325-27, 1329-1330, 1337.

menda potevano giungere fino alla scomunica, all'interdetto ed al carcere. Abusi l'arcivescovo avvertiva anche nei *librai* che eludevano il controllo sulla moralità ed ortodossia dei libri da parte dell'Inquisitore; nei maestri di scuola, nel comportamento dei medici, nei rapporti dei cristiani cogli Ebrei, nel maneggio dei prestiti od « usure », commisurati sempre alle disposizioni canoniche ed a quelle tridentine; nei riguardi del ceto ricco e nobile, quali abusi da eliminare, erano considerate le interferenze nell'amministrazione di beni ecclesiastici, le affittanze di favore di beni rustici e di immobili cittadini, i prestiti ottenuti da monasteri, l'elusione degli oneri nei riguardi delle chiese da parte dei patroni laici, e simili; e s'aggiungeva la frequenza del ricorso al duello, lo spirito di sopraffazione.

Erano tutte pratiche e consuetudini in contrasto — prima ancora che con lettera e spirito della legge ecclesiastica — colle esigenze della morale cristiana, colla reverenza dovuta alle cose e persone sacre: ed esse erano da combattere innanzi tutto con un'opera di istruzione sui doveri del cristiano, con pressanti esortazioni ad abbandonarle alla luce dei grandi motivi dell'etica; motivi che permeeranno il « libretto dei ricordi del popolo » o « Memoriale », diffuso da Carlo Borromeo specialmente dopo la peste del 1576. Ma non doveva essere trascurata la maniera forte, la valorizzazione del braccio secolare, essendo parecchi di questi abusi repressi anche dalla legge dello Stato: di uno Stato per di più come quello milanese, che aveva come sovrano un Filippo II di Spagna, deciso promotore della riforma ascetico-disciplinare tridentina.

Allo scopo di illuminare il popolo sulle esigenze d'una vita cristiana, oltreché sulla sua fede, l'arcivescovo promoveva lo sviluppo delle « *scuole o compagnie della dottrina cristiana* », ch'eran state fondate a Milano due decenni avanti nel 1539 da uno zelante sacerdote sotto il nome significativo, prima di « Compagnia della Reformatione Christiana » e poi di « Compagnia della vita christiana », col compito di aiutare il curato nell'istruzione religiosa del popolo, fanciulli e più anziani. Nella riforma organizzativa promossa dal Borromeo gli « scolari » erano distribuiti in varie classi secondo le loro capacità intellettuali; ed in esse dei laici, col ruolo di « assistenti » o « ripetitori », dovevano spiegare nella maniera più adatta alla comprensione della classe quello che il curato dall'alto del pulpito aveva espo-

sto a tutti i fedeli nella domenica precedente. Nelle compagnie c'erano mansioni molteplici: i « priori » per il buon ordine e l'osservanza delle prescrizioni; i « cancellieri », per la tenuta degli elenchi dei membri e dei verbali delle riunioni; i « maestri », particolarmente incaricati dell'insegnamento; e non mancavano i « silenzieri », che dovevano assicurare la disciplina e l'attenzione durante le lezioni ed i « pescatori », incaricati di rintracciare per le strade gli scolari svagati o indolenti e sollecitarli ad entrare nelle aule [11]. Una funzione educativa indiretta per il popolo avevano anche le *Compagnie del SS. Sacramento*, oltre quella primaria controriformistica di inculcare nei fedeli la credenza e reverenza al Corpo di Cristo presente nell'ostia consacrata contro le negazioni zuingliano-calviniste della vicina Svizzera: quella di offrirgli nell'ambito della chiesa uno sfogo al bisogno di feste e di pompe, al desiderio di distinguersi in qualche modo dagli altri. Colla loro partecipazione in robboni scarlatti alle processioni del *Corpus Domini*, all'accompagnamento del Viatico agli infermi, col loro privilegio di portar baldacchino, colle loro precedenze e distinzioni nelle cerimonie religiose i « confratelli del SS. Sacramento » ed i loro familiari attuavano travestimenti festosi che in sede mondana, quali maschere carnevalesche, eran condannate come occasioni di peccato.

Anche per la classe dirigente laica il Borromeo aveva pensato ben presto — in combinazione con quelle tradizionali delle scuole di umanità e di cultura superiore — ad istituzioni di formazione ascetico-religiosa, analoghe a quelle dei seminari per il clero, anzi sostanzialmente sul modello di codesti convitti per la formazione ascetico-professionale dei candidati al sacerdozio, a loro volta ispirati dalle tradizioni del noviziato degli ordini religiosi.

Questo interesse religioso-riformistico alle istituzioni culturali ed educative si presenta invero anche nel Borromeo fortemente combinato colle tradizioni — non rinnegate —, del mecenatismo rinascimentale e col vivo senso della casata familiare da illustrare, legandolo a fondazioni destinate a perpetuarne il nome nel tempo.

---

[11] Le regole della « Compagnia e delle scuole per la dottrina cristiana » in volgare in *Acta Ecc. Med.*, cit., vol. III, cc. 145-260. Per le origini vedi A. Tamborini, *Le Compagnie e le scuole della dottrina cristiana*, Milano 1939.

Alle origini infatti del collegio Borromeo, di cui stiamo per parlare — come del resto di quello progettato a poca distanza di tempo da Pio V Ghislieri —, è innegabile la preoccupazione mecenatesca dei grandi della Chiesa di favorire la cultura, non disgiunta da quella di dar lustro alla propria famiglia, che vediamo in tante istituzioni dell'epoca, denominate da principi della Chiesa; però essa lascia emergere qui in primo piano l'intento religioso-ascetico di assicurare, assieme alla loro preparazione culturale e professionale, una severa formazione religiosa e morale a giovani intellettualmente dotati della classe dirigente di allora, i nobili, in reazione ai costumi rilassati del gaio Rinascimento. L'esempio di Roma papale col « Collegio Romano » dei Gesuiti e con quello « germanico » e dei « nobili » pure diretto dai Gesuiti (che di essi si serviranno poi in tutta l'Europa per formare nello spirito della rinnovazione cattolica la gioventù delle classi superiori) ha avuto certamente la sua parte nell'iniziativa pavese di Carlo Borromeo. E non è da escludere neppure una partecipazione diretta di papa Pio IV Medici, lo zio dell'arcivescovo di Milano, al progetto del collegio. La prima menzione di esso è infatti in un documento di Pio IV del 1561 che riguarda diverse istituzioni di cultura milanesi colla motivazione generica e consueta dei « frutti, utili alla repubblica tutta e salutari alle anime, che provengono dagli studi letterari » e che appoggia i collegi di scolari fondati specialmente nelle università da qualche cardinale di S.R. Chiesa perché ricevano opportunamente aiuti nei loro studi. Non va tuttavia trascurato all'origine del collegio Borromeo di Pavia un motivo più particolare, ma assai significativo, di esperienza personale; motivo che il primo biografo del Borromeo, il *Giussani*, a lui assai vicino, pone addirittura in primo piano e che il *Maiocchi* ha confermato alla luce del carteggio di Carlo Borromeo studente di legge all'università pavese; l'impressione penosa che sul giovane aveva fatto la vita degli studenti nella città: la « protervia giovanile che sotto il nome di studi vi si dispiegava »; l'impedimento che adolescenti dotati trovavano nella povertà a frequentare lo studio pavese; la « *divagandi licentia* per cui molti di essi, finiti gli studi, si riportavano in patria più vizi che virtù e gloria ».

Di qui l'accentuazione della disciplina nelle costituzioni del collegio (che saranno redatte più tardi, ma su diretti suggeri-

menti dell'arcivescovo asceta, dal Moneta); esse anche per lo sviluppo delle pratiche di pietà (Messa quotidiana, recita dell'ufficio) e degli esercizi ascetici (meditazione ed esame di coscienza quotidiani) lo fanno oggi apparire più vicino ad un seminario di chierici che ad un collegio di giovani destinati alla vita del mondo. Si aggiungeva l'obbligo d'una talare coll'insegna borromaica dell'*Humilitas*, la direzione ecclesiastica, pur nella precipua dipendenza da un patrono della famiglia Borromeo. D'altra parte non pochi beni ecclesiastici, già in commenda o di monasteri soppressi, erano confluiti, assieme a beni di casa Borromeo, nel vistoso patrimonio del Collegio. Alla esigenza mecenatesca rispondeva precipuamente la grandiosità dell'edificio [12].

E nella prospettiva generale della Riforma cattolica merita ricordare l'analogia, per non dire la gara, delle due istituzioni universitarie pavesi della rinnovazione cattolica; esse hanno infatti simili la programmazione ideale, le basi finanziarie ed il patrimonio, la monumentalità della sede, l'organizzazione della comunità studentesca e gli statuti, la messa in atto dell'Istituzione. Il cardinale Borromeo aveva invero cercato, nel 1566, senza esito, di assorbire l'iniziativa di Pio V offrendo di accogliere nel proprio collegio gli studenti dell'Alessandrino per cui il Ghislieri lo progettava; ma il Papa di Lepanto era stato meno largo di autorizzazioni a trasferire rendite ecclesiastiche al collegio Borromeo di quanto si era mostrato Pio IV Medici, valendosi anzi del precedente per dotare il proprio di beni e di enti ecclesiastici soppressi, quali l'Ordine degli Umiliati. Il collegio Borromeo entrerà così in piena funzione nella sede monumentale solo nel 1581 con dieci allievi tra cui il cugino Federico, destinato a continuare col suo stesso spirito la sua opera rinnovatrice nella chiesa milanese mentre il collegio Ghislieri si apriva fin dal 1567.

---

12 Cfr. per il Collegio Borromeo di Pavia *Constitutiones Almi Collegii Borromaei Ticini, quas de mente S. Caroli Borromaei... L. Moneta scripsit approbarunt S.P. Sixtus V et Paulus V anno 1587 et 1610*, Mediolani, 1652, inoltre M. Bendiscioli, *I collegi e l'università* in *Discipline e maestri dell'Ateneo Pavese*, Pavia 1961, pp. 360 e sgg.; M. Marcocchi, *Il Collegio Borromeo nel quadro della Riforma di S. Carlo* in *I Quattro secoli del Collegio Borromeo di Pavia*, 1961, pp. 39-55, G. Vismara, *Le Costituzioni del Collegio da Carlo a Federico Borromeo*, ib. pp. 57-109; anche D. Maselli, *Borromeo e Ghislieri al loro nascere*, in « Annuario del Collegio Ghislieri », 1952-55, Pavia 1955, pp. 61-65.

Ed a Milano Carlo Borromeo creava una istituzione analoga a quella pavese nel collegio dei Nobili, quello che più tardi prenderà il nome di collegio Longone, lasciandone invero il compimento [13], come quello del *collegio elvetico* per clero e laicato delle valli svizzere dell'archidiocesi, al cugino e successore Federico.

Nel contempo egli dava tutto il suo appoggio, sempre ai fini della formazione religioso-culturale della classe dirigente milanese e lombarda, al *collegio dei Gesuiti* insediato a Brera, nella sede già degli Umiliati [14].

3. L'attività riformatrice milanese di Carlo Borromeo nei riguardi specialmente dei laici, persone ed istituzioni, riceve luce particolare dalle resistenze che ha incontrato nei singoli, specie dei ceti dirigenti, ma soprattutto nelle autorità dello Stato milanese, che rivendicavano alla propria competenza la repressione degli abusi nei laici, anche perché contemplata pure, per certi aspetti, da leggi penali dello Stato. Codesta resistenza sotto veste di difesa della regia giurisdizione, in realtà, intendeva respingere in loco quella riforma dei laici, specie dei Principi, che già al Concilio di Trento aveva trovato forti opposizioni, riducendo il progetto di decreto per essa preparato al carattere più modesto di esortazione senza sanzioni punitive. Colla proibizione che il Concilio Tridentino aveva fatto del cumolo dei benefici, dei diritti di regresso, accesso, aspettativa ai benefici maggiori (che in pratica ne assicuravano l'ereditarietà in determinate famiglie), della concessione di prebende a minorenni, e di canonicati a chi non voleva assumere gli ordini sacri ed esercitare l'ufficio annesso, — con tali proibizioni veniva tuttavia colpito il sistema con cui il ceto socialmente e politicamente dominante anche nel milanese si era assicurati i benefici più cospicui quali sinecure. Ma per riguardo al Papa Pio IV milanese — e forse nella speranza che si sarebbero ottenute eccezioni — alla promulgazione dei decreti tridentini nel Ducato di Milano non

---

[13] Per il collegio dei nobili vedi M. Bendiscioli in *Storia di Milano*, cit., vol. X, p. 451, nonché A. Rimoldi, *Le istituzioni culturali di S.C.B.* in *Attualità della pastorale* di *S.C.*, Milano 1965; gli statuti del collegio « della Madonna dei nobili » in *Acta Ecc. Med.*, III, 1286-90.

[14] Per il collegio dei Gesuiti di Brera, Bendiscioli, cit., p. 455, il Rimoldi, cit., nonché pei caratteri dell'educazione S. Schroeteler, *Die Erziehung in den Jesuiteninternaten des XVI Jahrhunderts*, Freiburg 1940.

era stata fatta obbiezione dal Senato, ch'era la magistratura milanese più gelosa tutrice della giurisdizione statale e dei privilegi del Ducato in materia ecclesiastica (*placet*, *exequatur*, economato ducale-apostolico pei benefici vacanti); anzi, all'inizio, secondo le disposizioni di Filippo II, si era dato appoggio alla riforma degli abusi ecclesiastici, ch'era stata avviata dal vicario Ormaneto per incarico dell'arcivescovo, trattenuto a Roma dal Pontefice.

Le obbiezioni però non tardavano a farsi sentire direttamente presso la S. Sede, che doveva confermarli, nei riguardi di taluni decreti del I Concilio provinciale (1565): e cioè circa la richiesta approvazione vescovile dei maestri privati, circa la chiusura senza eccezioni delle botteghe nei giorni festivi, circa l'obbligo imposto ai fedeli di provvedere del necessario i loro curati, a proposito della proibizione dell'elogio funebre ai funerali, e pure della proibizione della dimora di maschi e femmine insieme negli ospedali; infine quasi tutte le disposizioni circa le usure erano denunziate come illegittime in linea di diritto.

Ma l'allarme delle magistrature milanesi si faceva più acuto, e l'opposizione più intransigente e risoluta, quando nel dicembre 1566 l'arcivescovo organizzava una propria *familia armata*, cioè una propria polizia, e la usava, non soltanto contro i chierici trasgressori delle disposizioni ecclesiastiche, ma pure contro i laici. Il capitano di giustizia non esitava ad intimare al bargello dell'arcivescovo ed ai suoi fanti di astenersi dall'eseguire catture di laici: il che significava paralizzare lo strumento esecutivo del tribunale arcivescovile nei suoi procedimenti contro i violatori di prescrizioni canoniche, soprattutto contro i concubinari. Al monitorio dell'arcivescovo, l'autorità laica si dichiarava disposta a far ritirare dal capitano di giustizia l'intimazione, dietro però impegno della Curia di non fare esecuzioni colla famiglia armata né contro laici né contro ecclesiastici pei loro beni patrimoniali senza intervento del cosiddetto « braccio secolare », cioè degli organi statali.

Nei riguardi delle catture arcivescovili di laici, infatti, il Senato insisteva nel chiedere d'essere informato delle cause e delle persone per cui era chiesto il braccio secolare: e si trattava in genere di concubinari impenitenti ed adulteri, nonché di misure con riflessi economici (contro usure e contratti vietati da decreti tridentini) che toccavano precipuamente il ceto nobile o,

comunque, possidente. Per riconoscere l'autorità giurisdizionale rivendicata dall'arcivescovo, il Senato, appoggiato da Madrid, esigeva che il Borromeo la dimostrasse fondata su una consuetudine ininterrotta: cosa questa che egli non poteva fare, perché — durante il periodo dei vescovi di casa d'Este, non residenti, — l'autorità laica aveva potuto trarre a sé molte cause spettanti, secondo il diritto comune di allora, al tribunale ecclesiastico, specie in materia civile.

Nel disaccordo si arrivava, nel luglio 1567, addirittura all'arresto su ordine del capitano di giustizia, del bargello arcivescovile — che aveva catturato un concubinario di Gallarate —, alla sua pubblica punizione come portatore di armi proibite a tre tratti di corda, seguita dall'intimazione di abbandonare il paese, pena la galera. A tale arresto ed a tale punizione del suo bargello seguiva, da parte dell'arcivescovo, la citazione del capitano di giustizia cogli esecutori del suo ordine dinanzi al suo tribunale e la loro scomunica per mancata presentazione, mentre gli stessi senatori erano citati. E solo i ricorsi di ambe le parti a Madrid e Roma ed il trasferimento della vertenza in più alta sede evitava a Milano scontri più clamorosi. Le esecuzioni contro i laici — per il Borromeo parte non secondaria della riforma degli abusi — rimanevano però sospese e la resistenza in clero e laici alle misure innovatrici del Borromeo trovava nuovi argomenti e sostegni [15].

Ad aggravarla sopravveniva l'anno dopo, nel 1568, la pubblicazione a Milano della bolla *in Coena Domini* a difesa della giurisdizione ecclesiastica: essa colpiva d'anatema comportamenti in cui potevano rientrare quelli dei senatori milanesi, che s'erano rifiutati di presentarsi a Roma secondo l'intimazione loro fatta. Ma più che questo aveva preoccupato le maggiori autorità mila-

---

[15] Vedi M. Bendiscioli, *L'inizio della lotta giurisdizionale a Milano tra l'arcivescovo Carlo Borromeo e il Senato milanese (1566-1568)*, in « A.S.L. », anno LIII, 1926, pp. 241-462. Per il periodo successivo G. Catalano, *Controversie Giurisdizionali fra Chiesa e Stato nell'età di Gregorio XIII e Filippo II*, Palermo 1955, estratto dagli « Atti dell'Accademia di Scienze, Lettere e Arti di Palermo », serie IV, vol. XIV, 1954-55, pp. 11 e sgg. Per l'aspetto giuridico vedi anche L. Prosdocimi, *Il diritto ecclesiastico dello Stato di Milano dall'inizio della signoria Viscontea al periodo Tridentino*, Milano 1941, pp. 283 e sgg. Vedi inoltre L. Bulferetti, *Documenti di Storia Lombarda dei secoli XVI e XVII negli archivi di Spagna* in « A.S.L. », serie VIII, anno V (1954-55), pp. 319-70. Per il punto di vista spagnolo vedi L. Serrano *Correspondencia diplomatica*, cit., Roma e Madrid 1914, e sgg.

nesi (governatore, gran cancelliere e senato) l'anatema minacciato « a quanti — diceva testualmente la bolla — in terris suis nova pedagia seu gabellas imponunt vel prohibitas exigunt » (« a quanti nelle loro terre imponessero nuovi pedaggi o gabelle ovvero ne esigessero di proibite »).

Anche a Milano, come negli altri dominî spagnoli d'Italia, specie a Napoli e Palermo, questa dei dazi e delle gabelle era materia incandescente.

Il condannare pertanto dal pulpito, dinanzi alla densa folla accorsa in Duomo per la festa grande, la imposizione di nuovi dazi e l'esazione di quelli « proibiti » poteva facilmente costituire un incentivo alla resistenza contro il sistema fiscale vigente ed i suoi organi esecutivi.

Il governatore aveva preso, appena possibile, contatto coll'arcivescovo, prospettandogli gli inconvenienti che potevano derivare dalla divulgazione della bolla e chiedendo il suo intervento per sopire le speranze della gente di esser sollevata « da qualche gravezza da questa bolla », non senza offrire, per spezzare una possibile solidarietà tra clero e popolino, « qualche provvisione alla esenzione del clero ». Carlo Borromeo non aveva avuto difficoltà a riconoscere che il popolo aveva interpretato la bolla « un poco più a favor suo di quel che era veramente » ed a rassicurare il governatore che non avrebbe mancato, se qualcuno gliene avesse fatto parola, di dirgli il suo parere « che questa bolla non levava le gravezze affatto », anche nel caso che fossero dei confessori a consultarlo.

Cosa importante, poiché molti ufficiali preposti alle gabelle si facevano uno scrupolo di coscienza a riscuoterle ed erano molti quelli che intendevano la proibizione « troppo largamente » [16]. Era così in qualche modo appena placata questa tempesta nei difficili rapporti tra l'arcivescovo e le autorità civili, che se ne scatenava un'altra per l'appoggio dato dal governatore ai canonici di S. Maria della Scala rivendicanti l'esenzione dalla giurisdizione del primo, per la loro soggezione al patronato regio: c'era stata addirittura una zuffa tra gli accompagnatori del cardinale in visita canonica ed i fautori dei canonici vocianti « Spagna! Spagna! », dinnanzi alle porte sbarrate della chiesa: e que-

---

[16] Per la documentazione vedi M. Bendiscioli, *La Bolla « in Coena Domini » ecc.*, cit. in « A.S.L. », anno LIV (1927), pp. 386 e sgg.

sto con scomunica contro l'arcivescovo quale presunto violatore di un privilegio pontificio, e controscomunica ed interdetto arcivescovile contro i canonici, S. Maria della Scala e loro fautori: cose tutte che riportavano in primo piano a Roma ed a Madrid le controversie suscitate dallo zelo riformatore del Borromeo; da quelle vecchie della « familia armata » arcivescovile a quelle più recenti dell'ingerenza dell'Arcivescovo nell'amministrazione degli ospedali e delle opere pie, nonché della riorganizzazione delle scuole della dottrina cristiana, sospettate di trame antigovernative.

Per alcuni anni la stretta alleanza tra Pio V e Filippo II nella lega antiturca, coronata dalla vittoria di Lepanto, aveva sopito le controversie giurisdizionali sia al centro che alla periferia. Esse si riaprivano a Milano nel 1573 quando il nuovo governatore, il grande di Spagna don Luigi Requesens, commendator maggiore di Castiglia, presto irritato dal procedere indipendente dell'arcivescovo nelle materie contestate, comunicava a quest'ultimo di avere istruzioni da Madrid di non permettere che le curie vescovili procedessero *contra laicos*, di non consentire all'arcivescovo più di cinque sbirri, e senza autorizzazione a portar armi proibite. Il Borromeo, alla pubblica notifica dell'intimazione, rispondeva, dapprima, colla citazione dinanzi al suo tribunale di governatore e gran cancelliere quali violatori della libertà ecclesiastica e, in seguito, addirittura colla loro scomunica. Il Requesens come contromisura, tra l'altro, faceva circondare da soldati il palazzo arcivescovile ed occupare la rocca d'Arona, proprietà feudale del Borromeo; disponeva, con una grida, che le confraternite laiche non potessero tenere le loro riunioni se non alla presenza di un « assistente regio » nominato dal governatore e che nelle processioni i confratelli dovessero andare a volto scoperto e non incapucciati, come era consuetudine. Nonostante queste misure e la diffusione di libelli diffamatori nei riguardi del Borromeo, questi non era rimasto né intimidito né isolato: anzi molta parte della popolazione aveva preso sul serio la scomunica: diversi nobili si erano rifiutati di accompagnare il governatore, a fatica si era trovato qualche prete che celebrasse la Messa alla sua presenza, il cittadino comune non si scopriva più al suo passaggio.

Il nuovo papa Gregorio XIII non aveva però adottato, come nel 1567 Pio V, la linea di intransigenza dell'arcivescovo per riguardo soprattutto alle vivaci proteste del Re di Spagna:

aveva pertanto disposto che al Requesens, trasferito al governo delle Fiandre in fermento, ed agli altri scomunicati, venisse concessa l'assoluzione.

Il Borromeo riluttò dapprima; e, alle sollecitazioni romane, non seppe reprimere il suo rammarico per l'arrendevolezza della Curia, scongiurando in una lettera personale al Papa del 5 ottobre 1573 di non lasciar « oscurare le sue tante manifeste raggioni da qualsi voglia potenza o rispetto... » [17].

La peste del 1576 aveva poi accentuato la concezione ascetico-rigoristica di Carlo Borromeo, inducendolo ad imporre nuove misure disciplinari, come la separazione nelle chiese tra uomini e donne mediante un assito, l'aumento dei peccati la cui assoluzione era riservata all'arcivescovo, la chiusura delle porte laterali del Duomo, la imposizione a tutti della messa in rito ambrosiano, la pubblicazione di nuovi provvedimenti di riforma suggeriti da un visitatore apostolico fatto venire da Roma. Tutto questo aveva ridestato le sopite divergenze giurisdizionali, che non cessavan di essere materia attuale, in collegamento con quelle analoghe di Napoli e Sicilia, nelle trattative diplomatiche tra Roma e Madrid, coll'assistenza di delegazioni delle parti e l'impostazione di formule di compromesso, invero tenacemente respinte. E ciò ingrossava a Milano la fronda antiborromaica, alimentata dall'avversione alle sue riforme che nel 1580 aveva visto l'aperta resistenza del decurione Pier Antonio Donato, rappresentante del Re nell'amministrazione dell'Ospedale maggiore, a lasciar controllare al vicario arcivescovile la contabilità dell'istituzione; e ciò con relativa scomunica, clamorosa contestazione della medesima e controscomunica, come per la visita a S. Maria della Scala nel 1569.

Dopo essersi recato a Roma per difendere di persona presso il pontefice la sua opera, il Borromeo allo stesso fine inviava a Madrid da Filippo II in missione segreta, Carlo Bascapè, il generale dei Barnabiti futuro vescovo di Novara, tramite il confessore del sovrano. Il Bascapè impostava la difesa dell'arcivescovo come caso di coscienza, sulla sua preminente preoccupazione di ubbidire agli imperativi della sua coscienza pastorale — ch'erano di salvaguardare i diritti della sua chiesa, di eliminare quanto poteva essere occasione di peccato per il popolo, di sradicare

---

[17] In Sala, *Documenti*, più sotto cit., vol. III, p. 527.

gli abusi che potevano nuocere al bene delle anime. Argomenti questi a cui era particolarmente sensibile il sovrano spagnolo, fautore di una concezione ascetica della vita, oltreché geloso conservatore della fede cattolica. L'impressione tuttavia, da un lato, di eccesso di zelo nelle riforme (ad es. nella proibizione delle danze e dei giochi nei giorni festivi, nella separazione di uomini e donne nelle chiese); dall'altro di eccessiva intransigenza colle pubbliche autorità, specie nel procedere con censure e punizioni, anziché usare l'ammonizione caritatevole, rimaneva tanto nel confessore, quanto, su evidente relazione di quest'ultimo, nel sovrano. Nella lettera di congedo al Bascapè del 24 ottobre 1580 Filippo II esprimeva infatti compiacimento per lo zelo dell'arcivescovo, e gli assicurava di aver dato disposizioni ai suoi ministri che fossero eliminati gli scandali prodotti dalle bestemmie, dai giochi e da altri pubblici disordini; a proposito degli altri inconvenienti lamentati si riservava di decidere se reprimerli o tollerarli nello stato presente delle cose; ma significativamente raccomandava anche di « usare prudenza e moderazione » nella repressione degli abusi, potendone nascere altrimenti complicazioni che avrebbero potuto turbare gli spiriti; « per ottenere dagli uomini il bene — scriveva il re — occorre impiegare mezzi conformi alla loro natura, rimedi adatti, e non misure contrarie allo scopo che ci si propone » [18]. L'opposizione alle riforme borromaiche però in tal modo perdeva l'appoggio di Madrid; e queste potevano procedere coll'appoggio delle pubbliche autorità. Il sovrano di Madrid s'era convinto che il Borromeo era un sostegno dello Stato milanese, che egli, restaurando sentimento religioso e disciplina ecclesiastica nei sudditi milanesi, ne avrebbe assicurato la fedeltà meglio che un corpo di soldati. Ed in *loco* la sua fama di santità, la sua vita ascetica, contribuivano a piegare gli animi alla sua volontà riformatrice onnipresente col controllo, coll'esortazione, colla correzione.

4. Nella lettera del sovrano spagnolo si trovavano avvertiti

---

[18] La lettera di Filippo II in A. Sala, *Documenti concernenti la vita e le gesta di S. Carlo Borromeo*, Milano 1857, vol. II, pp. 70-94. Cfr. Bascapè, *De Vita et rebus gestis Caroli*, Arch. Mediolani, l. V, c. 11 (nella nuova ediz. lat.-italiana, Milano 1965, p. 510 sgg.) pure parzialmente in *Storia di Milano*, cit., p. 253. Vedi anche P. Prodi, *S. Carlo Borromeo e le trattative tra Gregorio XIII e Filippo II sulla giurisdizione ecclesiastica*, in « Rivista di Storia della Chiesa in Italia », anno XI (1957), pp. 195-241.

già da un contemporaneo — che per altro condivideva le sue esigenze religioso-chiesastiche —, *i limiti storici della concezione riformatrice del Borromeo.* Anche dalla sua formazione giuridico-canonistica l'arcivescovo di Milano era portato a pensare la sua azione pastorale in termini di norme coattive e di repressioni punitive. In ciò invero si moveva sulla scia dei decreti tridentini: questi infatti in sede dommatica avevano formulato più anatemi di errori che delineazioni della dottrina da credere, ed in sede di riforma degli abusi avevano tradotto il fondamentale richiamo alla cura d'anime — quale elemento primario e senso degli uffici ecclesiastici — in una molteplicità di prescrizioni dettagliate pei singoli uffici ed enti, accompagnate da proibizioni di istituti e pratiche correnti, e da sanzioni punitive (dalle multe e dalla sottrazione dei frutti, alla sospensione dall'ufficio, fino al carcere), seguendo il complicato sistema del diritto canonico di allora. Inoltre proprio un decreto del Concilio tridentino aveva riaffermato nell'ufficio pastorale del vescovo pure la sua dimensione giurisdizionale, cogli annessi compiti ed organi legislativi, giudiziari, esecutivi.

Ed il Borromeo aveva preso alla lettera questo concetto della *auctoritas* vescovile, non senza subconscie sollecitazioni della sua origine e formazione principesca, e, sotto l'influsso pure dell'esperienza romana di governo, aveva organizzato la sua Curia con forme e strutture che imitavano quello dello Stato. Concepita inoltre la riforma tridentina degli abusi come restaurazione della disciplina ecclesiastica rilassatasi negli ultimi secoli, l'opera rinnovatrice non poteva non ispirarsi ai princìpi ed alle direttive dei grandi Papi e Vescovi dei secoli XI-XIII, d'un Gregorio VII, d'un Pier Damiani, d'un Innocenzo III; non poteva non vedere la propria efficacia che in un rafforzamento dell'organismo ecclesiastico. Organismo che s'era indebolito per il venir meno dell'osservanza rigorosa delle leggi ecclesiastiche, ordinate in sistema dai canonisti, e, peggio, per la loro elusione sostanziale coll'acquiescenza sempre più larga alle dispense e col riconoscimento giuridico di consuetudini ultra-trentennali, anche se in contrasto con spirito e lettera di disposizioni canoniche.

Occorreva pertanto riaffermare solennemente queste leggi e magari inasprirle: in tal modo il Concilio tridentino aveva eliminato abusi correnti quali il cumulo dei benefici, la non resi-

denza, le commende e simili. E non aveva preso in considerazione solo gli abusi della Curia e del clero, ma tutte le inveterate abitudini che erano in contrasto con lo spirito della Chiesa e colle esigenze della vita cristiana; quindi anche le ingerenze di laici e principi nella Chiesa.

Ed il Borromeo a Milano aveva trovato un complesso di limitazioni dell'autorità vescovile per trascuranze di predecessori e per usurpazioni tollerate, e ad esse aveva ritenuto di dover reagire appunto coi mezzi e coi termini dei decreti tridentini, ch'erano ormai parti del diritto canonico, quindi del diritto comune universalmente riconosciuto.

Di qui l'impegno nel reprimere le consuetudini che, commisurate alle nuove leggi tridentine, risultavano « abusi », deviazioni dalla regola e dall'uso legittimo di beni ed uffici ecclesiastici; di qui l'orientamento giuridico-disciplinare del governo ecclesiastico, per cui la cosa più importante era la regola fissata o riconosciuta dall'autorità legittima e la sua scrupolosa osservanza come comandamento di Dio e dei superiori, per cui la trasgressione di regole siffatte importava pene adeguate, non soltanto spirituali, da irrogarsi inesorabilmente dal superiore, sotto pena a sua volta di gravame, in caso di trascuratezza; per cui nessun aspetto e nessuna manifestazione della vita, specie del clero secolare, ma in modo particolare di frati e monache, poteva esser lasciato senza minuta e casistica regolamentazione. Di qui il controllo sistematico dell'ortodossia di clero e fedeli, la sorveglianza dell'azione degli eretici forestieri, la prosecuzione dei sospetti. Di qui la riorganizzazione d'una polizia vescovile ed il riattamento delle carceri [19].

È tuttavia unilaterale presentare Carlo Borromeo sotto questo unico aspetto, come si amò fare in non pochi scritti dotti e di divulgazione, specie in occasione del centenario della morte, lo scorso secolo, caratterizzando S. Carlo ad es. come « il santo di ferro » secondo l'espressione di un certo Outchtmoskoy, la cui conferenza venne diffusa nel 1885 da una « lega popolare anticlericale » non meglio definita [20].

---

[19] Per questa valutazione vedi M. Bendiscioli, *La riforma cattolica*, cit., p. 111 e sgg. e R. Mols, *Saint Charles Borromée ecc.*, cit. in « Nouvelle Revue Theologique », cit.

[20] A Oucthtomskoy, *S. Carlo, il santo di ferro*, Milano 1885.

Certo è che altri pastori ugualmente zelanti — però più sulla linea di quella che al Concilio di Trento era stata la corrente della teologia umanistica d'un Seripando e d'un Pole —, ponevano in primo piano l'esortazione ricorrendo solo in via eccezionale alle punizioni. Proprio un collega del Borromeo, con lui in attiva corrispondenza pastorale fondata sulla mutua stima, il cardinale Paleotti di Bologna non taceva allo zelante arcivescovo di Milano i suoi moniti ad usare metodi meno duri, a preferire l'opera di persuasione alla censura. E la biografia dell'arcivescovo di Bologna scritta da Paolo Prodi e che attende il compimento, è destinata ad integrare il volto della rinnovazione cattolica, troppo dominata finora dalla figura di S. Carlo Borromeo. Nel Paleotti c'è infatti il preannunzio di un metodo pastorale impostato sulla mitezza, che avrà il suo modello nel Vescovo di Ginevra calvinista in esilio, S. Francesco di Sales [21]. E che queste segnassero tutto un orientamento più consono alla sua intima natura nella prassi della Chiesa è significativamente rivelato dalla impostazione che al governo pastorale vien dando ai nostri giorni il Concilio Vaticano II.

5. Con questi limiti, che sono i limiti dell'epoca sua, *Carlo Borromeo* mantiene *un significato ed una posizione di primo piano nel vasto e complesso movimento della riforma cattolica post-tridentina*. Nella severa pratica ascetica personale, nella destinazione delle proprie rendite, familiari ed ecclesiastiche, al sollievo dei poveri, a pie istituzioni, al decoro del culto ed alla restaurazione di chiese, nella cura pastorale con la predicazione, colle visite alle parrocchie, ai monasteri, alle collegiate, nel promovimento della formazione ascetica culturale-professionale del clero, nel favore dato a tutte le forze di edificazione, nello zelo per la tutela dell'archidiocesi da infiltrazioni protestantiche, nell'abilità ad impegnare forze pastorali e politiche nella azione di riforma interna e di riconquista spirituale dei fedeli già nell'orbita delle chiese zuingliane o calviniste; nella

---

[21] Vedi M. Bendiscioli, *La Riforma cattolica*, cit., pp. 115 e sgg. e P. Prodi, *Il Card. G. Paleotti (1522-1597)*, Roma 1959, di cui è imminente l'uscita del II volume. Su un aspetto particolare lo stesso P. Prodi in *Lineamenti dell'organizzazione diocesana in Bologna durante l'episcopato del card. G. Paleotti (1566-1597)* in *Problemi di vita religiosa in Italia nel 500*, Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, 2-6 settembre 1958), Padova 1960, pp. 323-394.

devozione alla sede romana, nella ripulsa di ogni compromesso con le forze e tendenze dominanti e di ogni servile acquiescenza ai potenti; in tutto questo S. Carlo Borromeo ha veramente costituito per vescovi di più generazioni il modello del pastore. Egli ha inoltre fornito nei decreti dei suoi sinodi provinciali e diocesani, coll'autorità della sua persona e col prestigio della sua archidiocesi, concreti e illuminati esempi del modo in cui le disposizioni tridentine potevano applicarsi alle situazioni locali. Le edizioni degli atti di concili e sinodi milanesi, in unione con quelle degli editti e delle istruzioni varie dell'arcivescovo — in fama, già in vita, di santità —, furono ben presto ricercate da altri vescovi desiderosi di dare applicazione alle norme tridentine; esse, colla loro diffusione, segnarono anche i progressi della riforma interna della Chiesa, improntando dello spirito ascetico-disciplinare del Borromeo vaste regioni di qua e al di là delle Alpi. Ed ha certo base, anche se non può essere presa in senso troppo esclusivo, la diffusa affermazione che la riforma tridentina è arrivata fin dove s'è fatto sentire l'influsso della legislazione sinodale borromaica.

Ed anche il culto del Borromeo rapidamente diffusosi dopo la sua beatificazione nel 1609, con la costruzione di chiese sotto il suo nome, è certo connessa alla fama del suo patrocinio in occasione di pestilenze; ma esso ha voluto soprattutto esaltare sugli altari il campione della riforma cattolica, l'esponente del cattolicesimo rinnovato nella pratica eroica delle opere di ascesi e di carità, nell'ossequio all'autorità religiosa, nell'integrità della fede. Queste chiese dedicate a S. Carlo di qua, ma soprattutto al di là delle Alpi, fino al Nord, da Vienna a Monaco, dalle Fiandre alla Polonia, testimoniano che Carlo Borromeo non è solo milanese, ma una pietra d'angolo della Chiesa universale moderna.

MARIO BENDISCIOLI

# BASILIDE, O DEL TRAGICO

Se v'è un personaggio nella storia dello gnosticismo, che a prima vista non sembri partecipare dell'ethos fortemente tragico proprio di molti corifei di questa corrente religiosa, questi è Basilide. Il trattato basilidiano addotto da Ippolito [1], per quanto non sia da far risalire al maestro, è significativo sotto questo rispetto: la situazione finale delle cose, quando le tre « filialità » avranno raggiunto la loro destinazione, cioè il loro luogo naturale, che è anche la loro pace, sarà di immensa quiete: e tale sarà anche per gli arconti, sui quali provvidenzialmente sarà calata una pacificante *agnôsia*, che li renderà tranquilli del loro stato. Ma la quiete non sarà solo la caratteristica della fine, bensì anche del procedimento che porterà a questa: a differenza di tutti gli altri arconti dello gnosticismo, fortemente tragici e passabilmente diabolici, gli arconti del trattato basilidiano, e particolarmente i loro rispettivi figli, sono singolarmente docili e ben disposti: e, invece di ostacolare l'*ascensus* dell'elemento divino, come fanno regolarmente e costitutivamente gli altri arconti dello gnosticismo, essi lo facilitano e lo rendono possibile. Inoltre, anche il quadro generale della cosmologia del trattato basilidiano, tutta centrata su una teoria delle sostanze divine (le « filialità »), *destinate* a raggiungere attraverso un processo lungo ma in sostanza tranquillo e pacifico lo stato finale (a sviluppare, si direbbe, il meccanismo evolutivo insito nella loro *physis*, all'origine implicita nella primordiale *panspermia*), suona notevolmente armonistico, riecheggiando in questo molto più il monismo armonistico degli orfici (con il loro uovo primordiale e il loro Phanes pullulante di vita) che non il dualismo drammatico delle sostanze e degli esseri contrapposti e violentemente mescolati della cosmogonia

---

[1] *Ref.* VII, 20-27.

persiana (o meglio di una sua transcrizione gnostica), cui pure Basilide, come ci risulta dalla testimonianza degli *Acta Archelai*, fece sicuramente riferimento.

In questo, del resto, la tradizione basilidiana, quale è espressa nel trattato riferito da Ippolito, si muove nella linea della speculazione ofitica, notevolmente armonistica nella sua cosmologia, seppure sempre caratterizzata dal dramma dualistico di una commistione violenta di sostanze: che è appunto l'aspetto che nel trattato basilidiano presso Ippolito rimane più in ombra. Se volessimo cercare un analogo a questa attenuazione armonistica della vicenda dualistica della commistione originaria delle sostanze e al modo, il meno violento possibile, per risolverla, dovremmo cercare in Bardesane, sia per vari aspetti relativi alla sua dottrina, alla sua psicologia e alla sua personalità, sia per il suo sottofondo storico-religioso e culturale (ivi compreso il riferimento all'Iran). In realtà, sembra che Basilide (come Bardesane) abbia attinto all'Iran, o più in genere alle religioni orientali, con animo ben diverso da Mani, corifeo della gnosi combattiva e della separazione violenta delle sostanze (per quanto con metodi non cruenti come quelli dei Magi).

Se poi si passa dal trattato basilidiano a Basilide stesso, quale ci risulta, oltreché dagli *Acta* sopra menzionati, anche e soprattutto dalle testimonianze di Clemente Alessandrino, troviamo confermata la nostra impressione. L'etica basilidiana, con quella di Isidoro, anche senza che accreditiamo loro la successiva tradizione libertina, ci pare riallacciarsi alla nota dottrina della complessità dell'anima e della pluralità dei suoi « spiriti » (di cui si veda più oltre). Il noto passo isidoriano (ap. Clem. *Strom.* III, 1, 2) circa l'interpretazione di I *Cor.* 7, 9 e l'atteggiamento, anzi gli atteggiamenti da tenere verso la concupiscenza, ha il suo fondamento nell'argomentazione, pure isidoriana (ib. II, 113,4-114,1), secondo cui chi è convinto « che l'anima non è tutta d'un pezzo » (μονομερής), e che le passioni vengono dalla violenza delle « appendici » concresciute, come sostanze, sull'anima, sa che deve padroneggiare, con il suo λογιστικόν, l'inferiore nostra costituzione (κτίσις) [2]: donde la nota casistica isidoriana.

---

[2] Il Buonaiuti, che, come il de Faye, propende in assoluto ad attribuire a

Ma il punto fondamentale della questione, e di tutta l'etica-metafisica basilidiana [3], ci viene chiarito dal noto testo circa il martirio.

È il testo del XXIII libro degli *Exegetikà*, riferito da Clemente, sopra la sofferenza e la Provvidenza, e in particolare le parole: « e se alcuno completamente immune di colpa sia tratto al patire, caso veramente raro, né pur questi soffrirà a norma del divisamento del potere costituito, ma soffrirà come è solita soffrire l'età infantile, che pur sembrava non aver mai peccato »... « ... così colui che dico immune di colpa, se lo veda soffrire, pur se di nulla che sia male possa ritenersi autore, lo dirò malvagio, per la volontà di mal fare. Perché tutto mi farete dire fuorché la Provvidenza (τὸ προνοοῦν) sia cattiva » [4]. Al che segue l'affermazione: « un uomo, chiunque tu voglia nominare, sempre è uomo, mentre Dio è giusto »: frase che con ogni verosimiglianza si riferisce, sia pure per paradosso, alla persona di Gesù [5].

---

Basilide e Isidoro un'etica cristiana, intende nel senso contrario a quello che ci pare il giusto quando traduce: « Se avrai lasciato... supporre che l'anima non è semplice..., tutti gli scellerati avranno buon pretesto... » (*Frammenti gnostici*, Roma 1923, p. 67). Quanto poi al passo circa la concupiscenza, il Buonaiuti (p. 69 e n. 1) vi apporta l'emendamento ἀπέχου (« astieniti »; così anche *Grant*, l.c.) al testo ricevuto (ἀντέχου, « tieniti per riparo »; e cita l'ἀνέχου, « sopporta », di Epifanio). Opposta a quella del Buonaiuti è la traduzione e interpretazione di H. Leisegang, *La gnose*, tr. fr., Paris 1951, p. 145 s.

La nostra opinione, come diciamo nel testo, è che la posizione di Basilide e Isidoro fosse più complessa, fondata appunto sulla loro interpretazione del principio dualistico della pluralità dei principii in seno all'anima. E ciò spiega anche, ci pare, gli sviluppi libertini cui fa riferimento Ippolito nel trattato perduto (e già Ireneo, in rapporto ai seguaci di Basilide).

[3] In Basilide e Isidoro la metafisica, l'animologia e l'etica si condizionano a vicenda.

[4] *Strom.* IV, 12,81,1-83,1. Trad. Buonaiuti, *op. cit.*, p. 48 ss.

[5] A torto il Buonaiuti lo nega, ispirato dalla sua interpretazione cristiana della dottrina di Basilide. Se questa fosse tale, non avrebbe bisogno di cercare nel peccato personale l'origine di ogni sofferenza, e non mostrerebbe di prescindere così totalmente dal concetto della Passione di Cristo come valore decisivo e come esemplare. (E in questo il Basilide dei frammenti è in pieno accordo con il Basilide di Ireneo, che rifiuta il Crocifisso). Vero è che Basilide era docetista: il che, appunto, ce lo mostra legato ai presupposti anche ontologici dello gnosticismo; senza contare che Marcione, pur docetista e, a modo suo, gnostico, fece ben grande conto della Passione. Il de Faye vede nei concetti di Basilide sulla colpa e la punizione gli « elementi di una dottrina della Redenzione » (*Gnostiques et gnosticisme*[2], Paris 1925, p. 48 ss.), ma confessa candidamente che « ils ne nous apprennent pas le rôle que nos gnostiques assignaient à Jésus Christ dans la rédemption », pur ritenendo provato che essi

Il presupposto di questa concezione basilidiana dell'*hamartētikon*, che è stata tramandata a proposito del martirio, ma che in realtà concerne il dolore in quanto tale, è in evidente connessione (non di effetto, ma di causa) con la dottrina della metensomatosi, che Basilide, a differenza di altri gnostici, fece espressamente sua: e una metensomatosi nel senso pieno del termine, concernendo essa il transito anche attraverso forme animali. È evidente la connessione tra i due ordini di idee: la « provvidenza » di cui si parla nel frammento precedente si esprime in una serie di azioni e di reazioni — le sofferenze —, che sono concatenate in una maniera non difforme da quella che è la tecnica (non dico i presupposti teologici) del *karma*. Ogni sofferenza è causata da un peccato; tra le due cose, c'è connessione attuale, effettuale e meccanica [6]. Il che dimostra chiaramente l'inciso sopra citato: « né pur questi soffrirà a norma del divisamento del potere costituito ».

Ma il riferimento comparativo alla dottrina del *karma* (o ad altra nella sostanza consimile) è confermato in maniera decisiva dalla psicologia basilidiana. Scrive ancora Clemente: « I seguaci di Basilide sono soliti chiamare le passioni "appendici" [προσαρτήματα], ritenendoli spiriti per essenza [πνεύματά τινα... κατ' οὐσίαν], aggiunti all'anima razionale a causa di un turbamento e di una confusione iniziali » [προσηρτημένα τῇ λογικῇ ψυχῇ κατά τινα τάραχον καὶ σύγχυσιν ἀρχικήν] [7]. Qui non si tratta semplicemente,

---

gli facessero la parte principale. A torto il de Faye (p. 52) afferma che la « condanna » del martirio attribuita da Ippolito (nel trattato perduto) a Basilide è un fraintendimento: infatti, Basilide interpreta il martirio come punizione dovuta, sia pure (e ciò è importante) in relazione a una più generale teoria del dolore e della κόλασις (v. infra, n. 6), e solo come argomentazione « al limite » (ma si tenga conto anche del contesto docetistico, già in sé non favorevole all'idea cristiana del martirio, come già appare dalle argomentazioni docetiste attribuite da Ireneo ai basilidiani e dalla loro teoria del Cireneo crocifisso).

[6] Il che può spiegare, meglio che il ricorso a un rigorismo, la dottrina basilidiana secondo cui Dio non perdona le colpe deliberate. La sofferenza è catarsi e punizione (κόλασις), e proprio nel senso in cui κόλασις è usata, nello gnosticismo, in relazione al tema del peccato « previo »: cfr. infra n. 7. Dio come περιάγων, così come la sua provvidenza, sono da vedere in questo contesto, anche se, ovviamente, non senza riferimento al Dio del Cristianesimo.

[7] Buonaiuti, *op. cit.*, p. 62 (spaziatura nostra). Clem. *Strom.* IJ, 20, 112,1. Si noti il τινά: è la solita maniera vaga (gnostica, ma già platonica e orfica) di alludere all'incidente o colpa dei primordii del cosmo stesso: cfr. U. Bianchi, *Péché originel et péché antécédent*, in « Rev. de l'hist. des religions », 1966.

come afferma il Buonaiuti, di una « concezione cosmica accreditata nei primi secoli del cristianesimo tra le persone colte », applicata alla psicologia (le passioni impresse nell'anima dai varii cerchi astrali in occasione del *descensus*, e lasciate da questa in occasione del suo *ascensus*). Si tratta anche di questo, certo, nel quadro di una cosmologia che fu anche quella degli gnostici, i quali le dettero particolare sviluppo e importanza in rapporto alla loro soteriologia anticosmica e anti-arcontica [8]; ma si tratta anche di una specifica utilizzazione di questa dottrina in funzione di una visione tutta basilidiana del male e del suo perché. Ciò è dimostrato dalla trattazione stessa di Isidoro, figlio di Basilide, sull'anima avventizia, agglutinata, o « concresciuta », come ben traduce il Buonaiuti (περὶ προσφυοῦς ψυχῆς)[9], che è una « natura (κτίσις) inferiore ». Nonostante le più vicine assonanze platoniche di questa formulazione [10], le connessioni generali della speculazione basilidiana con la dottrina del *karma* sono chiare: si tratta di quella concezione per cui sull'anima (o, nel Buddismo, senza questa, ma in assoluto) si raggrumano i frutti del *karma*, di quel *karma* che la speculazione upanishadica (della quale sono note le assonanze con aspetti fondamentali dello gnosticismo) vede in funzione negativa, cioè non più, come nella speculazione brahmanica, in rapporto ai meriti conseguiti con l'azione sacrificale, ma in rapporto ai demeriti conseguiti, anzi « accumulati », con l'azione *simpliciter*, che è l'*azione* sempre dannosa causata dal *desiderio* di vivere in questo mondo di illusione e di morte: ora, si osservi che Isidoro parla della o delle « *violenze* delle appendici » dell'anima (dunque essenzialmente di accrezioni « agenti »), e che nel testo degli *Acta Archelai* un sentimento analogo, la *brama* (già

---

[8] Cfr. anche Valentino, ap. Clem. *Strom.* II, 20, 114,1. Queste « appendici » hanno molto di simile a quelle « nature » (φύσεις)-istinti che a loro volta, sempre secondo i basilidiani, προσεπιφύονται all'anima, e che hanno caratteri teriomorfici: il che è un luogo comune della psicologia dualistica gnostica, ma, fuori dello gnosticismo, si ritrova già nella mitologia demiurgica e, a modo suo, già dualistica di Prometeo (cfr. la nota ode oraziana I, 16 sull'origine leonina dell'ira nell'anima umana), oltreché naturalmente, come osserva de Faye, nel dualismo platonico (*Rep.* X, 611 C-612 A; *Fedro*, 251 B); cfr. su ciò H. Jonas, *The Gnostic Religion*[2], Boston 1963, p. 159 ss., che osserva come Platone usi già per queste accrezioni dell'anima il termine προσφυεῖν o συμφυεῖν.

[9] Clem. *Strom.* II, 20, 113,3.

[10] Cfr. n. 8, *in fine*.

accennata da Isidoro in relazione alle operazioni dell'anima inferiore), si sviluppa nella luce e nelle tenebre e causa la mescolanza, in cui consiste il male, che è appropriazione indebita e disordine.

Non si tratta naturalmente di affermare una pura e semplice dipendenza di Basilide da speculazioni orientali, al di là di quella Persia alla quale pure egli fece chiaro e deferente riferimento; si tratta anche di questo, nel senso della ricerca dei tramiti possibili (Alessandria?) per cui concezioni indiane abbiano potuto giungere fino a lui; ma si tratta, ancora di più, da un punto di vista storico-religioso più vasto, di tener conto di quei presupposti comuni che potevano spingere i saggi indiani e un dottore gnostico a speculazioni in questo molto affini. Tanto più che tutto il tono della speculazione basilidiana (se teniamo per autentica in questo punto la testimonianza del trattato citato da Ippolito) si serve di uno stile espressivo non lontano dal tono di quella speculazione cosmosofica, che, fino in Estremo Oriente, si riallaccia, trascendendole sulla base delle nuove dottrine, a vecchie cosmologie di tinta schiettamente mitica: come nel caso di qualche dottrina taoista (e il Taoismo è anch'esso caratterizzato dal quietismo dell'« ogni cosa e ognuno al suo posto »), che insegna come, *ai primordii*, gli elementi vengano disponendosi secondo il rispettivo grado di finezza nei diversi livelli dell'Universo. Il che, trasferito sul piano della pneumatologia gnostica, è quanto dice il trattato basilidiano stesso; e l'immagine della *panspermia* rientra nello stesso quadro. Si pensi anche, per la comparazione di queste cosmogonie e metafisiche estremo-orientali (indiane e taoiste) con Basilide, a quella « teologia negativa » (ma che veramente è qui un *genus* tutto specifico rispetto a qualunque teologia cristiana) che spinge Basilide a dare all'*archè* l'attributo di « Inesistente ».

Lo *hamartētikon* basilidiano, con il concetto delle passioni come escrescenze sostanziali aggregate all'anima, e, come osserva Clemente, quasi costituenti una seconda anima (e si noti che i basilidiani — e già Basilide — sostanzializzavano anche la fede, una fede per natura, φυσική)[11], si riallaccia al concetto ti-

---

[11] Clem. *Strom.* II, 3, 10,1, cfr. V, 1, 3,2. Di questa fede per natura e per elezione (ἐκλογή), come intesa dai basilidiani, si vede qui una precisa analogia con la « gnosi » in quanto facoltà sostanziale che ha per oggetto e per presupposto il conoscere le cose divine per connaturalità sostanziale dello gnostico

picamente gnostico (e già orfico e platonico) del peccato « previo ». Vero è che nel frammento basilidiano sul martirio l'antecedenza del peccato non è fatta risalire *direttamente* (come del resto non lo è in Platone e negli orfici) agli inizii della cosmogonia e al livello della metafisica (cioè non viene immediatamente riattaccata alla infelice mescolanza originaria della luce e delle tenebre, prima causa del male), ma viene fatta risalire anzitutto a una serie di esperienze umane colpevoli nelle vite precedenti, ovvero, più sottilmente, a quel « peccato virtuale » che è lo *hamartētikon*. Ma è vero anche che la metensomatosi (come già in Platone e nell'orfismo), e lo stesso « peccato virtuale », non fanno che mediare (e, in Basilide, razionalizzare e spiegare, per evitare offesa alla « provvidenza ») quel peccato « previo » o « antecedente » in senso assoluto che è nel Basilide degli *Acta* la primordiale mescolanza, causata dalla brama (e dalla reciproca conoscenza)[12], o, nel trattato basilidiano analizzato da Ippolito, la non ancora realizzata separazione e liberazione dell'elemento divino (le tre « filialità »), che si avrà con il raggiungimento della loro sede naturale, che è la loro quiete [13]. Ma già il Basilide dei frammenti lo dice esplicitamente: la causa delle passioni-« appendici » furono un « turbamento e una confusione iniziali »: espressione in cui è implicita, con tutta la teoria del « peccato previo », anche la cosmologia esplicitata nel passo degli *Acta Archelai* e nel trattato.

Ora, proprio qui risiede, ci pare, la tragicità di Basilide: quella che ha spinto i Padri a vedere in Basilide l'esasperazione della tematica dell'*unde malum*, o la « divinizzazione del diavolo », che vale certo per ogni gnostico, anzi per ogni dualista,

---

con l'oggetto della sua conoscenza: e infatti Clemente soggiunge subito la concezione valentiniana: τὴν ... πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ... ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν τοῖς φύσει σῳζομένοις ...: per i basilidiani si è salvi per fede « naturale » e per elezione, per i valentiani, *simpliciter* « per natura »: il che si riduce allo stesso determinismo naturale (φυσικὴ ἀνάγκη: ibid., 11,1); cfr. ap. *Strom.* V, 1,3,2: secondo Basilide φύσει τις τὸν θεὸν ἐπίσταται ... τινὸς καὶ φύσει πιστοῦ καὶ ἐκλεκτοῦ ὄντος. Questo sostanzializzare la fede e la gnosi è quindi qualcosa di più specifico di quanto pensi il de Faye, che ci vede solo un residuo mitologico (*op. cit.*, p. 49).

[12] *Acta Archel.* Si noti anche che l'inopportunità della conoscenza, da parte di chi è inferiore, è un tratto caratteristico dell'etica-metafisica taoista.

[13] Per questo, ci pare errata e causa di fraintendimento l'alternativa posta dal de Faye, *op. cit.*, pp. 43 e 40-41 (note), se il dualismo di Basilide sia metafisico o etico.

ma che è tanto più sottile e specifica, in quanto si esprime con accentuazioni che chiameremmo « quietistiche » (nonostante lo stile combattivo dell'etica isidoriana in *Strom.* II, 113,4 cit.): il concetto della determinatezza delle rispettive sorti, che va riconosciuta e rispettata, l'intangibilità di una « provvidenza » come quella sopra analizzata (nonostante che essa sia messa in moto dai peccati personali), e, nel trattato, e implicitamente negli *Acta Arch.*, il ritorno di tutto e di ciascuno al suo luogo. Non è peregrino osservare che alcune di queste motivazioni o tonalità dovevano riemergere, con altri presupposti e soluzioni, nello gnosticismo medievale, ma anche in certe assonanze dualistiche della tradizione riformata e giansenistica: ben lungi certo dal *karma*, e anche dallo *hamartētikon* e dall'anima « concresciuta », ma non senza analogie, se non altro di *animus*, nel campo dei concetti relativi al peccato, alle passioni, alla giustificazione, all'etica [14], al « dono della fede conseguente alla speranza di ciascuno » (ap. Clem., II, 3, 10, 3) [15].

UGO BIANCHI

---

[14] L'indifferenza degli atti, nella test. di Ireneo. Si ricordi del resto anche Simone, sec. Ireneo (I, 23,4): *Secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas iustas. Nec enim esse naturaliter operationes iustas, sed e accidenti* etc. Il che certo contrasta *toto caelo*, sotto questo rispetto, con la dottrina tipo *karma*: ma bisogna ricordare che queste *operationes iustae ex accidenti* sono *quemadmodum posuerunt, qui mundum fecerunt, angeli per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines*, il che ci riporta non a S. Paolo, ma al θειάζειν τὸν διάβολον di cui Clemente nella sua polemica con Basilide.

[15] Ma qui bisogna evitare un facile fraintendimento. Quando i seguaci di Basilide parlano di una fede « indipendentemente da dimostrazione », ciò va inteso sempre in relazione alla fede sostanziale, φυσική, la « fede-gnosi » di cui sopra, nota 11.

# LA POLEMICA DI CLEMENTE ALESSANDRINO CONTRO GLI GNOSTICI LIBERTINI NEL III LIBRO DEGLI « STROMATI »

I. Il III libro degli *Stromati* di Clemente d'Alessandria è consacrato, come si sa, ai problemi del matrimonio e della morale sessuale. Solo indirettamente, tuttavia, questo libro può esser definito il primo trattato cristiano *de matrimonio* giacché esso è, primamente ed essenzialmente, un trattato polemico contro gli Gnostici che assume per confutarli un « argomento di prova », cioè appunto il matrimonio [1]. Rispetto a questa realtà precisa gli Gnostici si comportano, secondo Clemente, in due modi opposti e contradditori, egualmente assurdi e radicali, ma che in realtà hanno una sola e identica origine. L'ascesi estrema degli encratiti o la immoralità libertina e incontinente dei dissoluti non sono infatti che due aspetti di un identico atteggiamento di fondo che Clemente si sforza, lungo tutto il III degli *Stromati*, di chiarire e confutare. Ma Clemente non ha voluto solo scegliere, riferendosi al matrimonio, un esempio più clamoroso degli altri, in cui gli Gnostici avrebbero svelato l'insufficienza o l'erroneità delle loro posizioni. Conformemente al piano degli *Stromati* deve essergli sembrato che, da una parte, le dottrine gnostiche sul matrimonio (e il loro così frequente farvi, in un modo o nell'altro, riferimento) costituissero ormai un problema di dimensioni troppo notevoli per non meritare di essere direttamente e a fondo esaminato; dall'altro le posizioni estreme (e contradditorie) al riguardo reclamavano per loro un esame assai dettagliato, venendo messa in gioco, per causa loro, quella

---

[1] O, più esattamente, il γάμος, che non è sempre solo il matrimonio: almeno nell'uso che ne facevano gli Gnostici (e altri contemporanei con loro). E già sta qui, in questa non stretta univocità del valore del termine, una fondamentale differenza fra Clemente ed i suoi avversari libertini, anche se questa differenza nel III degli *Stromati* non appare in modo evidente.

ascesi senza la quale l'ideale caro a Clemente del « vero gnostico » rischiava di venir radicalmente compromesso. Resta comunque che il problema del γάμος appare nel III *Stroma* come il terreno di confronto fra posizioni gnostiche e « canone » (di giusta misura) a cui Clemente si vanta di tener fermo.

Che l'eresia, da Clemente e, prima di lui, da Ireneo ed altri, identificata puramente e semplicemente con la Gnosi, contenesse due esiti possibili sul piano morale, encratismo e dissolutezza, e non conoscesse la via intermedia della moralità « sana » e « consapevole », come Clemente la chiama, era in effetti convinzione teologica ben anteriore all'Alessandrino. Già Ireneo (*Adv. haer.*, I, 28,2 = I, 26 Harv., p. 221) aveva, brevemente ma chiaramente, mostrato di condividere una simile convinzione la quale, con ogni probabilità, era già in lui il riflesso di una opinione comune nella Grande Chiesa. Non staremo qui ad esaminare quei casi che nello stesso III *Stroma* (e altrove, in altre parti dell'opera sua) sembrano quasi, per la loro particolarità, obbligare il nostro autore ad andar oltre uno schema teologico così rigido e precostituito [2]. E non ci soffermeremo nemmeno su un altro fatto: che cioè, non ostante tutto, questo schema, pur con una certa parte di arbitrio classificatorio, appare sempre rispondente a una idea teologica seria, fondata su drammatiche situazioni di fatto, e non scade, come avverrà non di rado nelle catalogazioni eresiologiche posteriori, a moralismo aprioristico gratuito: la verità di questa considerazione apparirà in effetti, se non mi inganno, da quanto si dirà in parte qui di seguito.

Resta comunque il fatto essenziale che tutto il III libro degli *Stromati* è strutturato, con rigorosa fedeltà, su un assunto teologico come quello prima enunciato e che Clemente esplicitamente dichiara per proprio conto [3]. La stessa composizione

---

[2] È il caso ad es. dei Valentiniani che, pur combattuti da Clemente, hanno per lui, e a ragione, costituito un problema a sé: ved. *Strom.*, III, 1, 1, 1, ed. Stählin, II, p. 195, 3-4; 4, 29, 3, p. 209, 26-28 (a cui va aggiunto il caso della lettera di Valentino ad Agatopoda la cui dottrina Clemente accetta senz'altro come positiva a quanto pare: *ivi*, 7, 59, 3, p. 223, 12-16). Ma è anche il caso dei Basilidiani più antichi rispetto a quelli, diciamo, della seconda generazione, i quali si ritengono autorizzati ad eccessi che i loro capostipiti non avrebbero consentito: *ivi*, 1, 3, 3, p. 196, 17-21. Si veda avanti su questa questione.

[3] *Strom.*, III, 5, 40, 1-2, p. 214, 7-13: "... ἢ γάρ τοι ἀδιαφόρως ζῆν

letteraria dello scritto [4] è di conseguenza impostata su un continuo passaggio dall'esame e dalla denuncia di un estremismo all'esame ed alla confutazione dell'estremismo opposto, giustapponendo esempio di un genere ad esempio del genere opposto e solo nella seconda parte del libro giungendo a stabilire una distinzione definitiva fra i due atteggiamenti, senza per altro cessare dal far ricorso, se pur meno sistematicamente, al principio di contrapposizione (che di per sé vale anche come confutazione) con rimandi e riferimenti alla situazione opposta, mai perduta di vista.

In una sorta di inventario (di cui solo la prima parte è sino ad ora pubblicata) destinato a ricavare dal III degli *Stromati* le notizie che Clemente ci fornisce sugli Encratiti [5] ho cercato di chiarire in quali modi si potesse arrivare a distinguere, nel fitto tessuto del discorso di Clemente, quelle che erano le informazioni precise ricavabili sul rigorismo encratita. Vorrei qui ora, più brevemente e senza pensare di esaurire l'argomento (che solo potrà essere pienamente affrontato attraverso ad un commento sistematico e completo del III *Stroma*), fornire alcune indicazioni e stabilire alcuni punti di riferimento, per ciò che concerne gli Gnostici di opposta tendenza, cioè quelli moralmente dissoluti, i cui atteggiamenti sono appunto ricordati e aspramente criticati da Clemente specificamente in rapporto al matrimonio, anche se questa materia sembra, nel complesso, esser già stata raccolta, inventariata e catalogata negli studi mag-

---

διδάσκουσιν, ἢ τὸ ὑπέρτονον ἄδουσαι ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι ".

[4] La composizione letteraria del III *Stroma* non è stata, a mia conoscenza almeno, oggetto sino ad ora di una ricerca che tenga comparativamente conto della composizione degli altri libri della stessa opera. Nel suo recente e importante lavoro A. Méhat, *Étude sur les 'Stromates' de Clément d'Aléxandrie* (« Patristica Sorbonensia » 7), Paris 1966, che ha dedicato molta attenzione alla composizione di altri libri degli *Stromati*, è piuttosto sommario a proposito del III libro. Vedasi tuttavia a pp. 37, 247, etc. Sulla composizione di questo libro in funzione delle idee teologiche che lo dominano ho cercato in sintesi di esprimere alcuni punti di vista nella mia memoria sotto citata in « Atti d. Accad. d. Scienze » di Torino, pp. 538-549. Alcune cose riprendo e integro ora in questa nota.

[5] *La tradizione eresiologica sull'encratismo.* II, *La confutazione di Clemente di Alessandria* in « Atti della Accademia delle Scienze di Torino », XCVI (1961-62), pp. 537-664. Il sommario del III *Stroma* presentato dal Méhat, *op. cit.*, p. 277 sg., è troppo generico e non distingue con la dovuta esattezza e precisione le varie parti all'interno del libro.

giori [6], meglio che non quella relativa agli Encratiti. L'esame che segue varrà tuttavia, se non mi inganno, a ricavare un quadro di informazioni più complete e più sistematiche, sempre utili a tenersi presente anche per una valutazione globale della informazione clementina, a rinnovare la nostra fiducia nelle indicazioni che da lui ci provengono, a precisare alcune linee generali ed, insieme, alcune informazioni particolari sino a qui, a quanto mi pare, non del tutto esattamente considerate.

II. È indispensabile innanzi tutto richiamare quale è lo sviluppo delle argomentazioni che si susseguono nel III degli *Stromati*, dall'inizio (*Strom.* I, 1,1,1; II, p. 195, 3 sgg. STÄHLIN) al v capitolo (III, 5,40,1-2, p. 214, 7 sgg.) e dal cap. v

---

[6] Naturalmente non è la prima volta che il III *Stroma* viene fatto oggetto di ricerche soprattutto considerandolo come fonte per la storia della Gnosi e, in particolare, della Gnosi libertina. Mi limito qui a segnalare alcuni di questi studi precedenti, che hanno particolare importanza anche per la presente ricerca. Innanzi tutto l'Introd. all'ediz. di Ireneo di W. Wigan Harvey, I, Cantabrigiae 1857, pp. LXV sgg., LXXV-LXXVIII (sui Carpocraziani), XC-CX (su Basilide). Quindi: A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Leipzig 1884, l'analisi più sistematica sino ad ora condotta; ved. pp. 215-230 (su Basilide), 402-408 (sui Carpocraziani), 408-411 (sui Nicolaiti), 552-553 (Antitatti e Prodico); A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, I/1, Leipzig 1893 (II ed. con aggiunte di K. Aland, *ivi*, 1958), pp. 157-161 (su Basilide), 161-162 (Carpocraziani), 165 (Cainiti), 166 sg. (« gnostici »), etc.; C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum* (« Texte und Untersuch. », XX NF VI, 1), Leipzig 1901 (una delle analisi più accurate: pp. 51-57); R. Lichtenhan, *Die Offenbarung im Gnosticismus*, Göttingen 1901, pp. 19-23 (Basilidiani), 161 sg. (Carpocrate), 165 (Cainiti), 166 sg. (Antitatti); W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, opera che nonostante l'interesse per il tentativo generale di sintesi che propone contiene un'analisi non molto precisa dei testi di Clemente: ved. tuttavia pp. 286 sg. (Carpocraziani), 103 sgg. (Nicolaiti), 329 sg. (Basilide) e *passim* (ved. l'Indice finale, essendo le analisi disseminate lungo il corso del libro e non raccolte in modo sistematico); E. Buonaiuti, *Lo Gnosticismo*. Storia di antiche lotte religiose, Roma 1907, pp. 140 sgg., 147 sg., 149-155 (in pratica considera solo Basilidiani e Carpocraziani); E. de Faye, *Gnostiques et Gnosticisme*. Étude chritique des documents du Gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles, Paris 1925, II ed., pp. 39-56 (su Basilide), 413-438 (Gnostici licenziosi); H. Leisegang, *Die Gnosis*, Leipzig 1941, III ed. (trad. francese con aggiunte, Paris 1951), pp. 196-256 (su Basilide e Basilidiani, con amplissimo sviluppo; trad. franc., pp. 136-175), 257-270 (Corpocraziani, trad. franc., pp. 176-184); H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1954, II ed., I, pp. 233-238 e *passim* (anche in questa poderosa monografia l'analisi non è tuttavia se non occasionale e non sempre del tutto soddisfacente); H. Chadwick nella Introduz. e nelle note che accompagnano la traduz. inglese del III degli *Stromati* nel vol. complessivo *Alexandrian Christianity* a

in poi. All'inizio del v cap. Clemente fa una dichiarazione programmatica che è di notevole importanza e che servirà a dividere per così dire in due parti le sue argomentazioni. Il senso della sua dichiarazione è il seguente: vi sono molte « forme » di « deforme » eresia; elencandole l'una dopo l'altra si sarebbe costretti a confutarle singolarmente, ad allungare eccessivamente la trattazione, a dover rinnovare il senso di vergogna che esse suscitano. Per uscire da questa difficoltà non c'è che ripartire le varie eresie in due schiere (τάγματα), giacché la materia da confutare e la confutazione relativa si prestano bene al caso. Le eresie infatti « o insegnano a vivere secondo un principio di indifferenza (ἀδιαφόρως) o, dando negli acuti, proclamano la continenza (ἐγκράτεια) nel senso dell'empietà e dell'avversione odiosa [al Creatore] »[7]. Insomma, mentre prima del cap. v Clemente ha citato esempi delle contrastanti manifestazioni dell'eresia, nominativamente indicandole, e fornendo qualche notizia propriamente « eresiologica » a riguardo di esse, dal cap. v in poi egli procede a una vera e propria confutazione che — almeno nelle intenzioni dell'autore — dovrebbe riguardare essenzialmente i concetti di fondo tanto di una singola manifestazione ereticale, quanto di più manifestazioni affini, ma senza più tener conto delle particolarità specifiche dell'una o dell'altra eresia, valendo per tutte in genere la divisione in « libertini » ed « encratiti » da lui prima stabilita.

In realtà se questa divisione stabilita da Clemente è, nelle sue grandi linee, chiara e, dal suo particolar punto di vista, si rivela anche utile e tale da semplificare il discorso, essa offre

---

cura di J.E.L. Oulton-H. Chadwick (« The Library of Christian Classics » II), London 1954, pp. 15-33, 40-92; R.M. Grant, *Gnosticism and Early Christianity*, New York 1959, pp. 95 sg., 103 sg.; R. Mc L. Wilson, *The Gnostic Problem*, London 1964, II ed., pp. 123-128 e *passim* (sui Basilidiani); Méhat, *op. cit.*, soprattutto pp. 398-420 (e, in modo del tutto speciale, p. 402 sg., 404-406, 407). Una utilizzazione esemplare di tutto Clemente (e quindi anche del III *Stroma*) ai fini della documentazione relativa agli *Evangeli gnostici* è poi quella di H.Ch. Puech, nei *NT Apokr.*, III ediz. sotto citata. Il Puech ha anche qui confermato di essere il più sicuro dominatore di tutta la intricatissima materia delle informazioni gnostiche. Avvertiamo che queste note bibliografiche si limitano a quelle opere in cui sembra sia stato condotto un esame rinnovato delle informazioni precise di Clemente Alessandrino e non sono quindi una bibliografia sugli eretici licenziosi in genere o su punti specifici riguardanti queste figure. Alcuni altri studi di questo altro genere saranno richiamati nelle note seguenti.

[7] È il testo prima riportato alla nota 3.

invece allo storico dell'eresia antica lo svantaggio di fargli perdere di vista con esattezza a quale corrente o gruppo ereticale il nostro autore si riferisca in un caso o nell'altro: ed è solo a prezzo di una lettura molto attenta di questa seconda parte del testo e di una analisi minuta che cerchi di distinguere, fin dove è possibile, elemento da elemento entro il complesso del discorso confutatorio continuato, che il III degli *Stromati* può mettere in mostra tutta la ricchezza di informazioni e di documentazione di cui è portatore, della quale rischieremmo altrimenti di non renderci conto.

Proprio per questo sembra necessario perciò procedere innanzi tutto a stabilire un inventario analitico che indichi limiti e divisioni precise all'interno del discorso continuato del III libro degli *Stromati*. L'inventario che segue è completo (e con numerazione progressiva) per tutto il III degli *Stromati* e potrà eventualmente servire anche per altri lavori futuri su questo ed altri argomenti [8] trattati in esso da Clemente: naturalmente indico qui ora, con qualche maggiore ampiezza, solo il contenuto delle parti che riguardano gli eretici libertini.

[1]. (*Strom.*, III, 1,1,1-4,3, pp. 195,3-197, 15 St.). Dopo un cenno alle idee valentiniane, si espone l'esegesi basilidiana di *Mt.*, XIX, 11 sg. e di *Cor.*, VII, 9: a proposito di quest'ultimo passo è citato un tratto delle *Etiche* di Isidoro. Spunti di confutazione della dissolutezza basilidiana (con riferimento a *II Cor.*, XI, 13;15). Interpretazione di Clemente (o comunque condivisa da Clemente) di *I Cor.*, VII, 9 (« se uno arde etc. », inteso come concessione delle seconde nozze).

[2]. (*Strom.*, III, 2,5,1-11,2, pp. 197,16-200,27). Il comunismo sessuale di Carpocrate e di Epifane. Notizie biografiche sui due; passi dello scritto *La giustizia* del secondo e confutazione delle idee libertine carpocraziane, condotta essenzialmente sulla base di vari testi scritturali. Comportamento libertino di questi e di altri eretici affini.

[3]. (*Strom.*, III, 3,12,1-4,25,4, pp. 200,28-207,17). Contro i Marcioniti.

[4]. (*Strom.*, III, 4,25,5-26,3, pp. 207,17-208,9). Il det-

---

[8] La numerazione adottata nel *cit. art.*, in « Atti d. Accad. d. Scienze », essendo questo dedicato esclusivamente allo studio delle informazioni relative agli Encratiti, cominciava con *Strom.*, III, 6,45,1 sgg., p. 217,2 sgg. La numerazione attuale sostituisce pertanto quella parziale allora adottata.

to extracanonico di Nicolao sul doversi disprezzare la carne: l'interpretazione esatta (secondo Clemente) e l'interpretazione degli eretici che si richiamavano alla sua autorità. Il detto extracanonico di Mattia e l'interpretazione dissoluta datane da alcuni.

[5]. (*Strom.*, III, 4,27,1-28,6, pp. 208,10-209,16). Il « comunismo sessuale » al modo del culto dell'Afrodite pandemia e l'interpretazione dissoluta del *logion* di Gesù « dà a chiunque ti chiede » (*Mt.*, v, 42; *Lc.*, vi, 30). Sdegnata confutazione di Clemente.

[6]. (*Strom.*, III, 4,29,1-33,5, pp. 209,9-211,7). Opinione di « questi eretici » [9] derivata da un apocrifo non nominato predicante l'unità originaria del tutto e successiva processione del reale; applicazione che da costoro se ne fa al campo della morale sessuale. Analogia di tali idee con quelle degli eretici Prodiciani (che si proclamavano da sé « gli gnostici »). Confutazione di Clemente sulla base dei testi scritturistici (vetero e neotestamentari) e di argomenti di convenienza e di coerenza.

[7]. (*Strom.*, III, 4,34,1-2, p. 211,8-15). Altre posizioni di eretici dissoluti non nominati (ἄλλοι...μιαροὶ καὶ οὐτιδανοί) che ritengono l'uomo composto di diverse « potenze », alcune superiori attive sino all'ombelico, altre inferiori, al di sotto di esso, da cui deriva l'istinto irresistibile all'accoppiamento. Clemente ricorda che essi si oppongono a quanto detto in *Lc.*, xi, 40 (testo interpretato da Clemente in senso allegorico).

[8]. (*Strom.*, III, 4,34,3-39,3, pp. 211,16-214,6). Idee di altri Gnostici dissoluti chiamati da Clemente « Antitatti » (Ἀντιτάκται), che si fondano sul principio di « opposizione » (cioè comportarsi moralmente sempre in modo o p p o s t o a quanto stabilito dalle prescrizioni veterotestamentarie). Confutazione di Clemente sulla base delle conseguenze assurde a cui si arriverebbe in base a tale principio. Modo di procedere di questi eretici sulla base della « distorsione » o lettura e integrazione arbitraria di certi testi profetici.

[9]. (*Strom.*, III, 5,40,1-2, p. 214,7-13). Enunciazione generale di Clemente (già qui prima ricordata) e divisione delle eresie in due schiere opposte.

[10]. (*Strom.*, III, 5,40,3-44,5, pp. 214,13-216,19). Con-

---

[9] « Questi eretici » di cui ora si parla e quelli della « comunanza » sessuale sono le stesse persone. Vedasi avanti p. 118 n. 71.

tro gli eretici dissoluti. La « libertà » invocata da essi in senso dissoluto, può anche intendersi in senso continente. La libertà secondo l'Apostolo (testo di *Gal.*, v, 13 nell'interpretazione gnostica dissoluta ed in quella che invece è legittima). Il principio di i n d i f f e r e n z a nel vivere e la critica che ne fa Clemente. Indifferenza morale e « gnosi » come inconciliabili. Definizioni della « vera » gnosi e della « vera » libertà.

[11]. (*Strom.*, III, 6,45,1-53,5, pp. 218,21-221,5). Contro gli Encratiti.

[12]. (*Strom.*, III, 6,54,1-56,3, pp. 221,6-222,13). Sulla « giustizia » come « comunanza » dei Carpocraziani e confutazione di essa. Il testo di *Mt.*, v, 42 nell'interpretazione libertina ed in quella autentica, che contiene invece un invito alla carità, non alla dissolutezza. (Sul tema della carità-elemosina Clemente elenca vari altri testi antico e neotestamentari e presenta una serie di variazioni sul tema ricchezza e povertà).

[13]. (*Strom.*, III, 7,57,1-60,4, pp. 222,14-224,9). A proposito degli Encratiti e della vera idea di ἐγκράτεια.

[14]. (*Strom.*, III, 8,61,1-62,3, pp. 224,10-31). Ancora contro l'ἀδιαφορία (cioè contro i dissoluti che predicano l'ἀδιαφόρως ζῆν): il testo da essi allegato, cioè *Rom.*, VI, 14, spiegato da Clemente con il versetto immediatamente seguente e con altri testi di Paolo.

[15]. (*Strom.*, III, 9,63,1-10,70,4, pp. 225,1-228,6). Contro gli Encratiti.

[16]. (*Strom.*, III, 11,71,1-78,5, pp. 228,7-231,15). Nuove considerazioni generali di Clemente e introduzione della « prova dottrinale » contro l'encratismo (ma di fatto valida anche contro le opposte manifestazioni ereticali). Il matrimonio in vista della sola procreazione, così come è presentato dall'Antica Legge, è contro la concupiscenza e la dissolutezza; altri passi vetero e neotestamentari, che non sono contro il matrimonio, ma contro i dissoluti. Testi di Paolo e di Pietro, non contro gli sposati, ma i dissoluti. Unico Dio annunciato da Legge, profeti, evangelo. Lunga serie di considerazioni suggerite dall'epistola *ai Romani* di Paolo, che si prestano tanto ad una confutazione degli Encratiti quanto degli Gnostici dissoluti (*Rom.*, VII, 7; 17-23; VIII, 5-15).

[17]. (*Strom.*, III, 12,79,1-86,1, pp. 231,16-235,27). Contro gli Encratiti. Passi del cap. VII della *I ai Corinti* nell'esegesi di Taziano e di altri.

[18]. (*Strom.*, III, 12,86,2-90,5, pp. 235,27-238,8). Ancora contro gli Encratiti.

[19]. (*Strom.*, III, 13,91,1-95,3, pp. 238,9-240,11). Contro Giulio Cassiano.

[20]. (*Strom.*, III, 15,96,1-16,101,5, pp. 240,12-243,7). Contro gli Encratiti (di massima ancora contro Giulio Cassiano).

[21]. (*Strom.*, III, 17,102,1-104,5, pp. 243,8-244,20). Contro l'esito docetistico di un certo encratismo.

[22]. (*Strom.*, III, 18,105,1-110,2, pp. 244,21-247,11). Conclusioni riassuntive sulla « bestemmia », per cui si arriva o alla continenza estrema o alla dissolutezza sfrenata. Vari testi scritturali particolarmente contro i libertini (ma un testo contro gli uni permette di avanzare considerazioni a riguardo anche degli altri) [10].

III. Senza star qui a ripetere considerazioni generali già fatte altrove [11] sulla disposizione e ripartizione della materia in funzione delle idee che orientano la confutazione a cui Clemente attende, osserviamo, limitatamente agli eretici gnostici di tendenza libertina, che:

*a*) Gli eretici dissoluti nominativamente indicati sono i Basilidiani [sez. 1]; i Carpocraziani [nn. 2;12]; i pretendentisi Nicolaiti [n. 4]; i Prodiciani autodefinentisi « gnostici » [n. 6];

*b*) Indicati non nominativamente, ma in funzione della dottrina che seguivano: quelli che si richiamavano ad una interpretazione libertina del detto extra-canonico di Mattia [n. 4]; gli eretici « impuri e spregevoli » che concepiscono l'uomo quale fattura di diverse e opposte potenze [n. 7];

*c*) Stanno a sé i cosiddetti « Antitatti » [n. 8], termine che è propriamente un appellativo « esterno », designazione artifi-

---

[10] È questo uno dei tratti in cui, pur avendo stabilito una distinzione precisa fra gruppi opposti di avversari (e, in questa sezione, occupandosi degli Encratiti), Clemente ricorda che un medesimo testo scritturistico vale, per opposte ragioni, anche per gli eretici di opposta tendenza: ved. ad es.: III, 11, 73, 4, p. 229, 11-14; *ivi*, 78, 1, p. 230, 28-29; *ivi*, 78, 4, p. 231, 10 sgg. Anzi, questa polivalenza di significati poteva creare, e creerà di fatto, vari imbarazzi a Clemente, che dovrà, qui e là, correre ai ripari e precisar bene che questo testo non giustifica già l'estremismo degli uni, ma condanna il lassismo degli altri.

[11] Nel *cit. art.*, in « Atti Accad. Sc. Torino », pp. 576-579, 582-587.

ciale applicata o dai Cristiani o da Clemente stesso ("κοινὰς εἶναι τὰς γυναῖκας ἀξιοῦσιν"). Oltre a precise e interessanti notizie biografiche su Carpocrate e su Epifane ed a dati assai significativi dal punto di vista della storia delle religioni riguardanti la celebrazione mensile [12] del genetliaco del divino fanciullo Epifane, Clemente utilizza largamente, citandone per disteso vari passi, il trattato *La giustizia* di quest'ultimo — o messo sotto il nome di quest'ultimo [13]. Inoltre, più avanti nel corso del III *Stroma* (nella sez. n. [12], secondo la numerazione prima

---

[12] La questione dovrà essere riveduta da vicino nel *Commento* al III degli *Stromati* a cui attendiamo per la Collezione « Sources Chrétiennes ». Sugli sviluppi più recenti di tutta la controversia basti qui rimandare, dopo il lavoro di W. Hartke, *Über Jahrespunkte und Feste, insbesondere das Weihnachtsfest*, Berlin 1956, alla messa a punto complessiva della questione, con indicazione di altra recente bibliografia, di A. Strobel, *Jahrespunkt-Spekulation und frühchristliches Festjahr* in « Theol. Literaturzeit. » LXXVI (1962), cc. 183-194.

[13] Sulla veridicità storica delle informazioni fornite da Clemente intorno a Carpocrate e soprattutto ad Epifane furono sollevate numerose obbiezioni, in particolare proprio per ciò che concerne il culto del « divino fanciullo » Epifane. Le obbiezioni sono cominciate partendo dalla osservazione che Clemente avrebbe male interpretato l'espressione che si ritrova in Ireneo come riferita a Colorbaso (*adv. haer.*, I, 11, 3 = I, 5, p. 102 sg. Harv.: ἄλλος δέ τις ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν [testo greco in *Philos.*, VI, 38] « alius vero quidam, qui et clarus est magister ipsorum etc. ») e ne avrebbe dedotto l'esistenza di un personaggio Epifane. La controversia critica più antica è riesposta dallo Harvey nella sua ed. di Ireneo, I, p. LXVIII sg. e 102 sg., n. 2. Secondo G. Volkmar, *Über die Häretiker Epiphanes und Adrianus* in « Monatschr. des wissenschaft. Vereins in Zürich » I (1856), pp. 276-282, l'errore di Clemente starebbe nell'aver preso per nome di persona il nome della festa del novilunio a Samo di Cefallenia, che in alcune tradizioni era detto ἐπιφανής. Per R.A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Wien 1865, p. 161, la tesi del Volkmar va corretta nel senso che sarebbe bensì esistito un eretico alessandrino di nome Epifane, autore anche dello scritto *La giustizia*, ma questi non avrebbe nulla a che vedere con la divinità lunare di Cefallenia. Su una linea negativa a riguardo dei dati forniti da Clemente si sono mantenuti in seguito G.R.S. Mead, *Fragments of a Faith forgotten*, London-Benares 1900, pp. 233-236; W. Schultz, *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, pp. LXVI-LXIX; H. Leisegnang, *Die Gnosis*, cit., pp. 257-261 (trad. fr., pp. 176-180) e recentemente H. Kraft, *Gab es einen Gnostiker Karpokrates?* in « Theol. Zeitschr. » VIII (1952), pp. 434-443. Ma a questa tendenza aveva già reagito con vivacità lo Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, cit., pp. 397-408 e soprattutto p. 402 sg.; e poi H. Liborom, *Die karpokratianische Gnosis*. Untersuchungen zur Geschichte und Anschauungswelt eines spätgnostischen [?] Systems (« Stud. z. Religionswissensch. », 3), Leipzig 1938, pp. 11-18, 19 sg.; e ora H. Chadwick nella cit. *Introd.* alla trad. inglese, pp. 26-29 (che compara anche il caso di Epifane con quello contemporaneo del giovane Antinoo divinizzato). Vedasi anche il breve ma eccellente articolo di E. Peterson, *Carpocrate e Carpocraziani* in « Enciclopedia Cattolica », III, c. 939 sg.; *ivi*, un cenno alla divinizzazione di Epifane nel senso della « divinizzazione » operata dalla filosofia che rende « immortali » i saggi.

proposta), l'idea di « giustizia » come « comunanza » (o, meglio, come comune fruizione di beni, contro le discriminazioni e limitazioni poste dalle « leggi » — e dalla « Legge » per eccellenza, quella mosaica) è oggetto di specifica trattazione e confutazione da parte di Clemente. È certo, innanzi tutto, che ogni volta che Clemente parla di κοινωνία nel senso di « comunanza dei sessi » egli ha essenzialmente presente il caso dei Carpocraziani, anche se talora non li nomina esplicitamente. Questo dato permette di recuperare come si vedrà a vantaggio della nostra informazione su questa corrente ereticale dati e indicazioni sino a qui non considerati. Inoltre non è difficile cercar di spiegare la ragione (o alcune delle ragioni) per cui Clemente, occupandosi di eretici libertini, dedichi molta della sua attenzione ai Carpocraziani. La ragione fondamentale, oltre al fatto di possedere su di essi una informazione di prima mano più ampia che non su di altri, mi sembra risiedere nel fatto che la dottrina comunistica di costoro poteva (ed era di fatto) da qualcuno interpretata come una applicazione o uno sviluppo di idee platoniche. Ora non bisogna dimenticare, innanzi tutto, il significato che nella « utilizzazione cristiana » della filosofia tentata e proposta da Clemente, hanno per lui Platone e ciò che al nome di Platone egli riconduce [14]. Più specialmente poi se « Pitagorici » e « Platonici » sono indicati nel III *Stroma* da Clemente come antecedenti di un certo atteggiamento di sfiducia verso la generazione e la vita terrena [15], egli non esita tuttavia a distinguere chiaramente Platone dal radicalismo marcionita e a mostrare come anzi sia arbitrario — addirittura ingrato e stolto [16] — pretendere di far dire a Platone cose che non ha mai dette e vedere in lui un precorritore del disprezzo e dell'odio verso il « co-

---

[14] Su Clemente d'Alessandria e Platone si veda J. Meifort, *Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus* (« Heidelberg. Abhandlungen zur Phil. und ihre Gesch. » 17) Tübingen 1928; P. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, in « Recherches de Science Religieuse » XXI (1931), pp. 541-569, specialmente pp. 545-547; R. Arnou, *Platonisme des Pères*, in « Dict. de Théol. Catholique » XII, 2 (1935), soprattutto cc. 2304-2306, 2324, 2340, 2366 sq.; 2382 e *passim*; A.C. Outler, *The « Platonisme » of Clement of Alexandria* in « The Journal of Religion » XX (1940), pp. 217-240, soprattutto pp. 222-236.

[15] Cfr. *Strom.*, III, 3, 12, 1 sgg., p. 200, 28 sgg.; *ivi*, 16, 3 sgg., p. 203, 5 sgg.

[16] *Strom.*, III, 3, 21, 2, p. 205, 15: " ... ἀχαρίστως τε καὶ ἀμαθῶς εἰληφέναι ".

smo » — e quindi verso il Creatore — propri dell'Encratismo in genere e di quello marcionita in particolare. Così, e a più forte ragione, le simpatie platoniche di Clemente sono provocate (ed egli reagisce con sdegno) dalla pretesa dei Carpocraziani di ricondurre alla *Repubblica* di Platone il comunismo delle donne da essi sostenuto [17]. E che non si tratti solo del pericolo eventualmente determinato da una analogia possibile fra idee platoniche ed idee carpocraziane la quale dovrebbe essere dimostrata insussistente *a priori*, prescindendo da connessioni concretamente esistite, ma invece di un preciso ricollegarsi che i Carpocraziani facevano a Platone, ci è testimoniato in tal caso dal fatto che l'istruzione del « divino fanciullo » Epifane, autore o presunto autore del Περὶ δικαιοσύνης, fu dal padre suo personalmente curata nel senso della « paideia » greca e « delle dottrine di Platone » (καὶ τὰ Πλάτωνος) [18].

Sempre in via generale occorre ricordare che Clemente, come ha cura nel III *Stroma* di precisare il significato cristiano di ciò che è γάμος, e di che cosa significhi e comporti il γαμεῖν etc. — e mentre ne rivendica il valore contro l'encratismo estremo, non manca di denunciare l'uso e l'abuso che di tali espressioni fanno gli eretici di opposta tendenza [19] — così, a proposito dei Carpocraziani, ha cura di avvertirci come il loro « comunismo », nel senso di comunità di beni d'ogni genere, si estenda alla « comunità sessuale » e così determini per essi, nel senso di κοινωνία μυστική, una possibile assimilazione sincretistica (così almeno Clemente sembra pretendere) al culto assai diffuso dell'Afrodite Pandemos [20]. Siamo bene, anche per questa

---

[17] *Strom.*, III, 2, 10, 2, p. 200, 16 sgg.

[18] *Strom.*, III, 1, 5, 3, p. 197, 25-28. Come ha rilevato esattamente il Peterson nel cit. art., *Carpocrate e Carpocraziani* nell'« Encicl. Cattol. » il concetto di *giustizia* di Epifane può essere considerato « un tentativo di fare propaganda per la gnosi antinomistica di Carpocrate sotto la veste di uno pseudo-platonismo ».

[19] È il caso ad es. dell'interpretazione che di *I Cor.*, VII, 9 (ἄμεινον γαμῆσαι ἢ πυροῦσθαι) davano i Basilidiani, *Strom.*, III, 1, 2, 1, p. 195, 17 sgg. Presso di essi, nelle *Etiche* di Isidoro almeno (*Strom.*, III, 1, 2, 5, p. 196, 1-11), γαμεῖν è inteso prima di tutto come ἀποσπερματίζειν (" τό τε πῦρ ἀποσπερματίσας "). Un senso analogo (senza naturalmente le implicazioni teologico-fisiche che il verbo γαμεῖν ha presso costoro) si ha ad es. in Lucian., *dial. meretr.*, II, 1 (281); e ved. anche *Dial. deor.*, VI, 3 (217).

[20] È difficile dire se qui vi sia solo una pura eco letteraria del passo platonico di *Symp.*, 180 D-181 C relativo alla celebre distinzione fra Ἀφροδίτη Πάνδημος e Ἀφροδίτη Οὐρανία (cfr. anche Xenoph., *Symp.*, VIII, 9), oppure

via, in quell'atmosfera di Gnosi sincretistica che sembra esser stata, per vari aspetti, una delle caratteristiche, anche se non certo l'unica, della Gnosi libertina. Questa poi sembra esser stata appunto in genere — se si può tener fermo ai due opposti orientamenti assunti dalla Gnosi postmenandrea e postsimoniana indicatici da Ireneo (scuola di Antiochia e scuola di Alessandria [21]) —, caratteristica appunto dell'ambiente gnostico alessandrino [22].

Per completare il quadro dell'informazione clementina a riguardo dell'eresia carpocraziana va ricordato un fatto, abbastanza eccezionale rispetto al modo abituale tenuto da Clemente, il quale, particolarmente in questo libro degli *Stromati*, si limita a considerare gli esiti morali dell'eresia: in tal caso, cioè, ed è una ulteriore prova dell'importanza e vastità del fenomeno almeno agli occhi di Clemente, egli ritiene di dover fare esplicita menzione dell'opinione di fondo che motiverebbe così l'idea che essi si fanno della κοινωνία libertina, come le conseguenze

---

se riferendosi all' Ἀφροδίτη Πάνδημος egli alluda a culti orgiastici a cui davano luogo le feste dei Carpocraziani o a qualcosa di ancor più preciso in senso sincretistico. Sul culto dell'Afrodite Pandemos ved. M. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, München 1939-1950, I, p. 493 sg.; e per l'età ellenistica, II, pp. 71, 314. Non bisogna dimenticare che Clemente Alessandrino è il primo Padre della Chiesa che ci abbia informato (in *Protr.*, II, 14, 1-2, I, p. 12, 18-13, 2 Stähl.) dei misteri di Afrodite e che il disgusto provocato in lui da questi fatti può esser divenuto tanto più forte quando lo vedeva manifestarsi, con singolari affinità, presso gente che si voleva cristiana. Quanto al senso sacro (e, in certo senso addirittura « sacramentale », come μυστήριον in senso ellenistico) dell'amplesso (coniugale), riconoscendovisi l'origine misteriosa della vita ved. un famoso passo dell'*Asclepio* 22 (Nock-Festugière, II, pp. 322, 10-323, 7): « hoc... percipito, quod ex dominio illo totius naturae deo hoc sit cunctis in aeternum procreandi inventum tributumque mysterium, cui summa caritas, laetitia, hilaritas, cupiditas amorque divinus innatus est... etc. etc. » (si veda tutto il brano: esso esprimeva ben idee che già di per sé erano fatte per provocare sufficientemente il disgusto di uomini come Clemente, tanto più quando egli ne coglieva il senso che vi davano certi gnostici sincretisti: e non si dimentichi che l'*Asclepio* in trad. copta figura nella biblioteca gnostica di Nag-Hammadi, n. XI, 46 Puech: e il codice che lo contiene sembra essere stato il più letto di tutta la raccolta; Puech, *art. cit.* nei *Copties Studies in hon. of W.E. Crum*, p. 108, sotto citato). A proposito dell' " Ἀφροδίτης μυστήριον " nella religiosità sincretistica ellenistica ved. nota 180 e testi riportati nel Commento ad *loc. cit.* dell'*Asclepio* di A.J. Festugière.

[21] Iren., *adv. haer.*, I, 24, 1-2; 3-7 (= I, 18; I, 19 Harv., pp. 196-203).

[22] Carpocrate era sicuramente alessandrino (*Strom.*, III, 2, 5, 2, p. 197, 20 e lo conferma anche il nome che è egizio), anche se sembra aver svolto attività gnostica fuori di Alessandria. Ma anche in Alessandria non dovevano mancare settatori della sua dottrina.

etiche della stessa. Clemente cioè ricorda [n. 6 = *Strom.*, III, 4, 29, 1, p. 209, 21-26] l'inizio dell'apocrifo (non sa dire se da essi fabbricato o soltanto utilizzato) [23], che doveva essere, a suo avviso, il testo fondamentale della setta [24] e che spiegherebbe anche in che senso la Gnosi carpocraziana sia la « Gnosi monadica » per eccellenza [25]. È poi di singolare importanza un cenno polemico, sia pur brevissimo, che Clemente fa circa il rapporto esistente fra una concezione etico-cosmologica, come quella implicata dal trattato suddetto (o ricavata da esso dai settari carpocraziani) e la « profezia » [26].

---

[23] *Strom.*, IV, 29, 1-2, p. 209, 17-26: " εἴτε αὐτοὶ τῆς βιβλου συγγραφεῖς .... εἴτε ἄλλοι περιτυχόντες κτλ ".

[24] Secondo C. Schmidt, *Plotins Stellung zum Gnosticismus und kirchlichen Christentum*, cit., p. 54 si tratterebbe dell'inizio di una Apocalisse gnostica; a me pare, anche se resta naturalmente una supposizione, che possa trattarsi di uno dei tanti scritti cosmogonici gnostici, che possono anche aver forma di « rivelazioni »: del resto nella gnosi quasi tutto è « rivelazione ». Ora questo testo è stato ottimamente commentato dal p. A. Orbe, *Hacía la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I, 1 (« Anal. Greg. », XCIX), Romae 1958, pp. 328-332. Il p. Orbe ritiene (p. 328 e n. 24), che Clemente d'Alessandria, mentre in sostanza si disinteresserebbe dell'origine dell'apocrifo, non sarebbe poi da prendere troppo alla lettera quando accenna alla indole non-valentiniana dello scritto. Egli nota altresì (p. 329) che qui Clemente d'Alessandria soffrirebbe di un errore di prospettiva: lo scritto in sé sarebbe suscettibile di una interpretazione, nel suo genere, anche benevola quale Clemente stesso sembra disposto a concedere alle κοινωνίαι degli eoni valentiniani. Ma Clemente dice appunto: « se infatti *anche costoro* come i Valentiniani ammettessero (ἐτίθεντο) le 'comunioni' pneumatiche, forse qualcuno potrebbe anche accogliere la loro concezione... » (*Strom.*, III, 4, 29, 3, p. 209, 26-28). Se è vero che Clemente non si pronuncia sull'origine dello scritto, egli sa tuttavia *positivamente* che di una teoria del genere si prevalevano, nel caso concreto, settari gnostici dissoluti. Ma nel contesto più ampio, letto attentamente, si vede bene che quando Clemente parla, qui e prima, di κοινωνία, allude alla interpretazione che di essa davano i Carpocraziani: è contro di essi che egli polemizza. Non c'è nessun argomento per affermare che il collegamento fra la concezione libertina della κοινωνία e l'apocrifo di cui è riportato un passo, sia stabilito artificialmente (e arbitrariamente) da Clemente Alessandrino. L'insieme anzi prova il contrario: il testo, quale che ne fosse l'origine, era utilizzato dai settari gnostici dissoluti di cui sta parlando ed era, comunque, da essi interpretato in senso dissoluto.

[25] Ci si ricordi di quanto Clemente ha detto in *Strom.*, III, 2, 5, 3, p. 197, 26 sg.: "[Ἐπιφάνης] .. καθηγήσατο ... τῆς μοναδικῆς γνώσεως ".

[26] *Strom.*, III, 4, 29, 3, p. 209, 28-29: " σαρκικῆς δὲ ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν ... ". Come nota esattamente il p. Orbe, *op. cit.*, p. 329 e n. 27, l'idea espressa dall'apocrifo citato da Clemente era che fra il Dio supremo e la sua ἐπίπνωια (che egli traduce senz'altro con « ispirazione profetica » o addirittura con « santa profezia ») fosse avvenuto un commercio che i settari criticati intendevano come commercio carnale. Ciò corrisponde-

Avendo accertato, sia per l'ampiezza di trattazione loro dedicata, sia per l'accuratezza ed il vigore della confutazione contro di loro diretta, la posizione centrale che, agli occhi di Clemente, ha il gruppo dei settari Carpocraziani nel complesso dell'eresia gnostica libertina, possiamo dire qualcosa dei settari Basilidiani, di cui Clemente fa cenno per primi, nella serie delle informazioni che egli ha raccolto a riguardo degli orientamenti gnostici relativi al γάμος. Notiamo innanzi tutto che, nell'ordine, i Basilidiani precedono i Carpocraziani: e ciò corrisponde a una precedenza cronologica che ci è, d'altra parte, ricordata anche dal catalogo di Ireneo, *adv. haer.*, I, 24, 3-7 (= I, 19, 1-4 HARV., p. 198-203) = i Basilidiani; I, 25, 1-6 (= I, 20, 1-4 HARV., pp. 204-210) = i Carpocraziani. Anche a proposito dei Basilidiani ripetiamo che non è nostra intenzione commentare punto per punto le singole informazioni sull'etica basilidiana (cosa per cui si rimanda al Commento continuato del III degli *Stromati*), ma precisare il valore generale delle considerazioni fatte da Clemente a riguardo della setta in relazione al γάμος e, insieme, inventariare, per così dire, la documentazione a loro riguardo ricavabile dal libro in esame. Da tal punto di vista si può osservare che se la menzione dei Basilidiani precede quella dei Carpocraziani, essa è tuttavia introdotta a seguito di un cenno, in senso antitetico, fatto dei Valentiniani (cronologicamente posteriori), in quanto per loro conto favorevoli alle nozze (εὐαρεστοῦνται γάμῳ): i Valentiniani vedevano infatti nelle nozze un riflesso o immagine delle « coppie delle divine prolazioni superiori »[27]. I Basilidiani invece, dice Clemente,

---

rebbe all'idea gnostica che la Madre di Gesù sia lo Spirito Santo (si può ricordare per tutti il testo dell'*Evang. sec. gli Ebrei* ap. E. Hennecke-W. Schneemelcher, *NT Apokryphen*, I Tübingen 1959³ p. 107 sg., nn. 1-3;A. de Santos Otero, *Los Evangelios Apocrifos*, Madrid 1956, p. 37 sgg., nn. 5, 6, 16, 28, 41). Credo tuttavia che, proprio per questo fatto, i settari dissoluti qui criticati da Clemente, deducessero per se stessi che la μυστικὴ κοινωνία intesa nel senso di ἀφροδισίων συμπλοκή ch'essi proclamavano (*Strom.*, III, 4, 27, 1-2, p. 208, 10-15) fosse da intendersi essa stessa come « autentica profezia » ad imitazione, naturalmente, della κοινωνία o συμπλωκή intervenuta nella sfera superiore.

[27] *Strom.*, III, 1, 1, 1, p. 195, 3-4. Ed è quanto conferma la simbologia nuziale sviluppatissima ad es. in uno scritto come l'*Evangelo di Filippo*. Ved. R. Mc L. Wilson, *The Gospel of Philip*, London 1962, p. 18 sg. e commento ai *logia* nn. (numeraz. Schenke) 26, 31 (particol. importante), 60-61, 66-68, 73, 76-80, 82-83, 87, 95, 102-103, 122, 125-127. Ma già per i Marcosiani Ireneo aveva denunciato le conseguenze libidinose di tali posizioni (*adv. haer.*, I, 21.3 = I, 14, p. 183, Harv.) dicendo " καὶ πνευματικὸν γάμον φάσκουσιν

sono contrari al γάμος: ma in che senso? Seguendo anche qui un suo abituale modo di procedere Clemente va subito all'esegesi di un famoso testo evangelico, vero *locus classicus* degli oppositori al matrimonio, cioè *Matteo* XIX, 11-12 [28]. Basilide del resto si prestava in modo particolare ad essere qualificato in base a una specifica esegesi, in quanto sappiamo che aveva (forse per primo in seno al Cristianesimo antico e sulla evidente traccia proprio di una tradizione alessandrina) composto una vastissima opera esegetica in XXIV libri [29], specificamente, a quanto pare, sull'*Evangelo* (o sulle *Tradizioni*?) di Mattia (o di Matteo?) [30], ma con ogni probabilità non solo su queste; e sappiamo del resto che tale genere esegetico, posto, a quanto sembra, sotto il nome di personaggi o misteriosi o fantastici, era una caratteristica della sua scuola e dei suoi adepti [31].

Per ciò che riguarda qui le attestazioni del III libro degli *Stromati* basterà semplicemente limitarsi a rilevare:

a) quanto all'esegesi di *Mt.*, XIX, 11-12, i Basilidiani dividevano gli eunuchi innanzi tutto in due categorie, di nascita

---

εἶναι τὸ ὑπ' αὐτὸν γινόμενον καὶ τὴν ὁμοιότητα τῶν ἄνω συζυγιῶν κτλ.".

28 Sull'esegesi antica di questo passo vedasi W. Bauer, *Matth. 19, 12 und die alten Christen* in *NT Studien Georg Heinrici dargebracht*, Leipzig 1914, pp. 235-244; su Basilide p. 236 sg. (tale studio dovrebbe ora nel complesso essere ripreso ed integrato).

29 Eus., *hist. eccles.*, IV, 7, 7.

30 Hippol., *Refut.*, VII, 20, 1, p. 196, 13-14 Wendl. Se il testo di *Mt.*, XIX, 11 sg. non ha paralleli sinottici ed a *Mt.*, VII, 6 rimanda sicuramente il detto basilidiano ricordato da Epifanio (*Panar.*, XXIV, 5, 2, p. 262, 8-10 Holl), c'è tuttavia da tener presente che l'esegesi della parabola del ricco e del povero (che secondo la testimonianza degli *Acta Archelai*, LXVII, 5, p. 96, 17 sg. Beeson era contenuta nel XIII trattato di Basilide), rimanda obbligatoriamente a *Lc.*, XVI, 19-31. Questi Ἐξηγητικά di Basilide quindi o erano fondati su una sorta di armonia (o centone) evangelico (Zahn, Buonaiuti) o riguardavano le *Tradizioni di Mattia* (sulle quali vedasi H. Ch. Puech apud Hennecke-Schneemelcher, *NT Ap.*, III ed., vol. I, p. 224 sgg.; e *ivi*, p. 226), le quali, a loro volta, potevano contenere *logia* che la tradizione canonica conosceva talora solo come propri o dell'uno o dell'altro evangelo. Sull'*Evangelo di Basilide* ved. egualmente Puech, in *op. cit.*, I, p. 257 sg.

31 Per altro il titolo Ἐξηγητικά poteva essere riferito ad una raccolta di spiegazioni di testi ritenuti sacri: ora ad es. discorsi come quelli del Salvatore riferiti da Mattia (secondo la testimonianza di Ippolito) o detti di profeti e altri personaggi misteriori (Eus., *hist. eccles.*, IV, 7, 7: "προφήτας δὲ ἑαυτῷ ὀνομάσαι Βαρκαββᾶν καὶ Βαρκώφ"; Clem. Alex., *Strom.*, VI, 6, 53, 2, p. 458, 19-20: Ἰσίδωρος ... ὁ Βασιλείδου υἱὸς ἅμα καὶ μαθητὴς ἐν τῷ πρώτῳ τῶν τοῦ προφήτου Παρχὼρ Ἐξηγητικῶν κτλ) potevano essere egualmente oggetto di esegesi da parte di Basilide nell'opera esegetica sua complessiva.

(quelli cioè che, a loro avviso, avevano un « temperamento naturale », una σύγκρασις, che li allontanava dalla donna) [32], e di « necessità » sopravvenuta in seguito. Gli uni e gli altri, in un certo senso, eunuchi di necessità. Erano poi di « necessità » successiva alla nascita quelli che, a loro volta, potevano esserlo o di « necessità esterna » (castrati dagli uomini) o di necessità interna, psicologica, vanagloriosi cioè per mostra di continenza che li facesse apparire tali all'esterno e, quindi, apprezzare dagli uomini: « asceti teatrali » come i Basilidiani li definivano [33]. Né

---

[32] Il termine σύγκρασις non è mai usato da Clemente ed era sicuramente un termine tecnico del linguaggio basilidiano. Esso derivava, nella accezione qui riferita, da testi e dottrine medico-astrologiche e insieme al termine σύγκρισις (col quale è usato promiscuamente), sta ad indicare il contemperamento degli umori e l'influenza astrale che agisce su di essi fino a combinarli in un certo modo: ved. ad es. Ptolom., *Tetrabibl.*, I, 3 (p. 10) e, *ivi*, I, 2 (p. 8: dove σύγκρισις è corretto in σύγκρασις dal Camerarius). Si tratta quindi di una categoria più ampia di quelli che per gli Ebrei erano i *sarîsē ḥammâ* (eunuchi di calore - del sole o di febbri: H.L. Strack-P. Billerbeck, *Komm. z. NT aus Talmud und Midrasch*, I, München 1922, p. 805 sg.), inglobando nel complesso quelli che per temperamento non sentivano attrazione per la donna. Si noti che una esegesi analoga al testo di *Mt.*, XIX, 12 verrà data anche da Origene, in *Mt.*, XV, 4, p. 357, 19 sgg. Klosterm., per cui gli eunuchi ἐκ κοιλίας μητρός sono genericamente gli ἀργοὶ πρὸς ἀφροδίσια.

[33] Il testo a questo punto (*Strom.*, III, 1, 1, 3, p. 195, 11) può fare difficoltà. A. Hilgenfeld, *Ketzergesch. d. Urchrist.* etc., cit., p. 216, ha proposto di espungere tutto il passo, da " οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφοράν ... " a " γεγόνασι κατ' ἀνάγκην " dovendosi tali parole, a suo avviso, considerare come « interpellantis vel corrigentis alicuius »: i Basilidiani cioè non avrebbero nemmeno considerato la possibilità di eunuchi divenuti tali per disgrazia, e perciò eunuchi non volontari. Si può anche ammettere che il testo così diventi chiaro: ma si perde completamente il senso vero di quanto i Basilidiani volevano affermare. Dello stesso avviso è il Chadwick nella sua vers. cit. del III *Stroma*, p. 40, per cui il periodo è da espungere come nota marginale, in quanto verrebbe a falsare il senso della argomentazione dei Basilidiani, secondo i quali « eunuco » dovrebbe sempre, nei tre casi, intendersi figuratamente e non in senso letterale, cioè come « celibe ». Secondo lo Stählin appar. *ad loc.* il testo andrebbe integrato come segue: " οἱ δὲ ἐξ ἀνάγκης ⟨οὐκ⟩ ἐκεῖνοι οἱ θεατρικοὶ ἀσκηταί " cioè: « quelli che sono eunuchi di necessità non sono gli eunuchi teatrali »: cioè i disgraziati che sono divenuti eunuchi per un'accidentale necessità, non sono gli eunuchi teatrali » (ma non si vede bene in questo caso che senso sarebbe secondo lo Stählin da attribuirsi all'espressione θεατρικοὶ ἀσκηταί e il pensiero riuscirebbe piuttosto contorto). Il testo, anche se non facile, ci pare vada mantenuto tal quale, con qualche integrazione che non ne cambi tuttavia il senso, come ad es. ha proposto L. Früchtel nei *Suppl.* alla ristampa anastatica di Clemente, p. 527, per cui il senso completo del periodo dovrebbe esprimersi press'a poco così: " τῶν δὲ ἐξ ἀνάγκης οἱ μὲν ἐκεῖνοι οἱ θεατρ. ἀσκ ..... οἱ δὲ ἐκτετμημένοι κατὰ συμφοράν κτλ. " (ma anche tali integrazioni non sono di per sé obbligatorie). La caratteristica di θεατρικὸς ἀσκητής si riferisce con tutta probabilità a quella « ficta continen-

quelli di nascita né quelli di necessità sopravvenuta dopo la nascita erano eunuchi « razionali ». Questo punto si accorda perfettamente con quanto sappiamo circa il « razionalismo » religioso dei Basilidiani [34].

b) Più difficile da comprendere, almeno a tutta prima, l'interpretazione di *Mt.*, XIX, 12 « eunuchi per il regno dei Cieli », cioè degli unici eunuchi non di necessità. Riservando una più ampia discussione al Commento *ad locum*, pare qui che, sempre dal punto di vista della « ragione », in questo caso della « ragionevolezza » facente tutt'uno con l'utilità e la praticità, i Basilidiani pensassero che gli « eunuchi per il Regno dei cieli » fossero coloro che rifiutavano il matrimonio per timore dei negozi secolari, che allontanavano appunto dal poter pensare al Regno [35].

---

tia » che altri gnostici concorrenti, quali ad es. Saturniliani ed Encratiti, manifestavano e per cui « seducevano » molti ammiratori (Iren., *adv. haer.*, I, 24, 2 = I, 18, p. 198, Harv.).

[34] Basti pensare alla Cristologia basilidiana quale ci è esposta da Ireneo (*adv. haer.*, I, 24, 4 = I, 19, 2, p. 200, Harv.: « Innatum autem et innominatum patrem misisse primogenitum Nun suum, et hunc esse qui dicitur Christus... quoniam enim virtus incorporalis erat et Nus innati Patris, transfiguratum quemadmodum vellet, ... cum teneri non posset, et invisibilis esset omnibus »); allo sfuggire del Cristo attraverso alle insidie e sostituirsi a lui di Simone Cireneo, di cui egli a sua volta prese l'aspetto « ... et stantem irrisisse eos »; al rifiuto di confessare il Crocifisso; alla salvezza riservata all'anima e la dissoluzione del corpo (*ivi*, I, 24, 5 = I, 19, 3, p. 201), al disprezzo ed uso indifferente degli idolotiti, alla loro conoscenza di tutti ed al non essere essi conosciuti da alcuno (« et sicut filium incognitum omnibus esse, sic et ipsos a nemine oportere cognosci; sed cum sciant ipsi omnes, et per omnes transeant, ipsos omnibus invisibiles et incognitos esse: tu enim; aiunt, omnes cognosce, te autem nemo cognoscat ») etc. etc. E, secondo le informazioni dateci da Clemente Alessandrino (*Strom.*, IV, 12, 82, 2, II, p. 294, 15-27; *ivi*, 24, 83, 2 sgg., p. 316, 14 sgg.), la sua dottrina sul martirio, la sua dottrina del perdono dei peccati, e, ancora, la sua dottrina della « fede come intelligenza (νόησις) », come « essenza » e non come « possibilità » (*Strom.*, V, 1, 3, 2, p. 327, 19-25), volendo anche prescindere dalle informazioni della *Refutatio* messa sotto il nome di Ippolito (VII, 20-27, p. 195, 19 sgg., Wend.) che presentano il pensiero di Basilide secondo gli schemi aristotelici.

[35] A prima vista questa interpretazione degli « eunuchi per il regno dei cieli » farebbe pensare niente più che ad una delle tante δόξαι diffuse nel pensiero classico, che sconsigliavano le nozze e la procreazione in vista dei fastidi che procuravano (ved. ad es. la serie delle « sentenze negative » registrate da Stobeo, *Anthol.*, IV, cc. XII, 2, XXIV, 2, ed. Hense, IV, 1, pp. 513 sgg., 608 sgg.). È vero che queste δόξαι ricompariranno più tardi negli scritti sulla verginità per allontanare e sconsigliare il matrimonio: qui il caso è tuttavia diverso. E si chiarisce meglio con l'esegesi basilidiana del testo di Paolo *I Cor.*, VII, 9, ispirata all'idea di mantenere l'unione essenziale (= dell'anima)

*c*) A rinforzo di questa interpretazione si aggiunga quanto i Basilidiani dicevano circa l'esegesi di *I Cor.*, VII, 9 (« è meglio s p o s a r e che a r d e r e ») da cui si ricava che il « fuoco » fisico che si può accendere nei singoli è una realtà che non deve turbare la serenità spirituale superiore; anzi è una realtà a cui è inutile opporre una resistenza che allontani dalla « speranza » [36]. L'unica realtà che conti è quella dell'anima che potremmo dire « spirituale » (per distinguerla dalle anime « additizie » [37]) che deve tendere all'essenziale e sottrarsi alla costrizione di ciò che dovrebbe imprigionarla e comprometterla [38]. Le ferree leggi di natura si evitano lasciandole al loro gioco, non opponendovisi: è qui che prendono sviluppo le considerazioni svolte nelle *Etiche* di Isidoro ed anche il cerimoniale confortatorio (una sorta di *consolamentum* « sui generis » si sarebbe tentati di dire) da riservarsi al giovane, al povero, all'ipersensibile (o anche solo al

---

con Dio e non scadere dalla speranza, non dando importanza al corpo ed ai suoi moti.

[36] *Strom.*, III, 1, 1, 2, 1, p. 195, 17 sgg. Vedasi prima quanto detto a p. 97 n. 19.

[37] Era questo il titolo dell'opera di Isidoro figlio di Basilide Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς Clem. Alex., *Strom.*, II, 20, 113, 3, p. 174, 22.

[38] Secondo i Basilidiani (ed altri eretici) le parole dell'apostolo, *I Cor.*, VII, 9, avrebbero un significato concessivo da cui risulta che il γάμος è il modo per sfogare il « fuoco » interiore. Mentre presso gli Encratiti (ad es. Taziano, secondo Clem. Alex., *Strom.*, III, 12, 81, 2, p. 232, 24-29) questo deve intendersi come una concessione *ad deterrendum*, per altri, come ad esempio i Basilidiani, ciò deve intendersi nel senso di non annettere importanza sostanziale a quanto avviene nella sfera corporea. Di qui i suggerimenti pratici contenuti nelle *Etiche* di Isidoro. Osserviamo qui che per una esatta comprensione del primo di questi consigli occorre innanzi tutto fissare bene il senso del testo. Il significato della sentenza dell'apostolo starebbe in questo: per evitare che sia l'anima a cadere nel fuoco occorre evitare la tensione continua (νυκτὸς καὶ ἡμέρας) e il timore di scadere dalla continenza; l'anima infatti che viene a porsi in una posizione di resistenza ostinata (πρὸς γὰρ τὸ ἀντέχειν γενομένη ψυχή) si divide dalla speranza (allusione qui al *I Cor.*, VII, 32-34 ed alla condizione per cui μεριμνᾶν = μερίζεσθαι; il Früchtel, *App.*, *cit.*, p. 527: integrerebbe: l'anima si divide ⟨allontanandosi: ἐκτρεπομένη⟩ dalla speranza). Continua quindi la citaz. di Isidoro: " ἀ ν τ έ χ ο υ τοίνυν ..... μαχίμης γυναικός κτλ ". Due cose da chiarire: il valore ἀντέχου, e l'allusione contenuta nell'espressione μαχίμη γυνή. In quest'ultima è stata infatti ravvisata un'allusione intenzionale a *Prov.*, XXI, 19: « meglio abitare nel deserto, che con una donna rissosa (μαχίμου), linguacciuta e collerica » (così sec. i LXX: più breve e alquanto diverso l'ebr.). La citazione fa pensare dunque che nel testo di Isidoro ci si riferisse alla presenza di una donna almeno sgradevole... Il verbo: ha creato qualche difficoltà, sia perché prima vi è un esplicito consiglio a *non* ἀντέχειν, sia perché non si comprende bene cosa possa intendersi esattamente con il dire " ἀντέχου μαχίμης γυναικός ". Epifanio del resto legge

debole) [39]; di qui anche le motivazioni etiche ultime che, ispirandosi ad una δόξα riguardante le ἐπιθυμίαι (che aveva, a sua volta, una lunga storia, da Aristotele ad Epicuro a Cicerone etc.), veniva ripresa dai Basilidiani, adattandola al loro punto di vista [40].

L'aspetto interessante del caso dei Basilidiani è per noi rappresentato dal fatto che una originaria ostilità al matrimonio, considerato puramente come commercio sessuale (γαμεῖν; ἀπο-

---

ἀνέχου (sopporta); lo Hilgenfel, *Ketzergesch. d. Urchr.*, *cit.*, p. 216 sg., propone la corr. ἀπέχου (astienti), correzione accettata da P. Hendrix, *De alexandrijsche haeresiarch Basilides* (Diss.), Amsterdam 1926, p. 87 sg. (che non solo accetta ἀπέχου, ma, e non si comprende per quale ragione, invece del testo di Clemente si fonda sul testo dato da Epifanio, che è chiaramente, in certi punti, un rimaneggiamento esplicativo) e dal Chadwick, *trad. cit.*, p. 41 (che la crede tuttavia, *ivi*, n. 4, lez. testimoniata da Epifanio). A mio avviso solo la lez. ἀντέχου dà un senso soddisfacente; e cioè: non dovrai resistere (ἀντέχειν), ma anzi attaccarti, aggrapparti (senso di ἀνέχομαι, che del resto è il solo che regga il genitivo; l'attivo vuole invece il dativo); e a cosa? Ad una donna sia pur ripugnante quale la μαχίμη γυνή, la quale del resto non ha che valore strumentale. La donna rissosa non dovrà servire che a spegnere il « fuoco » e quindi, liberato da questo, il fedele potrà « pregare con coscienza pura » e non essere « separato dalla grazia di Dio ». Correggendo invece in « sopporta » o « astienti » si perde il senso della frase; la quale sta dunque nel bisticcio fra il valore attivo e il medio dello stesso verbo (« non resistere, ma insistere » potrebbe cercar di rendersi approssimativamente in italiano). Vengono poi le considerazioni successive: se la preghiera disinteressata (εὐχαριστία) scade a supplica, e non per star diritto, ma per non scadere, allora γάμησον. Si potrebbe perciò dire che il γάμος è come un secondo grado del γαμεῖν, cioè uno stato c o s t a n t e da adottarsi, quando la situazione non si risolve col semplice ἀποσπερματίζειν.

[39] *Strom.*, III, 1, 2, 4, p. 196, 5-6. Sul significato di κατωφερής in Clemente (come κατ. εἰς συνουσίαν che riecheggia forse il testo di Isidoro o la sua fonte) ved. *Strom.*, VII, 6, 33, 4, III, p. 25, 19 e anche *ivi*, III, 18, 106, 2, p. 245, 9 (καταφερεῖς, ἀκρατεῖς κτλ.). Inoltre s.v. in G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1964. Tutto quanto detto in questo passo di Clemente merita un commento particolarmente accurato, qui impossibile a farsi.

[40] Per l'esatta comprensione di questo passo occorre rifarsi al contesto più generale di *Eth. Nicom.*, III, 1109 b30-1114 b29 relativo al principio di « responsabilità » nell'agire umano (problema che ha interessato del resto direttamente i Basilidiani; ved. la confutaz. di Clemente in *Strom.*, II, 20, 112, 1-114, 2, p. 174, 6-30: passo importantissimo!); i rapporti dei Basilidiani con gli Aristotelici erano già stati segnalati (sia pur vedendoli dal suo particolar punto di vista polemico) dall'*Elenchos* ippoliteo VII, 24, 1 (qui però piuttosto per i rapporti generali anima-corpo). Nel seguito del passo Aristotele viene a parlare delle virtù morali, fra cui la temperanza e di qui, *ex contrario*, dell'intemperanza (*E.N.*, III, 1115 a4 fine). Aristotele stabilisce a questo punto la distinzione fra appetiti comuni e particolari (aggiunti); di essi alcuni sono naturali e comuni, gli altri naturali ma particolari, soggettivi (e aggiunge: « per ciò che riguarda gli appetiti naturali, pochi sbagliano e in un solo senso, per

σπερματίζειν) portava a considerare con indifferenza assoluta ogni comportamento fisico relativo a ciò che non era a n i m a, anzi l' a n i m a e s s e n z i a l e e s p i r i t u a l e[41] e apriva così, nei settari successivi, la via ad una teoria della morale e ad una pratica morale che a Clemente apparivano ripugnanti e mostruose, ricongiungendosi di fatto con le posizioni dei Carpocraziani. Eppure questa progressiva differenziazione intervenuta fra scolarchi basilidiani e settari successivi, doveva essere fatto verificatosi in epoca non troppo antecedente, se Clemente, ri-

---

lo più... appetito naturale è infatti solo il riempirsi del necessario... »). Di qui prese indubbiamente lo spunto Epicuro per una approfondita e personale distinzione ulteriore delle ἐπιθυμίαι, in cui un punto, quello della trattazione dei piaceri venerei mediante la distinzione più sottile introdottavi, interessa la fortuna della δόξα che riappare nei Basilidiani. La trattazione sommaria, ma precisa data da Epicuro è nella *Epist. ad Menecoeum* 127-128 (Epicuro, *Opere*, ed. e trad. di G. Arrighetti, Torino 1960, p. 110 sg.). Lo schema sembra in Epicuro essere il seguente: 1) appetiti naturali e necessari (ad es. il cibo); 2) naturali non necessari (ad es.: piaceri venerei); 3) né naturali né necessari (quelli di questo cibo piuttosto che di quello, di questo piacere venereo piuttosto che di quello: l'esemplificazione dei tre casi è quella offerta dallo scolio ad Aristotele, *Eth. Nich.*, III, 13, 1118 b, f. 48$^{v}$ Ald. = H. Usener, *Epicurea*, Leipzig 1887, p. 295, n. 456, ripresa in *Comm. Anon. in Aristot. Eth. Nich.*, ed. Heyduck, *Comm. in Arist. Graeca* XX, Berlin 1892, p. 171 sg.). Vedasi ancora Cicer., *de finib.*, I, 15, 45; II, 9, 26; *Tuscul.*, V, 33, 93-94: si notino le parole di Cicerone « nam et obscaenas voluptates, de quibus multa ab illis habetur oratio, facilis, communis, in medio sitas esse dicunt, easque si natura requirat, non genere aut loco aut ordine, sed forma, aetate, figura metiendas putant, ab iisque abstinere minime esse difficile, si aut valetudo aut officium aut fama postulet, omninoque genus hoc voluptatum optabile esse, si non obsit, prodesse nunquam ». Nelle *Etiche* di Isidoro lo schema predetto riappare: solo che non si parla specificamente delle ἐπιθυμίαι ma dell' ἀνθρωπότης. Considerando dunque la situazione dell'uomo, al grado più basso sono le cose della natura e della necessità (vestire, mangiare etc.), al di sopra le cose della natura umana, ma non propriamente della necessità (τὰ ἀφροδίσια) a cui si può rinunciare e, se giungono a premere fino a porre in stato di necessità, darvi sfogo senza farvi conto (ἀποσπερματίζειν, γαμεῖν) e con ciò l' ἀνάγκη viene superata; al di sopra ancora ciò che non era né naturale né necessario, perfettamente gratuito (dopo di grazia essenziale, possiamo dire, la « salvezza ») come elezione connaturale al mondo superiore, ipercosmica, « degna di colui che la fa essere qualcosa di prossimo (a sé) » (così traduco, con qualche approssimazione, per non dover entrare nella discussione approfondita del tormentato passo di *Strom.*, V, 1, 3, 2, p. 327, 21-22). Mi sono soffermato alquanto su alcuni aspetti di questo passo delle *Etiche* di Isidoro sia perché non mi pare che lo si sia sempre inteso rettamente, sia per mostrare, da un esempio fra tanti, la ricchezza di sfumature di queste posizioni e l'utilità d'un commento.

[41] Si ricordi la significativa affermazione di Ireneo, I, 24, 5 (= I, 19, 3, p. 201, Harv. di cui particolarmente per questo passo accetto il testo): « animae autem eorum soli esse salutem ». Accanto all'anima razionale i Basilidiani riconoscevano del resto la presenza di anima (o anime) avventizie (ed a questo

facendosi ai testi di Basilide e dei primi basilidiani, poteva ai successori rinfacciare la degenerazione della dottrina primitiva e le presenti « aberrazioni » e deviazioni [42]. Ora questo fatto è assai interessante anche dal punto di vista delle considerazioni che Clemente si propone di svolgere nella sua confutazione della Gnosi, libertina o encratitica che fosse. Riferendosi al caso dei Basilidiani — ostili alle nozze per ascetismo spirituale e divenuti dissoluti moralmente — era anche data la riprova storica, di fatto, della validità dell'assunto teologico, che la Grande Chiesa aveva già fatto proprio. Le deficienze di una concreta antropologia cristiana — per esprimersi in termini moderni — non potevano portare — è questo l'essenziale del pensiero di Clemente —, che a soluzioni disastrose, per cui le deduzioni ascetiche valevano, in sé e per sé, quelle libertine e viceversa. Dal punto di vista poi della constatazione storica obiettiva noi sappiamo d'altra parte che, in effetti, tendenze gnostiche ascetiche passarono poi a forme antiascetiche e che all'interno di una stessa tendenza convissero di fatto, ispirandosi a princìpi affini, posizioni, dal punto di vista del comportamento morale, assai diverse per non dire opposte.

Inoltre il rapporto esistente fra settari Basilidiani e Basilidiani diciamo così della prima generazione (per cui si può dire che, secondo Clemente, « nemmeno i progenitori delle loro opinioni » avrebbero ad essi concesso di fare ciò che fanno:

---

problema sempre Isidoro aveva dedicato un trattato Περὶ προσφυοῦς ψυχῆς ved. *Strom.*, II, 20, 113, 3, p. 174, 21: e il passo riportato da Clemente sarebbe sicuramente da studiare per una interpretazione di tipo sincretistico-razionalistico-filosofeggiante della dottrina dei due spiriti di origine giudaica). Ma il problema della « dualità » o addirittura della « pluralità » delle anime sarebbe esso pure tutto da riprendere: questo problema, fondamentale per la dottrina dell'Encratismo, ha avuto anche una sua importanza non insignificante per la dottrina della Gnosi libertina come ancora per la filosofia religiosa ellenistico-sincretistica (ved. ad es. un testo come Iambl., *de mysteriis*, VIII, 6; e nella *Pistis Sophia* il problema del rapporto fra ψυχή ed ἀντίμιμον πνεῦμα nn. 111 (282), p. 182, 21 sgg., Schmidt-Till, 131 (332)-133 (352), pp. 217-228, Sc.-T.: e per quest'ultimo, ancora abbondantemente nel *Pap. Berol. Copto* 8502 (ed. W. Till, Berlin 1955, ved. *Index*) e nell' *Apokryphon Iohannis* (ed. M. Krause-P. Labib, Wiesbaden 1962, *Index* s. v.). Sulla scia della rivalutazione in senso positivo di Basilide si è posto decisamente G. Quispel, *L'homme gnostique* (*La doctrine de Basilide*) in « Eranos-Jahrbuch » XVI (1948), pp. 89-139, che proseguendo e approfondendo quanto già detto dal Leisegang, *Gnosis* etc., *cit.*, p. 254 sgg. (trad. fr., p. 174 sg.), vede in Basilide un mistico nel quadro del Platonismo.

[42] *Strom.*, III, 1, 3, 3, p. 196, 17-21.

*Strom.*, III, 1, 3,3, p. 196,17-21), permette di dedurre una sorta di legge propria dell'eresia. Clemente sembra indicare con ciò l'esistenza di un dinamismo o, se si vuole, di una fatalità insita nell'eresia di tendere cioè a un radicalismo sempre più accentuato. Da un lato l'ascetismo encratitico tende al docetismo, mentre il distacco dall'ascesi e anzi, prima ancora, un ascetismo che non tenga conto che dell'anima e disprezzi il matrimonio e la provvidenzialità della diversificazione dei sessi, conduce alla dissolutezza estrema, al credersi « salvi di natura » (per via dell'identificazione della *natura* con l'*anima*) e, in fine, al ritenere di « poter anche peccare per via della perfezione connaturata » [43], propria della Gnosi libertina. Di questa legge del progressivo radicalizzarsi dell'eresia Clemente darà esempi, se non mi inganno, anche nella confutazione della morale gnostica in altri passi del III degli *Stromati*: ma siamo qui su un piano esclusivamente di princìpi a cui la realtà di fatto non ha sempre corrisposto, anzi si è dimostrata talora contraria.

Se ora ricordiamo quanto da una parte Clemente ci dice a riguardo dei Carpocraziani; se teniamo presente dall'altra tutta l'informazione che egli possiede a riguardo dei Basilidiani (di prima mano e abbondante), si può capire perché nel III *Stroma*, dal punto di vista che egli prende a considerare, e contrariamente a ciò che è sembrato agli storici moderni della Gnosi dal loro punto di vista, i Carpocraziani siano, complessivamente, per Clemente più importanti dei Basilidiani. Questi ultimi nelle loro posizioni originarie hanno ancora, pur con il disprezzo per ciò che non è « razionale » e volontario, una certa loro ascesi « di necessità » [44] e, comunque, una certa severità morale. I Carpocraziani invece rappresentano la dissoluzione morale in uno stadio più avanzato e per Clemente più disastroso: sono dunque avversari più temibili; il loro immoralismo più sistematico, più teoricamente consapevole, abbraccia posizioni che ogni Gnosi libertina tenderà più o meno coerentemente ad assumere. Erano insomma per Clemente un « caso » in se stessi, ma anche un esempio per altri. Dalla precisa indicazione e dal puntuale riferimento si va così, per questa via e mettendosi dal punto di vista

---

[43] " ... ὡς ἤτοι ἐχόντων ἐξουσίαν καὶ τοῦ ἁμαρτεῖν διὰ τὴν τελειότητα ", *loc. cit.*

[44] Non dimentichiamo che Clemente li considera come ostili al matrimonio e, originariamente, rientranti nella categoria degli « asceti » estremisti.

di Clemente d'Alessandria, verso la fenomenologia generale della Gnosi dissoluta a cui è, in complesso, riservata dal nostro autore ampia confutazione in lunghi tratti del III *Stroma* dal capitolo v in poi. Ed è un'altra ragione del perché la trattazione di Clemente, da questo punto in avanti, almeno per la Gnosi libertina (mentre è assai diverso il caso della Gnosi encratitica), si fa così povera di riferimenti puntuali e quelli che esistono acquistano di precisione solo se strettamente riferiti alle esplicite indicazioni contenute nei capp. I-IV.

V. Si è detto prima che fra gli eretici libertini Clemente ricorda quelli che si richiamano al « detto » di Nicolao (da essi inteso in senso immoralistico = n. [4]) e quelli che si richiamano al detto di Mattia [*ivi*]. Queste due indicazioni hanno valore di incisi puntuali, giacché nel contesto più generale si parla ancora sempre dei Carpocraziani. È mia convinzione che questi due riferimenti a due precise posizioni o idee ereticali (che Clemente sa essere di diversa origine e sul conto dei cui settatori ha indubbiamente informazioni più ampie di quanto in quel passo non denunci [45]), contino nel discorso di Clemente e siano essenzialmente fatti da lui, in quanto egli li riferisce alle precedenti manifestazioni di Gnosi dissoluta, Basilidiana e soprattutto Carpocraziana, e si possano da noi e documentariamente e storicamente utilizzare in quanto si tenga ben presente la ragione contestuale che li sostiene e li dichiara. Vediamo in effetti il testo da vicino [46]:

Abbiamo dunque ricordato anche l'iniqua comunanza delle donne sostenuta da Carpocrate: ma quando ci siamo soffermati sul detto di Nicolao [47] abbiamo dimenticato un fatto. Costui, a quanto si dice, aveva una moglie veramente bella. Dopo l'Ascensione del Salvatore, al rimpro-

---

[45] Per i Nicolaiti basta ricordare le notizie nel II degli *Stromati* sotto discusse; per le *Tradizioni* di Mattia gli altri tre passi (considerando anche quello di *Strom.*, IV, 6, 35, 2) citati da Clemente, su cui discussione e commento a cura di H.Ch. Puech in Hennecke-Schneemelcher, *NT Ap., cit.*, I³, pp. 224-228. Sui Nicolaiti resta fondamentale la raccolta delle testimonianze curata da G. Wohlenberg, in « Neue kirchliche Zeitschrift » VI (1895), pp. 923-961. Vedasi ancora (con integrazioni) l'*Excursus* di E. Lohmeyer al suo Comm. all'*Apocalisse* (Hand. z. NT di H. Lietzmann-G. Bornkamm, 16), II ed., Tübingen 1953, p. 31. Sul detto cit. ved. pure puntualmente Puech, in Hennecke-Schneemelcher, *NT Apokr.*, I³, p. 226.

[46] *Strom.*, III, 4, 25, 5-26, 2, p. 216, 17-208, 5.

[47] È una riprova, se nel caso presente ce ne fosse bisogno, che la compo-

vero di gelosia rivoltogli dagli Apostoli, prese la moglie, la condusse in pubblico e diede a chi voleva il permesso di sposarsela. Ora essi sostengono che questo modo di fare è una conseguenza pratica della sentenza per cui « si deve disprezzare la carne » ed, a loro volta, sulla linea di questo fatto e di questo detto, quanti seguono la sua (= del suo nome) eresia, in modo sciagurato e irresponsabile, si danno a una sfrenata fornicazione.

Anche qui non mi propongo di commentare puntualmente né l'episodio in sé né il problema della sua origine e nemmeno la validità o meno del tentativo fatto da Clemente di interpretare il fatto e il detto citati nel senso di un rifiuto di ogni gelosia e nel senso di una severa continenza (il « disprezzare la carne »). Per Clemente (che si distacca così dalla tradizione che rimontava a un preciso testo dell'*Apocalisse*, II, 6 accettato da autorevolissimi testimoni della Grande Chiesa, come si vedrà [48], si deve solo notare che quanto riguardava Nicolao in questo caso si poneva come qualcosa di « successivo all'Ascensione », cioè di definitivo e risolutorio (donde anche la possibilità di un distacco dalla moglie e di un severo ascetismo anch'esso definitivo: e lo comprovano in ogni caso gli esempi delle sue figlie « invecchiate vergini » e del figlio « rimasto incorrotto », cioè vergine). E l'origine dell'episodio deve con ogni probabilità ricondursi alle tradizioni degli ambienti cristiani d'Asia Minore, quelli stessi da cui erano uscite le informazioni e i detti di cui Papia aveva fatto così grande caso e uso ed abuso, tanto da esser poi sbrigativamente giudicato da Eusebio (*hist. eccles.*,

---

sizione del III *Stroma* è successiva a quella del II, nel quale a 20, 18, 3-4, p. 177, 2-6, è citato il detto a cui qui si fa allusione.

[48] Questo fatto, che cioè Clemente non sembri tener qui conto, non fosse che per chiarirlo, del dato esplicito di *Apoc.*, II, 6; 15 è certo alquanto singolare ed a tutta prima non facilmente spiegabile. Forse Clemente o non aveva alcuna prova che la tradizione comunemente accolta da altri (e dallo stesso Ireneo) fosse fondata (e in effetti l'*Apocalisse* non parla di un Nicolao né tanto meno accenna al diacono Nicolao di *Act.*, VI, 15) o forse per ragioni polemiche — per non avvalorare cioè in alcun modo la pretesa di « antichità » e di « autorità » dei settari Nicolaiti — preferiva stabilire una netta distinzione fra Nicolao e quelli che si richiamavano a lui. Dato il fatto che Clemente è, per altro, un testimone autorevole dell'autorità e canonicità dell'*Apocalisse* (*Paed.*, II, 10, 108, 3; 12, 119, 1, I, p. 222, 7 sgg.; 228, 10 sgg.) si può dedurre che egli ritenesse già esistente all'epoca della redazione dell'*Apocalisse* questa setta, ma che ciò non bastasse a convincerlo della reale dipendenza dei Nicolaiti da Nicolao diacono, trattandosi invece di gente che aveva solo compreso male quanto quegli aveva detto.

III, 39, 11-13) nel modo che si sa; quelle stesse che Clemente aveva conosciuto e ricordava con severo riserbo [49] (forse proprio per non esporsi al letteralismo per lui inaccettabile in cui era finito il presbiterato di quelle regioni) e con cui sarà di nuovo a contatto in tempi successivi della sua vita, quando polemizzerà contro i Giudaizzanti (cioè i Quartodecimani) a proposito della Pasqua [50]. Ma di tutto ciò in altra sede.

Qui mi limito a ricordare che nel passo del libro II degli *Stromati*, a cui esplicitamente qui Clemente rimanda, era detto che « coloro che seguono la sentenza di Nicolao » si accordavano con l'opinione di quello « gnostico » (uno che definiva anzi se stesso « gnostico ») per cui il piacere sessuale deve combattersi con l'uso del piacere sessuale ("διὰ τῆς χρήσεως .... τῆς ἡδονῆς ἡδονῇ μάχεσθαι": dove l'ἡδονή è qui senz'altro il piacere venereo). Già in quel passo erano dunque distinti due gruppi, anche se in pratica le loro posizioni e le conseguenze morali dedotte da esse erano le medesime: uno, quello di coloro che, per via dell'opinione suddetta, facevano propria in fondo la posizione cinica di un Aristippo [51], l'altro quello di coloro che si richiamavano all'autorità di Nicolao ed al suo detto sul disprezzo della carne. Dal testo di *Strom.*, III, 4, 25, 7 prima riportato (e con riferimento all'altro di *Strom.*, II, 20, 118, 3), mi sembra che possano essere dunque presi in considerazione alcuni elementi in modo particolare:

a) Settari che si autodefinivano « Gnostici » ed erano dissoluti;

---

[49] Basti pensare alle affermazioni, in parte riecheggianti un *topos* letterario, in parti rispondenti a una intima convinzione dell'autore, che si leggono nel I cap. del I *Stroma*.

[50] Framm. del Περὶ τοῦ Πάσχα e del Κανὼν ἐκκλησιαστικὸς ἢ πρὸς τοὺς Ἰουδαίζοντας in ed. dello Stählin, III, pp. 216-219. Sulla cronologia di questi due scritti ved. P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des IIe et IIIe siècles*, Paris 1961, pp. 138-141 (e prima p. 131: ma questa cronologia che sposta di molto la data della morte di Clemente mi lascia perplesso); ultimamente ved. la cronologia proposta dal Méhat, *op. cit.*, pp. 47-54.

[51] Si riferisce alla δόξα aristippea, che nella sua formulazione teoretica suona: " κρατεῖ ἡδονῆς οὐχ ὁ ἀπεχόμενος, ἀλλ' ὁ χρώμενος μέν, μὴ παρεκφερόμενος δέ · ὥσπερ γὰρ καὶ νεὼς καὶ ἵππου οὐχ ὁ μὴ χρώμενος, ἀλλ' ὁ μετάγων ὅποι βούλεται " (Stob., *Anthol.*, ed. Wach.-Hense, III, p. 439, 15-18). La forma episodico-aneddotica della sentenza si ha nel detto riguardante Laide l'etera (ἔχω [Λαΐδα], ἀλλ' οὐκ ἔχομαι) su cui ved. oltre alla citaz. di Clemente, Diog. Laert., *vit. phil.*, II, 76, sentenza ripetuta poi innumerevoli volte. Altri testi (e discussione relativa) in G. Giannantoni, *I Cirenaici*, Firenze s.d. [ma 1958], p. 50 e n. 4; 181 appar., 191, 193, 247, 253, 255-257.

b) Analogia di questi con i Cinici;
c) Settari che si richiamavano a Nicolao;
d) Settari che facevano proprio il detto di Mattia.

Vediamo ora se da tale schema sia possibile arrivare ad una ulteriore classificazione, tenendo presenti le altre notizie dateci da Clemente e gli sparsi rimandi a gruppi ereticali precisi in nostro possesso.

Innanzi tutto il caso di quei settari che si autodefinivano « Gnostici ». A parte le grosse difficoltà che pone il problema in sé dell'appellativo « gnostico » (nel senso di definizione da parte di « altri », estranei al movimento, oppure di autodefinizione da parte dei settari stessi) [52], che sarebbe questione da

---

[52] È, come si sa, l'oggetto della controversia fra A. v. Harnack ed R.A. Lipsius (del primo *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus*, Leipzig 1873 e in « Zeit. f. hist. Theol. », XL, 1874, pp. 143-226; del secondo *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte*, Leipzig 1875) a cui, per il caso specifico dei Carpocraziani, ma con considerazioni anche di ordine generale (a favore della posizione dello Harnack), si deve aggiungere l'art. di R.P. Casey, *The study of Gnosticismus* in « Journ. of Theol. Studies », XXXVI, 1935, pp. 45-60. Sull'argomento ved. ancora l'art. di F. Torm, *Das Wort* γνωστικός in « Zeit. f. NT Wiss », XXXV, 1936, pp. 70-75. La questione è sinteticamente riassunta da F.M.M. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de S. Irénée*, Paris 1947, p. 81 sg., n. 1; ved. ancora H.E.W. Turner, *The pattern of Christian truth*, London 1954, p. 102 sempre per il caso dei Carpocraziani. Impossibile qui, nel breve spazio di una nota, prendere posizione per una delle varie tesi o, meglio, per un riesame di tutta la questione. Noterò solo che, limitandosi alle conoscenze eresiologiche che presuppongono Ireneo e Clemente (e quelli che dipendono da loro), sembra che il solo Clemente Alessandrino indichi come autodefinentisi « gnostici » i Prodiciani; Ireneo invece riferisce esplicitamente l'appellativo ai Carpocraziani (I, 25, 6 = I, 20, 4, Harv., p. 210; come si dirà Ireneo non parla di Prodico). Sulla questione dei rapporti Carpocraziani-Prodiciani rimandiamo a più avanti: notiamo tuttavia che due echi si possono ricordare di questo appellativo riconosciuto come proprio dei Carpocraziani: uno è il testo di Eus., *hist. eccles.*, IV, 7, 9 che dipende sicuramente da Ireneo per sua esplicita indicazione; l'altro è il testo, anteriore forse a Ireneo (?), di Celso ap. Orig., *c. Cels.*, V, 61, p. 64, 26-27 Koetsch. "ἔστωσαν δέ τινες καὶ ἐπαγγελλόμενοι εἶναι Γνωστικοί.". Quanto ai *Philosophoumena*, da cui si fa derivare la diversa indicazione più volte ripetuta che « Gnostici » sarebbe stato autoappellativo dei Naasseni (V, 2, p. 77, 4, Wändl.; V, 6, 4; 11, 11, p. 104, 4, W.) c'è tuttavia un passo che, pur nella sua genericità, non giova certo di conferma ad una identificazione pura e semplice degli « Gnostici » con i Naasseni, ed è, se non sbaglio, VII, 35, 1, p. 222, 4 dove il detto "ἐκ τῆς τῶν Γνωστικῶν καὶ Κηρίνθου καὶ Ἐβίωνος .... σχολῆς" sembra ben difficilmente riferibile ai Naasseni, ma invece più ovviamente o a una categoria generale o forse agli stessi Carpocraziani. Tutta la questione è poi naturalmente complicata in modo notevole da Epifanio che, probabilmente per fedeltà alle sue fonti, riferisce il termine ora ai Carpocraziani (*Panar.*, XXVII, 6, 8, p. 310, 10 sgg., sembra in dipendenza da Ireneo),

riesaminare, rileviamo che, a quanto Clemente ci dice, « Gnostici » si autodefinivano i Prodiciani [53]. In *Strom.*, II, 20, 117,5 (II, p. 176, 22 sgg.), come si è visto, Clemente dice di aver incontrato un « autodefinentesi gnostico », che era un libertino e sentenziava sulla vittoria del piacere venereo mediante il piacere venereo. Un altro « autodefinentesi gnostico » conosciuto da Clemente e che dava una sua interpretazione personale del *logion* di Gesù secondo *Matteo*, v, 28, era egli pure, come Clemente attesta, un libertino [54]. Da parte sua Clemente conosce poi ancora con esattezza una eresia che prendeva il nome da Prodico [55], i cui settari si vantavano di possedere i libri segreti di Zoroastro [56] e che sostenevano doversi rigettare la preghie-

---

ora ai discepoli di Valentino (XXVII, 1, p. 301, 1 sg.; XXXI, 36, 5, p. 438, 14; XXXI, 1, 1, p. 382, 18: anche qui, con ogni probabilità seguendo Ireneo e dando un senso preciso e definito all'espressione di *adv. haer.*, I, 11, 5 = I, 5, 3, Harv., p. 107: " ἵνα τελείων τελειώτεροι φανῶσιν ὄντες, καὶ γνωστικῶν γνωστικώτεροι "), ai Nicolaiti (XXV, 7, 2, p. 274, 18; e ancora *ivi*, 2, 1, p. 268, 19; XXVI, 1, 1, p. 275, 2) e, infine, lo usa come nome collettivo di più eretici gnostici insieme (XXXI, 1, 5, p. 383, 13 sg.). Lasciamo da parte la questione dell'appellativo « gnostici » in Plotino a cui si farà cenno in seguito.

[53] *Strom.*, III, 4, 30, 1, p. 209, 30 sg.: " οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοὺς ἀναγορεύοντες "; e più avanti, *ivi*, 31, 5, p. 210, 18-19: " θεὸν ἐγνωκέναι μόνοι λέγουσιν " e ciò anche perché, come era detto nel seguito del passo precedente, " υἱοὺς μὲν φύσει τοῦ πρώτου θεοῦ λέγοντες αὐτούς ".

[54] *Strom.*, IV, 18, 114, 2-116, 1, p. 298, 23-299, 14.

[55] Oltre al passo cit. prima, ved. ancora *Strom.*, VII, 16, 103, 6, III, p. 73, 10 sg.

[56] Ved. J. Bidez-F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, II, p. 250 sg. (e discussione sul testo di Clemente per stabilire se si tratti di Zoroastro o non piuttosto di Pitagora, come pensava il Windisch: il testo a sé preso è suscettibile anche di quest'altra interpretazione, *ivi*, I, p. 155 sg.; brevemente aveva trattato della questione anche il Bousset, *Hauptprobleme*, cit., p. 108, n. 1). Questo testo è anche uno dei punti d'appoggio della tesi sviluppata da C. Schmidt, *Plotins Stellung* etc., cit., p. 52 sgg. e specialmente p. 57 sg., che riconosce nei Prodiciani gli « gnostici » di Plotino. Donde la grande importanza che lo Schmidt attribuiva ai Prodiciani, anche se in seguito il loro nome dové scomparire molto presto. La questione per altro dell'identificazione degli « Gnostici » citati da Plotino è tuttora aperta, perché fra gli scritti di Nag-Hammadi non è solo stata scoperta una *Apocalisse di Zostriano* (cod. IX, 3? della numer. di H. Ch. Puech, in *Coptic Studies in honor of W.E. Crum*, Washington 1950, p. 107 sg. = VIII, 1, della numer. di M. Krause in « Mitteil. d. deutsch. archaeol. Instituts. Abteil. Kairo », XVIII, 1962, p. 127 sg.), che ricorda una delle *Apocalissi* citate da Porphyr., *vita Plot.*, 16 (p. 21, 6, Henry-Schwyzer), ma anche uno scritto dal titolo Ἀλλογενὴς ὕψιστος (V, 24, Puech = XI, 3, Krause), contenente verisimilmente due *Apocalissi* di Allogenes e di Messos, anch'esse ricordate da Porfirio (*loc. cit.*), di provenienza gnostico-sethiana, come ha mostrato H. Ch. Puech, *art. cit.* (negli *Studies in*

ra [57], ciò che, sempre secondo Clemente, li avvicinava ai Cirenaici. Notiamo dunque che riavvicinando i due passi di *Strom.*, II, 20, 118, 1 sgg. e *Strom.*, IV, 7, 41, 2 sg. si ricava che c'era un gruppo di eretici gnostici, di cui si solevano riconoscere analogie con i Cinici; che di questo gruppo in un altro passo è detto che si trattava di Prodiciani [58]; che le opinioni di costoro erano in pratica condivise da altri settari che si richiamavano al nome ed all'autorità del diacono Nicolao. Si viene dunque ad avere una successione di questo genere:

a) Settari autodefinentisi « gnostici » = Prodiciani;

b) Settari affini ai Cinici = Prodiciani;

c) Settari affini ai Prodiciani = Nicolaiti.

Se confrontiamo questi dati con quanto si può, con molta maggior evidenza immediata, ricavare dalla maggiore fonte eresiologica rimastaci anteriore a Clemente, cioè Ireneo, si ricavano elementi in parte concordanti, in parte discordanti, ma che non sono tuttavia inconciliabili con quelli che Clemente ci fornisce.

Ireneo non conosce eretici chiamati Prodiciani; di Gnostici che si autodefinissero tali indica i Carpocraziani [59], a proposito di questi ci fa sapere che trattavasi di gente che si abbandonava

---

*honor of W.E. Crum*, pp. 126-134, soprattutto p. 131 sg.) Dello stesso Puech, che da lunghissima data si occupa con perseveranza del problema dell'identificazione degli « Gnostici » di Plotino, ved. anche l'articolo precedentemente apparso *Fragments retrouvés de l'Apocalypse d'Allogène* in *Mélanges F. Cumont*, Bruxelles 1936, pp. 935-962; e successivamente il mirabile intervento alle riunioni annuali della « Fondation Hardt », *Entretiens sur l'Antiquité Classique* V, *Les sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève (21-29 agosto 1957), Genève 1960, n. IV, *Plotin et les Gnostiques*, pp. 161-190: assai importante anche la discussione seguita.

[57] Contro gli " τὰ αἰσθητὰ πάντες ἀναιροῦντες καὶ μήτε βαπτίσματι μήτε εὐχαριστίᾳ χρώμενοι, συκοφαντοῦντες τὰς γραφάς " quasi che queste non insegnassero a pregare, e contro i ragionamenti " τῶν ἀθετούντων τὰς εὐχάς " polemizzerà ampiamente Origene nel *de oratione*, 5, 1-6, 5, p. 308, 18-315, 26, Koetsch. In *c. Cels.*, II, 13, p. 142, 8-9, K., si accenna al modo di pensare in proposito dei Peripatetici; ma l'allusione vela la realtà di eretici cristiani, come è ben evidentemente nel passo cit. del *de oratione*.

[58] *Strom.*, III, 4, 30, 1 (p. 209, 29-31): " τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου ψευδωνύμως γνωστικοὺς σφᾶς αὐτοῦς ἀναγορεύοντες δογματίζουσιν "; *Strom.*, II, 20, 118, 3 (p. 177, 2 sgg.): " τοιοῦτοι δὲ καὶ οἱ φάσκοντες ἑαυτοὺς Νικολάῳ ἕπεσθαι κτλ. ".

[59] Iren., *adv. haer.*, I, 25, 6 (= I, 20, 4, Harv., p. 210): « Gnosticos se autem vocant ».

alla più grande licenza morale [60] e che questa licenza aveva una sua ragion d'essere metafisica nella frustrazione a cui obbligatoriamente dovevano essere sottoposti il corpo e le realtà corporee [61]. Ireneo conosce anch'egli il paragone fra Gnostici libertini e cinici [62] e, se interpreto esattamente le indicazioni non esplicite in questo senso da lui fornite, li riferisce proprio ai Carpocraziani: rileva infatti più volte la caratteristica dell'« indifferentismo morale » [63] di vari Gnostici libertini e rimanda in

---

[60] Iren., *adv. haer.*, I, 25, 3 (= I, 20, 2, Harv., p. 207): « ... vitam quidem luxusioram... »; *ivi*, 4 (= *id.*): « et in tantum insania effraenati sunt, uti et omnia quaecumque sunt irreligiosa et impia, in potestate habere et operari se dicant... ». Che la loro condotta e le loro idee costituiscano, come dice Clemente, " ἡ μεγίστη κατὰ τοῦ ὀνόματος .... βλασφημία " (*Strom.*, III, 2, 5, 1, p. 197, 17-18) viene confermato dalle parole di Ireneo (I, 25, 3 = I, 20, 2, Harv., p. 206 sg.): « qui et ipsi ad detractionem divini ecclesiae nominis ([εἰς διαβολὴν τοῦ θείου τῆς ἐκκλησίας ὀνόματος]; divini nominis et Ecclesiae *Erasm.*; *Stier.*), quemadmodum et gentes, a Satana praemissi sunt, uti secundum alium et alium modum, quae sunt illorum audientes homines, et putantes omnes nos tales esse, avertant aures suas a praeconio veritatis, aut videntes quae sunt illorum, omnes nos blasphement, in nullo eis communicantes, neque in doctrina, neque in moribus, neque in quotidiana conversatione » (abbiamo riferito di tal passo importante la versione latina, essendo il testo greco riferito da Epifanio meno sicuro).

[61] Vedasi quanto Ireneo, I, 25, 4 (= I, 20, 2, Harv., p. 207 sg.) dice diffusamente su queste « operazioni » e sul significato che ha presso di essi la trasmigrazione delle anime (« et utique secundum transmigrationes in corpora oportere in omni vita, et in omni actu f i e r i a n i m a s etc. »).

[62] Iren., II, 14, 5 (= II, 18, 4, Harv., p. 296): « ipsam autem eduliorum et reliquarum operationum indifferentem sententiam, et quod putent a nemine in totum posse coinquinari propter generositatem, licet quodcumque vel operentur, a Cynicis possederunt, cum sint cum eis eiusdem testamenti »; *ivi*, II, 32, 2 (= II, 49, 1, Harv., p. 373): « qui quidem Epicuri philosophiam, et Cynicorum indifferentiam aemulantes, Iesum magistrum gloriantur... ». È escluso che Ireneo nel primo passo parli dei Marcosiani (dei quali si parla certamente, pur senza nominarli, poco dopo « quod autem velint in numeros transferre universum hoc... », *ivi*, 14, 6 = 18, 5, Harv., p. 296 sg.): l'allusione potrebbe però riguardare anche i Basilidiani. Nel secondo passo citato è importante il riavvicinamento Epicurei-Cinici: i primi sono nella tradizione, accanto ai Peripatetici, coloro che rifiutano la preghiera. E a questo atteggiamento fa riferimento Ireneo quando dice dei Carpocraziani *adv. haer.*, I, 25, 5 = I, 20, 3, Harv., p. 210: " διὰ πίστεως γὰρ καὶ ἀγάπης σώζεσθαι· τὰ δὲ λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα κτλ. ". Ora il rifiuto della preghiera era da Clemente riconosciuto come atteggiamento proprio dei Prodiciani: una ragione di più quindi per mostrare la stretta affinità fra Prodiciani e Carpocraziani e, comunque, la valutazione dei Prodiciani in riferimento all'eresia carpocraziana stabilito da Clemente. È del resto ben possibile che o i Prodiciani non fossero se non un gruppo affine o derivato dai Corpocraziani o si servissero dei loro scritti e condividessero aspetti della dottrina di quelli.

[63] Sul principio di « indifferenza » negli Gnostici secondo Ireneo ved. *adv. haer.*, I, 6, 3 (= I, 1, 12, Harv., I, p. 55): i Valentiniani (che per questo

almeno due casi ai Carpocraziani e, in altri, a Carpocraziani e Basilidiani insieme. Ireneo conosce anche, ma in modo che si direbbe assai sommario, i Nicolaiti [64], da lui riconnessi autenticamente al diacono Nicolao (cosa invece rifiutata da Clemente): l'unico spunto significativo a loro riguardo stando alla breve notizia di Ireneo è, dal nostro punto di vista, l'informazione che « indiscrete vivunt », evidente calco letterale dell'" ἀδιαφόρως ζῆν ".

Ci muoviamo dunque in un ambito in cui, in mezzo a notizie di fondo aventi notevoli tratti comuni, si rilevano, da Ireneo e da Clemente, particolarità indipendenti, ma spesso complementari, a riguardo della Gnosi libertina. Nella successione eresiologica proposta da Ireneo, che fa capo a Simon Mago (I, 23, 1 sgg. = I, 16, 1 sgg. Harv., pp. 190 sgg.), eretici « libertini » appaiono progressivamente i « mystici sacerdotes » settatori simoniani che « libidinose quidem vivunt » (I, 23,4 = I, 16, 3, p. 194 sg. Harv.) [65], i Basilidiani (I, 24, 3 sgg. = I, 19,1 sgg. Harv. p. 198 sg.), i Carpocraziani (I, 25, 1 sgg. = I, 20, 1 sgg., pp. 204 sgg. Harv.), i Nicolaiti (I, 26, 3 = I, 23, p. 214 Harv.), e, in fine, i Cainiti (I, 31, 1-2 = I, 28, 9, p. 241

---

naturalmente dipendono da tendenze precedenti " εἰδωλόλυθα ⟨ἀ⟩διαφόρως [indifferenter] ἐσθίουσι "; I, 24,5 (= I, 19,3, Harv., p. 201): i Basilidiani « ... habere autem et reliquarum operationum usum indifferentem et universae libidinis »; I, 25,5 (= I, 20,3, Harv., p. 210): " τὰ ... λοιπὰ ἀδιάφορα ὄντα .... οὐδενὸς φύσει κακοῦ ὑπάρχοντος "; I, 28,2 (= I, 26,2, Harv., p. 221): « a Basilide et Carpocrate occasiones accipientes indifferentes coitus et multas nuptias induxerunt et negligentiam ipsorum quae sunt idolothyta ad manducandum »; II, 14,5 (= I, 14,4, Harv., p. 296), eretici non nominati, ma sicuramente i Carpocraziani (e forse anche i Basilidiani): « ipsam autem eduliorum et reliquarum operationum indifferentem sententiam... »; II, 32,2 (= II,49,1, Harv., p. 373): anche qui non nominati, ma (e ved. nota precedente) con ogni probabilità i Carpocraziani: « qui quidem Epicuri philosophiam et Cynicorum indifferentiam aemulantes... ».

[64] Iren., *adv. haer.*, I, 26,3 (= I, 23, Harv., p. 214). Ireneo crede come si è detto al collegamento diretto fra costoro ed il diacono Nicolao ed i Nicolaiti dell'*Apoc.*, II, 6; 15. Così Ippolito (*Philos.*, VII, 36). Vedasi prima alla p. 110 e n. 48.

[65] Oltre al fatto che « libidinose vivunt » si deve aggiungere, sempre secondo Ireneo, che essi " μαγείας ἐπιτελοῦσι καὶ ἐπαοιδάς· φίλτρα τε καὶ ἀγώγιμα καὶ τοὺς λεγομένους ὀνειροπόμπους δαίμονας ἐπιπέμπουσι πρὸς τὸ πράσσειν οὓς βούλονται " (*ivi, loc. cit.*). Qui si accenna naturalmente a quegli gnostici compresi nella διαδοχή da Simon Mago in poi, lasciando a parte le filiazioni dissolute (o considerate tali) derivate dalla tradizione valentiniana (su cui ad es. I, 6, 3-4 = I, 1, 12, Harv., p. 56 sg.; I, 13, 3-4 = I, 7, 2-4, Harv., p. 118 sgg., etc.).

sg. Harv.). Notiamo infatti, confrontando le due διαδοχαί eretiche, in Ireneo ed in Clemente, che questi pur conoscendo l'esistenza dei Simoniani (e dando anzi, a loro riguardo, particolari assai preziosi e ignoti ad Ireneo) [66] non si sofferma su di essi per ciò che attiene alle dottrine relative al γάμος ed alla morale sessuale. Quanto a Basilidiani, Carpocraziani e Nicolaiti l'ordine di successione è lo stesso in Clemente ed in Ireneo. Clemente, dopo i Nicolaiti, fa cenno a settari che si richiamavano al detto di Mattia [n. 4], nei quali ultimi, in altro passo degli *Stromati* [67], egli sembra riconoscere in genere eretici Valentiniani, Marcioniti e (forse soprattutto) Basilidiani, che facevano propria una speciale tradizione e forse, da essa, prendevano nome più preciso. Ireneo da parte sua o non conosceva i Prodiciani (abbiam detto che non li nomina) o li faceva semplicemente rientrare nel gruppo dei Carpocraziani. Clemente invece, informato su questi ultimi in modo non solamente « eresiologico », li rapporta bensì ai Carpocraziani, ma tende anche puntualmente a distinguerli da essi, forse intravvedendovi un ulteriore irrigidimento settario dell'eresia carpocraziana.

VI. Vediamo adesso cosa specificamente Clemente ci dica dei Prodiciani [68]. E innanzi tutto osserviamo che essi non solo sono nominati subito dopo coloro che interpretavano, riconducendola alla « profezia » (allo Spirito Santo e, insieme, al dono profetico), l'idea della « gnosi monadica » nel senso di una « comunione di violenza carnale » [69] — e dire « comunione » significa qui, per antonomasia, riferirsi come si è più volte detto ai

---

[66] Nulla dice Ireneo circa il comportamento morale di altri settari a suo avviso nati dall'eresia Valentiniana di cui ci parla in *adv. haer.*, I, 29, 1 sgg. (= I, 27, 1 sgg., Harv., p. 221 sgg.) e cioè i Barbelognostici e quegli altri eretici (« alii ») di cui si parla in I, 30, 1 sgg. = I, 28, 1 sgg., Harv., p. 226 sgg.

[67] Vedasi ad es. *Strom.*, II, 11, 52, 2, p. 141, 9-10; VII, 17, 108, 2, III, p. 76, 29-30.

[68] *Strom.*, VII, 17, 108, 1 (III, p. 76, 20-22: "τῶν δ' αἱρέσεων αἳ μὲν ἀπὸ ὀνόματος προσαγορεύονται, ὡς ἡ ἀπὸ Οὐαλεντίνου καὶ Μαρκίωνος καὶ Βασιλείδου, κἂν τὴν Ματθίου αὐχῶσι προσάγεσθαι δόξαν". Non è chiaro se solo i Basilidiani si richiamassero al nome di Mattia oppure anche gli altri eretici ivi nominati.

[69] L'analisi più attenta delle informazioni di Clemente riguardo ai Prodiciani è stata sino ad ora quella di C. Schmidt, *Plotins Stellung* etc., cit., p. 49 sgg., analisi resa necessaria nel caso in questione dal fatto che, come si è detto, lo Schmidt identificava nei Prodiciani gli Gnostici di Plotino e di Porfirio.

Carpocraziani [70] —, ma sono detti altresì condividere idee in tutto analoghe a quelle di costoro. Mentre i Carpocraziani proclamano la « mistica comunione » [71] al modo del culto dell'Afrodite Pandemos, i Prodiciani proclamano se stessi « gnostici » e « figli per natura del Primo Dio, e abusando di nobiltà e libertà [72] vivono come vogliono — e la loro è una volontà di ricerca del piacere (venereo) —, convinti di non essere soggetti a nessun altro [73], come 'signori del sabato' [74] e al di sopra di

---

[70] *Strom*, III, 4, 29, 3-30, 1, p. 209, 28-31. Il collegamento fra gli uni e gli altri si rivela dal nesso stabilito con le parole " τοιαῦτα καὶ οἱ ἀπὸ Προδίκου .... δογματίζουσιν ".

[71] La " σαρκικῆς ὕβρεως κοινωνία " (III, 4, 29, 3, p. 209, 27) di chi interpretava in modo dissoluto il testo apocrifo prima ricordato, richiama l'" ἐνυβρίζοντες καὶ τῷ ὀνόματι " di coloro che " τὴν Πάνδημον Ἀφροδίτην κοινωνίαν μυστικὴν ἀναγορεύουσιν " e che l'" ἀφροδισίων συμπλοκὴν κοινωνίαν ἀσεβῶς κεκλήκασιν " (*ivi*, 4, 27, 1-3, p. 208, 10-15): quelli insomma che proclamavano " τὴν δικαιοσύνην τοῦ θεοῦ κοινωνίαν τινὰ εἶναι μετ' ἰσότητος ..... δικαιοσύνη γὰρ ἐν αὐτοῖς ἀναφαίνεται ἡ κοινότης ". (*Strom.*, III, 2, 6, 1, 4, p. 198, 1; 15). Cioè appunto i Carpocraziani. Vedasi ancora *Strom.*, III, 6, 54, 1, p. 221, 6-7 " ἡ δὲ Καρποκράτους δικαιοσύνη καὶ τῶν ἐπ' ἴσης αὐτῷ τὴν ἀκολάστων μετιόντων κοινωνίαν ". Lo stretto collegamento fra Prodiciani e Carpocraziani era già stato dedotto dal testo di Clemente da Teodoreto, *haer. fab. comp.*, I, 6 (*PG*, LXXXIII, 352 D-353 B): ma Teodoreto ha anche in modo arbitrario trasferito ai Prodiciani cose che, se si legge esattamente il testo di Clemente, non possono che riguardare i Carpocraziani. Così ad es. quelli che " τὴν Πάνδημον Ἀφροδίτην κοινωνίαν μυστικὴν ὀνομάζουσιν " sono, nel testo di Clemente, sicuramente i Carpocraziani, non i Prodiciani. Ribadiamo dunque ancora una volta il già detto (e che permette, se non sbaglio, di semplificare e ordinare la lettura — e l'interpretazione — di varie parti del III *Stroma*): sempre che in questo libro si parla di κοινωνία in senso dissoluto il riferimento è fatto ai Carpocraziani. Ora l'insistenza — e la ripugnanza — di Clemente si spiegano in quanto questo uso libertino della κοινωνία offendeva il suo senso ascetico e « gnostico » (nel senso di *vero gnostico* clementino) che egli dava alla espressione in questione, quale « comunione con le realtà incorruttibili ». Si pensi alla bellissima espressione di Clemente (*Strom.*, IV, 6, 27, 2, p. 260, 10-11): " θέλημα .... τοῦ θεοῦ ἐπίγνωσις τοῦ θεοῦ, ἥτις ἐστὶ κοινωνία ἀφθαρσίας ".

[72] *Strom.*, II, 4, 30, 1, p. 209, 32: " καταχρώμενοι δὲ τῇ εὐγενείᾳ καὶ τῇ ἐλευθερίᾳ ζῶσιν ὡς βούλονται ... ". Questa idea di « libertas » unita alla superiorità essenziale era da Ireneo ricordata come propria dei Simoniani, insieme al loro disprezzo delle profezie veterotestamentarie, I, 23, 3 = I, 16, 2, Harv., p. 193: " διὸ μὴ φροντίζειν αὐτῶν [*scil.* τῶν προφητῶν ἀπὸ τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων ἐμπνευσθέντων] τοὺς εἰς τὸν Σίμωνα καὶ τὴν Ἑλένην πεπιστευκότας, βούλονται ὡς ἐλευθέρους· κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ [*scil.* Σίμωνος] χάριν σώζεσθαι αὐτοὺς φάσκουσι ". Ma si veda anche quanto detto da Ireneo sui Marcosiani I, 13, 6 (= I, 7, 5, p. 123 sg., Harv.).

[73] Il " κρατηθῆναι ὑπ' οὐδενὸς νενομικότες " fa pensare al detto di Aristippo (ved. prima a n. 51) citato da Clemente (*Strom.*, II, 20, 118, 2, p. 177, 1-2) per mostrare, come si disse, l'analogia fra i Cinici e lo Gnostico che pro-

ogni schiatta (d'uomini), figli regali: ora, dicono, per il Re la legge non è scritta ». A questa indicazione precisa segue la confutazione di Clemente, fatta sulla base di testi biblici, antico e neotestamentari, ed aggiungendovi il rinforzo di un argomento polemico valido altrove contro eretici di opposta tendenza [75]. Questi eretici si qualificano in sostanza per Clemente in ragione della loro pretesa all'εὐγένεια ed alla ἐλευθερία, la seconda discendente come conseguenza necessaria dalla prima, che è pertanto dagli stessi vantata come la loro qualità essenziale. È ad essi del resto che Clemente indubbiamente allude ancora allegando il passo di *Rom.*, VIII, 15 [76], facendo seguito ai versetti immediatamente precedenti dello stesso capitolo della stessa epistola, opposti in modo più generico ai φιληδόνοις, termine che di per sé già richiama il "ζῶσιν ὡς βούλονται, βούλονται δὲ φιληδόνως" dei Prodiciani. Clemente dice infatti che l'apostolo parla contro la « nobiltà e la libertà spregevolmente introdotta dagli eretici che si vantano della dissolutezza » (*Strom.*, III, 11,78,4, II, p. 231, 9-11). Esattamente dunque i Prodiciani. Ma siamo qui anche di fronte ad uno dei frequenti casi in cui l'indicazione precisa fornita da Clemente su un gruppo settario ha per lui valore in quanto gli permette di introdurre un più ampio discorso su tutta una categoria ereticale, che la singola setta sta a rappresentare: e immediatamente, anche in questo caso, come già altre volte si è rilevato, il discorso, eresiologicamente interessante in sé, perde di precisione per quanto attiene ai riferimenti puntuali che qui stiamo ricercando. Per ciò che attiene poi alla sentenza prodiciana sui « figli regali » di Re supremo che pertanto è, lui e i suoi figli, al di sopra di ogni legge, sembra indubbio che si tratti di una utilizzazione da parte gnostica (di una Gnosi aggiungiamo a tendenza marcatamente sincretista quale abbiamo già visto essere la Gnosi Carpocra-

---

clamava doversi far poco conto (disprezzare e, insieme, usare) il piacere con il piacere. Una prova di più, se non mi inganno, che quel γενναῖος γνωστικός incontrato da Clemente che diceva di essere uno « gnostico » (e che in quella setta era un'autorità!) doveva essere un Prodiciano.

[74] L'espressione ricorda il *logion* sinottico di *Mt.*, XII, 8 e parr. Ma si deve tener conto pure del *logion* attestato da D a *Lc.*, VI, 5 su cui J. Jeremias, *Unbekannte Jesusworte* (di cui cito la trad. it., Brescia 1965, pp. 83-87), che tra l'altro lo ritiene autentico.

[75] Ad es. contro i Marcioniti, *Strom.*, III, 3, 12, 3, p. 201, 5 sgg.

[76] *Strom.*, III, 11, 78, 4, p. 231, 1-8. Si veda anche *ivi*, 8, 16, 2, p. 224, 15-18, con citazione di *Rom.*, VI, 14-15.

ziana) di una δόξα che raccoglieva echi al grande dibattito sul νόμος e la φύσις (e gli ἄγραφοι νόμοι) che ha travagliato a lungo il pensiero greco [77] e insieme, e ancor più, il concetto — inteso nella sua interpretazione ellenistica — di νόμος βασιλεύς, che è insieme parallelo e complementare con quello del « re-filosofo », e che è alla radice a sua volta dell'idea di νόμος ἔμψυχος [78]. Clemente d'altra parte, citando varie sentenze e soprattutto il Platone delle *Leggi*, aveva utilizzato ai suoi fini gli spunti classici e tradizionali su la « legge », la « regalità », sul "νόμος ἔμψυχος" con il risalire fino al celebre frammento pindarico (frg. 169 Schroeder = 49 Puech) [79]. Non si dimentichi d'altra parte che gli eretici libertini per eccellenza, i Carpocraziani, avevano proposto una interpretazione gnostico-comunistica di idee platoniche, contro le quali, come già abbiamo visto, Clemente era insorto, sia come cristiano sia come difensore di Platone. Se non mi inganno ciò è una prova ulteriore che anche dedicando ai Prodiciani un cenno preciso, e riferendo la loro δόξα per la sinistra ambiguità della sua interpretazione [80], idealmente Cle-

---

[77] Sul Νόμος ἄγραφος ved. la memoria di R. Hirzel avente appunto questo titolo in « Abhandl. d. sächsisch. Gesellschaft d. Wissensch.; phil.-philol. Classe, XX (1900), pp. 1 sgg. Per il contrasto, soprattutto al momento e in conseguenza della Sofistica, fra φύσις e νόμος cfr. Eur., *frg.* 920 (A. Nauck, *Tragic. Graec. Fragm.*, Lipsiae 1889, p. 658 sg.); e di qui l'idea dell'arbitrarietà (a seguito della convenzionalità) delle leggi: Antiph., *fr.* 44 (H. Diels, *Fragm. d. Vorsokr.*, II[6], p. 346 sg. e, *ivi*, commento essenziale). Per questo periodo in genere vedasi da ultimo F. Heinimann, *Nomos und Physis* (« Schw. Betr.r. Altertumswiss. » 1), Basel 1965. Sul contrasto φύσις-νόμος e la sua conciliazione nel pensiero Platonico ved. W.C. Green, *Moira.* Fate, Good and Evil in Greek thought, Cambrige (Mass) 1944.

[78] Bastino qui alcuni testi particolarmente espressivi: sul rapporto regalità-legge ved. ps-Plato, *Minos*, 317 AC; Dio Chrysost., *Or.*, III, 43, ed. Arnim, I, p. 41, 10 (ὁ δὲ νόμος βασιλέως δόγμα); sulle qualità « regali » del filosofo, visibile apparizione del Dio nel mondo, νόμος ἔμψυχος Muson., *Reliq.*, p. 37, 2 sgg. Hense; Philo, *Vita Mosis*, II, 4 ed. C.-W., IV, p. 201, 5-6 (per Filone ved. W. Richardson, *The Philonic Patriarchs as* Νόμος ἔμψυχος in « Studia Patristica » « Texte u. Untersuch., Berlin 1957, I, pp. 515-525). Particolarmente significativo, come condensazione dei vari luoghi comuni in materia, il passo di Max. Tyr., *Diss.*, XII, 5 (VI, 5, Hobein), che rinuncio a riportare per intero, perché troppo ampio. Per il νόμος nell'Ellenismo ved. la sezione n. 3 della voce νόμος nel *Theol. Wörterbuch z. NT* di R. Kittel (dovuta a H. Kleinknecht), Stuttgart 1942, IV, pp. 1025-1028.

[79] Ved. M. Gigante, *Nomos Basileus*, Napoli 1956: il cap. VII (p. 108 sg.: troppo breve) è dedicato al framm. pindarico in Clemente. Il Gigante non conosce l'art. del Kleinknecht che avrebbe potuto essergli utile.

[80] " Βασιλεῖ .... νόμος ἄγραφος ". Nell'interpretazione che vi davano i Prodiciani questo detto valeva contro le leggi e, soprattutto, contro la Legge per

mente ha sempre presente parlando di costoro il caso assai più complesso e storicamente anche di maggior peso dell'eresia carpocraziana: e sono, coscientemente o incoscientemente, i temi ed i problemi posti da quest'ultima che guidano Clemente nella confutazione degli eretici libertini in genere, ma anche lo portano ad indicare, di vari di questi, allorché gli capita di farne cenno preciso (e queste precisazioni sono sempre fatte per aggiungere qualche particolare, magari non essenziale, ma significativo in base a cui i nuovi eretici si differenziano dai primi o radicalizzano le posizioni precedenti o conferiscono all'insieme una nota o sconosciuta o non prima rilevata), idee e posizioni che si riconnettevano però nell'insieme direttamente (o che Clemente riteneva direttamente si riconnettessero) alle posizioni appunto dei Carpocraziani.

VII. Abbiamo già detto che ai Prodiciani seguono, nell'elencazione di Clemente, certi eretici « impuri e spregevoli » non nominativamente indicati [n. 7] che consideravano l'uomo composto da potenze diverse, opposte anzi, più divine le une, attive fino all'ombelico, inferiori le altre, attive al di sotto di questo, dalle quali dipendeva quindi in ultima istanza e senza responsabilità da parte dell'uomo l'istinto insopprimibile all'ac-

---

eccellenza, quella mosaico-veterotestamentaria. Questa è, come quelle, scritta, cioè inferiore, destinata alla massa (come per gli antichi è inferiore e secondario quanto è scritto rispetto a ciò che è di viva voce, non scritto: se ne vedano echi nello stesso Clemente nel cap. I del I libro degli *Stromati* e si aggiunga il significativo passo di *Strom.*, VI, 7, 61, 1-3, p. 462, 18-30). Ciò che è non-scritto è anche riservato, così come appunto erano le « tradizioni » degli gnostici. Quanto al Dio supremo egli è Βασιλεύς nel senso autentico (e con lui partecipano della sua regalità i suoi figli autentici, quelli della s u a s t e s s a n a t u r a): la legge è Egli stesso, connaturata con Lui, con la sua natura divina (ved. in Plot., *Enn.*, VI, 8, 9 sulla condizione dell'Uno βασιλεύς supremo rispetto agli altri esseri; sulle realtà « vicine » al re supremo che sono « più regali » *Enn.*, V, 2, 3; e a proposito di quegli che gli è più vicino, — erede legittimo — derivato direttamente da Lui, rispetto a tutti gli altri, *ivi*, V, 2, 12). Avendo citato questi testi di Plotino, che servono in certo senso a meglio intendere questa idea della supremazia assoluta, ricordiamo per altro come sia Plotino, sia, dietro di lui, Porfirio (*vita Plotini*, c. 16), abbiano conosciuto e combattuto Gnostici che si volevano " ἐκ θείας φύσεως ἥκοντας " (*Enn.*, II, 9, 15, p. 246, 24, H.-S.): ad essi, che disprezzavano « la bellezza di quaggiù », si rinfacciava di non disprezzare affatto quella bellezza che è « nei fanciulli e nelle donne sì... da cadere nella dissolutezza » (*ivi*, 17, p. 250, 27-29). Anche di qui lo Schmidt, trovando una singolare concordanza con quanto detto da Clemente a proposito dei Prodiciani, si è confermato nell'idea che gli « Gnostici » di Plotino fossero appunto i Prodiciani.

coppiamento. Dopo aver ricordato a costoro che anche le parti superiori del corpo, la bocca ad esempio, servono a taluni come membra di ripugnante impudicizia, Clemente contrappone loro due sentenze: una la parola di Cristo ai Farisei (*Lc.*, XI, 40) che Clemente trasceglie, trasferendone e adattandone il senso ai suoi fini polemici [81], per mostrare che l'uomo nella sua totalità è opera di un Dio unico; l'altra, una massima riecheggiante un testo platonico [82], anche se indubbiamente risentita attraverso tutta una tradizione e adattata ad un preciso intento polemico, per mostrare il carattere puramente strumentale del corpo rispetto alla personalità dell'uomo e, quindi, la responsabilità globale dell'individuo rispetto alle azioni da lui compiute.

È stato notato da tempo [83], che la notizia sulla divisione dell'uomo in due sfere opposte di influenza, risalenti a due opposti princìpi creatori, è ripresa tal quale ed espressa anzi in termini abbastanza affini, da Epifanio nella sua notizia sui Severiani dove è detto appunto:

> ... e dell'uomo una metà è di Dio, un'altra metà è del diavolo. Sostiene in effetti che dall'ombelico in su le membra sono opera della potenza di Dio, dall'ombelico in giù opera della potenza malvagia. Per questo tutto ciò che attiene al piacere, all'istinto, alla concupiscenza deriva dall'ombelico e da ciò che sta sotto ad esso (*Panar.*, XLV, 2, 2-3, II, p. 200, 16-23 Holl).

Sembrerebbe dunque a tutta prima evidente che gli eretici ricordati, ma non nominativamente indicati da Clemente, siano da identificarsi con i Severiani. Si pone tuttavia al riguardo un problema assai delicato e di non facile risoluzione. Non c'è

---

[81] *Strom.*, III, 3, 4, 34, 2, p. 211, 11-14. L'interpretazione allegorica che Clemente dà di *Lc.*, XI, 40 si ricava indirettamente dal fatto che questi eretici « impuri e di nessun conto » sostenendo l'idea della composizione (del corpo) dell'uomo per opera di potenze diverse (e quindi negando l'unicità dell'atto di creazione dell'uomo da parte di Dio, secondo *Gen.*, I, 26; II, 7) mostrano di opporsi così anche a Cristo, che parlando contro i Farisei dell'uomo « esterno » (cioè alludendo alle realtà materiali, fisiche, generative del corpo) e dell'uomo interno (quelle spirituali ed intellettive) come di una realtà unica e inscindibile, veniva con ciò a riconoscere l'unità della creatura umana e, quindi, l'unicità del Creatore.

[82] Riecheggiamento del passo del *Phileb.*, 35 C (rilevato dallo Stählin, app. *ad loc.*).

[83] Se non mi inganno il rilievo è stato fatto dallo Schmidt, *Plotins Stellung* etc., cit., p. 55, n. 7; è stato registrato dallo Stählin, ed. di Clemente *ad loc.* e ripreso, da ultimo, dal Chadwick in nota (p. 55, n. 89) alla sua trad. cit. del III *Stroma*.

dubbio innanzi tutto che questi eretici cui Clemente non dà un nome, pur riferendone le opinioni, sono per lui eretici libertini: lo confermano gli appellativi usati (μιαροί; οὐτιδανοί) ed il fatto che, nel contesto di Clemente, essi trovino posto in una serie di indicazioni eresiologiche tutte riguardanti, per questa parte [nn. 4-8], la Gnosi dissoluta. Inoltre il punto essenziale della loro dottrina sul γάμος stava, per Clemente, nella deduzione (implicita, ma abbastanza trasparente dalla confutazione che egli brevissimamente fa di loro) che proprio per essere le parti inferiori dell'uomo opera di potenze inferiori e malvage, l'impulso alla συνουσία risulterebbe tanto irresistibile, quanto moralmente irrilevante.

Per contro i Severiani recensiti da Epifanio sono nettamente eretici encratiti [84], come del resto è confermato dall'autorità indiscutibile (e indipendente nelle sue informazioni) di Eusebio da Cesarea [85]. La stessa dottrina della composizione dell'uomo ad opera di potenze diverse nei Severiani di Epifanio è condizionata da una visione cosmica e determina un comportamento morale iperascetico. Del resto, per quante confusioni ed arbitrarie trasposizioni e manipolazioni Epifanio abbia fatto subire alle eresie di cui parla, soprattutto a quelle di cui parla solo o prevalentemente per informazione libresca o indiretta, in questo caso dei Severiani egli ha provveduto ad onestamente informarci con notevole prudenza che l'opinione suddetta non era esclusiva dei Severiani, ma comune a più altre eresie [86]. Con questa ultima affermazione Epifanio si riferiva senza dubbio a un tema diffuso in correnti ereticali o per noi sconosciute o

---

[84] Epiphan., *Panar.*, XLV, 2, 1-3, p. 200, 16-24, Holl. Secondo i Severiani recensiti da Epifanio esisteva un Dio supremo buono, mentre il diavolo era figlio del Grande Arconte, Ialdabaoth o Sabaoth (cioè il Dio degli Ebrei). Da questi era nato appunto il serpente (ὄφις), cioè il demoniaco serpente tentatore, il diavolo. Questi, disceso dall'alto, si era unito con la terra come con una donna: da questo rapporto era nata la vite, i cui frutti (e quindi il ricavato di questi, il vino) erano realtà malvage. Perciò i Severiani si astenevano dal ber vino e dichiaravano la donna opera di Satana: donde il loro encratismo.

[85] Euseb., *hist. eccles.*, IV, 29, 1 sgg. (Eusebio fa dipendere i Severiani da Taziano, almeno in un certo modo); sui Severiani le sue notizie sono riprese da Hieron., *de vir. ill.*, 29; e Theodor., *haer. fabul. comp.*, I, 21, (*PG*, LXXXVII, 372 B).

[86] Epiphan., *Panar.*, *loc. cit.*, p. 200, 23-24: "... ἀλλὰ καὶ αἱ ἄλλαι αἱρέσεις τοῦτο [cioè la precisa notizia della composizione bipartita dell'uomo] ἔφασαν εἶναι".

forse anche probabilmente conosciute, ma per le quali non ci è pervenuta notizia d'una opinione del genere [87]. Solo per epoca successiva e per eresie le quali non sembra che in alcun modo possano essersi manifestate già ai tempi di Clemente, i cataloghi degli eresiologi registrano una concezione puntualmente simile a quella tanto dei libertini « impuri e spregevoli » di Clemente, quanto dei Severiani di Epifanio: quella cioè dei Paterniani (o Venustiani) [88]; opinione di cui ancora in epoca assai più tarda

---

[87] Per la tradizione anteriore a Clemente (e forse anche ad Epifanio) non si saprebbero indicare riferimenti precisi a una concezione esattamente rispondente a quella degli eretici μιαροὶ καὶ οὐτιδανοί di Clemente da una parte e dei Severiani di Epifanio dall'altra. Al più spunti di antropologia dualistica, da cui una concezione come la suddetta potrebbe eventualmente discendere. Vediamo alcuni spunti. Da Iren., *adv. haer.*, I, 5,1 (= I, 1,9, p. 42, Harv.) tutta la concezione della formazione del Demiurgo nei Valentiniani con la presenza di sostanze «destre» (τῶν .. ὁμοουσίων αὐτῷ, τουτέστι τῶν ψυχικῶν) e delle « sinistre » (τῶν ἐκ τοῦ πάθους καὶ τῆς ὕλης): donde la formazione dell'uomo, sia il materiale (I, 5,5, = I, 1,10, p. 49 sg., Harv.) sia il pneumatico (I, 6,1 = I, 11, p. 51 sg., Harv.). Per ciò che riguarda l'antropologia Saturniliana (due generi di uomini, fatture sì di angeli, ma non come due parti dello stesso uomo) ved. Iren., I, 24,1 (= I, 18, p. 197 sg., Harv.). Così per quegli gnostici in cui si sogliono riconoscere gli Ofiti *adv. haer.*, I, 30,6 (= I, 28, p. 232, Harv.). Ma il trasferirsi dell'attenzione dai vari g e n e r i di uomini ai diversi g e n e r i di i n f l u e n z e attive sull'uomo (dalla creazione in poi) sembra essersi manifestato presso gli eresiologi ed i polemisti antignostici, se non mi inganno, forse solo più tardi e in una fase più avanzata delle loro riflessioni. E, sempre se non mi inganno, è con l'attenzione portata specialmente sul problema della carne (in vista della sua resurrezione) che, accanto alla polemica contro i diversi generi di uomini, si è posto anche maggior attenzione alla realtà unitaria del composto umano. Ved. ad es. Tertull., *de resurr. mortuor.*, V, 2 (C.C., II, 926). L'amico dr. P. Siniscalco ha attirato la mia attenzione su un passo dell'*Asclepio*, 7 (ed. Nock-Festugière, II, p. 304): « solum enim animal homo duplex est... » (può aggiungersi, più completo e dettagliato, un altro passo, *ivi*, 22, p. 323 sg.: « deus pater et dominus cum post deos homines efficeret ex parte corruptione mundi et ex divina pari lance conponderans, vitia contigit mundi corporibus commixta remanere... »). Tuttavia l'antropologia « duplice » di questi testi non può dirsi propriamente derivare da un duplice, opposto, intervento al momento della formazione del corpo dell'uomo. Aggiungerei tuttavia qui un altro testo di tradizione « ermetica » (considerato fra i « dubbi » dagli editori recenti del *Corp. Herm.*, prima citati), cioè un passo riportato da Lyd., *de mens.*, IV, 64, p. 116,17 sg., Wünsch, relativo alla formazione del corpo di Afrodite, che non è senza qualche interesse (" Ἔνθεν Ἑρμῆς ἐν τῇ Κοσμοποιΐᾳ τὰ μὲν ὑπὲρ ὀσφὺν ἄρρενα τῆς Ἀφροδίτης, τὰ δὲ μετ' αὐτὴν θήλεα παραδίδωσιν' ὅθεν Πάμφυλοι καὶ πώγωνα ἔχουσαν ἐτίμησαν Ἀφροδίτην ποτέ. ". Tale passo poteva ben rispondere a una concezione non lontana da quella di cui qui si parla, pensando al valore negativo riconosciuto alla donna dai Severiani.

[88] La testimonianza essenziale ci viene da s. Agostino, *de haeres.*, 85 (*PL*, XLII, 46): « Paterniani inferiores partes humani corporis non a deo, sed a diabolo factas opinantur, et omnium ex illis partibus flagitiorum licentiam tri-

non è impossibile ritrovar tracce [89]. Siamo dunque di fronte ad una concezione che, in sé considerata, può intendersi come polivalente o, meglio, ambivalente, di cui Clemente ha (o ha pensato di avere) di fronte a sé già la deduzione libertina, della qua-

---

buentes inpurissime vivunt. hos etiam Venustianos quidem vocant ». Agostino era particolarmente interessato alla dottrina di costoro, perché ad un certo momento, per l'interpretazione da lui data delle parole di Paolo, *Rom.*, VII, 21 sgg., gli venne rinfacciato da Giuliano di Eclano di condividere le idee di costoro. Donde la fremente replica di Agostino (*contra Iulian. pelag.*, V, 7, 26; *PL* XLIV, 800): « sed Paterniani, inquis, iidemque Venustiani haeretici similes Manichaeis, dicunt a lumbis usque ad pedes diabolum fecisse corpus hominis, superiores vero partes deum velut supra basem aliquam collocasse: adduntque nihil ab hominis studio requiri, quam ut anima quam in stomacho et capite habitare dicunt, munda servetur: pubem vero si omnium flagitiorum sordibus oblinatur, aiunt ad suam non pertinere curam. ita semper, inquis, ut ipsi libidini turpiter serviant, titulum ei propriae potestatis affigunt. cuius cognatione sententiae posuisse me in libro meo asseris: "arbitrio verecundantium velabatur, quod non arbitrio volentium movebatur; et quod non serviens voluntati, suo iure corpus libido succendat". numquid ideo vim veritatis effugere poteris, quia nobis calumniando importas socios falsitatis? quod ego enim in libro meo posui, cui cedere utinam quam resistere maluisses, longe distat ab istis Paternianis seu Venustianis. ego enim secundum catholicam fidem, totum hominem, totam scilicet animam totumque corpus eius deo summo et vero tribuo creatori: diabolum autem dico humanam vel aliquid eius non creasse, sed vitiasse naturam; contraque ipsam diabolicam plagam, quae dei opitulatione sananda est, donec ab ea penitus liberemur, nobis esse pugnandum: nec animam qua corpus vivit, universam mundam, quando in hac vita mundus homo est, posse servari, si concupiscentiae carnis ad flagitia perpetranda et quaeque immunda consenserit. quantum ergo pertinet ad istam calumniam tuam, numquid habes adversus ista quae dicas? quod si parum est, ecce damno et anathematizo ea quae Paternianos seu Venustianos sentire dixisti; addo etiam Manichaeos, utrosque cum caeteris haereticis exsecror, damno, anathematizo, detestor. quid quaeris amplius? exue te calumniis, viribus luctare, non fraude. responde unde sit, cui nisi repugnetur, nulla castitas custoditur. non est certe natura atque sustantia, secundum Venustianos et Manichaeos: si nec vitium naturae est quid est? exsurgit, opprimo; renititur, refraeno; repugnat, expungo. in tota anima et in toto corpore conditorem habeo pacis deum: quis in me seminavit hoc bellum? Solve, apostole, quaestionem atque responde: "per unum hominem peccatum intravit in mundo et per peccatum mors"... ». Sul primo di questi passi ha richiamato la mia attenzione il prof. H. Ch. Puech, a cui debbo un vivo ringraziamento, anche per le considerazioni di carattere metodologico con cui ha accompagnato la sua risposta, e che, come sempre, sono state assai utili ed illuminanti per me (alcune indicazioni e considerazioni, che il Puech penserebbe a quanto mi ha fatto sapere di riprendere, si trovano nella discussione seguita al suo rapporto alla « Fondation Hardt » su *Les sources de Plotin*, cit., p. 186 sg.). Sui Paterniani (o Venustiani) si deve aggiungere ancora la notizia contenuta nel *Praedestinatus*, I, 85 (*PL*, LIII, 616 B), che nella prima parte riproduce la notizia di Agostino, e aggiunge in più una informazione cronologica particolarmente importante (se vera), che ci riporta alla seconda metà del IV secolo: « hos (Paternianos) dum Damasus episcopus detectos in scelere, huiusmodi de his in relatione sua

le invece, presso i Severiani di Epifanio, si constata per contro con certezza l'esito encratitico. Essendo per noi impossibile proporre per questa idea così come Clemente ce la riferisce un nome a cui con sicurezza Clemente la riconnettesse (e forse, al limite, non sarebbe nemmeno impossibile che un nome di settari essa non lo avesse nemmeno per Clemente, che poteva parlare dell'idea in sé e per sé, come conosciuta presso alcuni: anche se a ciò fa difficoltà il passaggio "ἐντεῦθεν ἄλλοι τινὲς κινηθέντες" che presuppone in genere gruppi precisi, cioè *prima* i Prodiciani, *poi* altri settari diversi ancora, come si vedrà), si può per questo punto, almeno provvisoriamente, concludere che: 1) o Clemente aveva semplicemente notizia di questa teoria, comportante obbligatoriamente presupposti metafisici complessi, quali si ritroveranno poi presso i Severiani, ed esaminandola in se stessa riteneva che le sue conseguenze morali non potessero che essere di tipo libertino, così che egli ha senz'altro pensato di classificare coloro che la condividevano nella serie di quanti predicavano l'ἀδιαφόρως ζῆν (ma una difficoltà potrebbe ravvisarsi tuttavia a questa soluzione nel fatto che l'"οὗ δὴ χάριν ὀρέγεσθαι συνουσίας" è posto direttamente a carico dei settari:

---

ad Valentinianum maiorem scripsit, dicens "scire volumus pietatem vestram, Venustianos in scelere turpissimo detectos ab apostolica sede esse damnatos". quorum etiam confessiones simul direxit. contra hos postea lex specialis egressa est, ut ubicumque essent reperti, vindice gladio agerentur ». In Isidor., *Etymolog.*, VIII, 5, 58, i Paterniani sono fatti derivare da uno sconosciuto Paterno. La notizia è ripetuta da Honor. Augustod., *lib. de haer.*, 74 (*PL*, CLXXII, 239 A).

[89] La proposizione appare presso eretici medievali: ed es. il vescovo cataro Filippo di Desenzano (inizi del sec. XIII) pensava che « nec homo nec mulier a cingulo infra potest peccare » (test. citata da A. Borst, *Die Katharer* [« Schrift. der MGH » 12], Stuttgart 1953, p. 179, n. 19, che mi è stata cortesemente segnalata dal prof. H.Ch. Puech). E si noti che, come il Borst ricorda a p. 122, i Catari vivevano nella più severa continenza morale. Il caso è quindi interessante, da un punto di vista fenomenologico, della presenza di una concezione simile presso eretici di tendenza iperascetica, ma che può assumere tutt'altro significato presso eretici libertini o sostenitori del principio di indifferenza. Ved. ancora nell'*Hystoria Albigensis* di Pietro di Vaux-Cernay (ed. P. Guébin-E. Lyon, Paris 1926, I, p. 17) « non credimus autem silendum quod et quidam haeretici dicebant quod nullus peccare poterat ab umbilico et inferius »; Ps-Ranieri Sacconi, *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno* (in *Maxima Bibl. Vett. Patrum*, XXV, Lugduni 1677, p. 266): « Runcarii in magna parte concordant cum Patrinis, nisi quod dicunt quod a cingulo deorsum non committitur mortale peccatum ». La stessa sentenza presso un gruppo di eretici alsaziani bruciati nel 1212 (ved. ed. *cit.* dell'*Hystoria Albigensis*, I, p. 17 appar.). Con questi ultimi esempi siamo fuori del Catarismo.

e in queste precisazioni e distinzioni, come si è visto, Clemente è molto attento); 2) oppure egli aveva presente un preciso raggruppamento ereticale, che non ha ritenuto di dover nominativamente indicare (e sulla tendenza a non nominare in certi casi gli avversari ci sono in Clemente vari casi, così come ce ne sono altri invece di atteggiamento opposto [90]), raggruppamento il quale condivideva, all'interno di un più complesso sistema, una antropologia come quella di cui qui si parla e che in essi, come già abbiamo più volte detto, a differenza di come avverrà per i Severiani, concludeva con posizioni morali di gnosi libertina.

VIII. Occorre, terminando queste osservazioni che hanno inteso essere solo un inventario, dire ancora qualcosa di quei misteriosi « Antitatti », di cui Clemente è l'unico [91] a parlarci.

Certi altri individui, che chiamiamo anche « Antitatti », sostengono che il Dio dell'universo (ὁ θεὸς ὁ τῶν ὅλων) è per natura (φύσει) nostro padre e che tutto quanto egli ha fatto è cosa buona; uno però di quelli nati da lui seminò in più la zizzania (*Mt.*, XIII, 25), generando la natura delle cose malvage: e di queste ci ha rivestiti contrapponendoci al Padre. Proprio per questo noi, a nostra volta, ci opponiamo a lui per vendicare il Padre e facciamo tutto il contrario di quella che è la volontà del secondo. Ora siccome è lui quello che ha detto « non commettere adulterio» (*Exod.*, XX, 13) ebbene noi, dicono, commetteremo adulterio per distruggere il suo comandamento (*Strom.*, III, 14, 34, 3, p. 211, 16 sgg.).

Osserviamo innanzi tutto che questa notizia è solo apparentemente generica. Siamo infatti nell'ambito di una gnosi di tipo « monarchico »; che vi è connaturalità fra il Padre dell'universo e i suoi « figli di natura »; che il Primo Dio e Padre è pure, in un certo senso almeno, creatore e creatore buono; che sono

---

90 Vedasi a questo proposito le osservazioni del Méhat, *op. cit.*, p. 44, n. 15.

91 L'unico che ci dia notizie su di lui è, dopo Clemente, Teodoreto, *haer. fabul. comp.*, I, 16 (*PG*, LXXXIII, 368 C-D), ma la sua notizia dipende totalmente da Clemente (la sola aggiunta " οἳ τὸν μέγαν ἄγνωστον θεόν, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, πατέρα οἰκεῖον ὠνόμαζον " è un luogo comune eresiologico che non aggiunge nulla). Non comprendo quindi come il Méhat, *op. cit.*, p. 402 sg., n. 38, possa ritenere che Teodoreto ci dia informazioni che non derivano da Clemente e domandarsi: « non avrà forse ritrovato la sua fonte? ». Ma Teodoreto nella epistola dedicatoria a Sporacio, premessa al *Compendio* (*PG*, LXXXIII, 340 B), ha ben detto chiaro quali erano le sue fonti, cioè le opere degli scrittori e degli eresiologi antichi da cui ha pazientemente raccolto quanto si trovava in esse sparsamente indicato (" καὶ τὰ μὲν σποράδην ἐκείνοις συγγεγραμμένα κατὰ τάξιν συνθήσω, τὰ δὲ διὰ πλάτους εἰρημένα συντό-

citate due precise esegesi, quella del passo di *Mt.*, XIII, 25 (parabola del seminatore) e quella del precetto mosaico di *Esodo*, XX, 13. Inoltre i mali « seminati » da una creatura inferiore generata dal Padre (un secondo Dio o comunque una potenza inferiore, intromessasi nel processo creativo-generativo per mezzo delle sue funzioni demiurgiche e da identificarsi con colui che diede i comandamenti della Legge) « rivestono » (termine significativamente gnostico) l'uomo (o forse, più propriamente, la sua a n i m a e la sua e s s e n z i a l e n a t u r a); solo liberandosi, con un atto di volontà contraria e negatrice di ciò che fa corpo con l'azione negativa del secondo principio, cioè rifiutando i suoi comandamenti, si recupera, con la volontà del Primo, la connaturalità con lui e si fa vendetta a suo favore. A un certo temperamento astratto del radicalismo dualistico [92], se si bada esclusivamente ai princìpi, corrisponde poi, nel nostro caso, un radicalismo ancora più accentuato sul piano delle conclusioni, in ogni caso sul piano delle conclusioni morali, quelle che, nel III degli *Stromati*, hanno essenzialmente interesse per Clemente. E la cosa ha in sé, si noti, una sua logica: una gnosi monadica in questo settore può essere radicale quanto e più di una gnosi dualistica essendo obbligata, se di tendenza radicale, a violente « espulsioni » di quanto all'interno delle linee del sistema unitario costituisce « blocco » per ristabilire la situazione originaria. Era il caso di Epifane e dei Carpocraziani, per stare agli esempi di Clemente, e di Colorbaso e di altri settatori valentiniani, per ricordare casi citati da Ireneo (*adv. haer.*, I, 11,3 = I, 5 Harv., pp. 102 sgg.). Il « mito » è, nel caso di questi come di altri settari, appena accennato o, meglio, presupposto nel III degli *Stromati*, mentre invece esso trova ampia esposizione in altri che sono propriamente eresiologi, quali Ireneo, l'*Elenchos* attribuito ad Ippolito, Epifanio etc. etc.

---

μως ἐρῶ "). Fonti diverse da quelle da noi conosciute non possono dunque pensarsi che per i casi di autori perduti, ma non per tutto ciò che troviamo in Ireneo, Clemente (è il caso degli Antitatti), Origene etc. etc. La totale dipendenza di Teodoreto da Clemente era per questo passo già stata segnalata esplicitamente da L. Früchtel, *Clemens Alexandrinus und Theodoretos von Kyrrhos* in « Philol. Wochenschr. », LIX, 1939, c. 766.

[92] Del resto sul problema del « dualismo originario », sicuramente proprio dei Manichei, come poi di certi eretici medievali, e sul « dualismo secondario » vedasi ormai la lunga, esattissima messa a punto del p. A. Orbe, *Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo*, *cit.*, (*Estud. Valent.*, I/1) tutto il cap. III della parte I (*¿ Monismo o Dualismo inicial ?*), pp. 203-285.

Se però si fa attenzione (ed è proprio ciò che nel caso di questi Antitatti non si è sino ad ora sempre fatto [93]) si può osservare che l'esame delle posizioni degli Antitatti non si limita nel III degli *Stromati* alle poche righe prima citate, ma continua per tutto il lungo brano seguente che va da *Strom.*, III, 4,35,1 a 39,3 (pp. 211,15-214,6). Le indicazioni sono qui più che altro indirette, deducibili dalla confutazione di Clemente, ma comunque esistono e non sono, se non mi inganno, irrilevanti. Vediamo anche qui da vicino quanto Clemente sostiene.

La sua argomentazione si incentra essenzialmente su due argomenti: il primo (35,1-37,5, pp. 212,24-213,11), partendo dalla domanda se esista o no realmente ciò che è male, per via di una serie di logiche deduzioni tende a mostrare che la risoluzione degli Antitatti di rispondere con atti malvagi a prescrizioni in sé buone, quale che ne sia l'origine, porta a contraddizioni assurde e rovina la causa stessa dei settari; il secondo (38,1-39,3, pp. 213, 12-214,6) riguarda l'uso arbitrario fatto dagli Antitatti di certi testi profetici e i criteri di utilizzazione dei testi dei profeti stessi. Non intendo, ancora una volta, prospettare qui i vari problemi che questo lungo sviluppo polemico contiene, alcuni dei quali tra l'altro di importanza non trascurabile per una comprensione più profonda ad esempio del metodo dialettico di Clemente. Limito il mio esame proponendomi di rilevare solo i dati precisi che illuminano in qualche modo la posizione dei settari confutati. Si ricava che: 1) essi sostengono di obbedire al solo Salvatore, Cristo (III, 4,36,1-2, p. 212,12 sgg.), e di attenersi ai suoi comandamenti (e perciò Clemente li invita a dare una spiegazione coerente, dal loro punto di vista, di certi *logia* evangelici); 2) la loro opposizione è una opposizione al « Demiurgo » (III, 4,37,4, p. 213, 6 sg.: ἀντιτασσόμενοι .... ὥς φατε, τῷ δημιουργῷ); il Dio Padre è « il Buono » (ὁ ἀγαθός); 3) tutta la loro condotta morale è dissoluta (è il senso di tutto il brano; *ad abundantiam* vedasi III, 4, 34, 4, p. 213, 7: "τὰ δὲ ὅμοια ταῖς πόρναις καὶ τοῖς μοιχοῖς ἐζηλωκότες"; 4) essi utilizzavano arbitrariamente testi profetici, come anche altri facevano (questi « altri » a cui rimanda il

---

[93] Una considerevole eccezione è tuttavia rappresentata dal documentato art. di [F.J.] A[nthony], in W. Smith-H. Wace, *A Dictionary of Christian Biography* etc., London 1877, I, p. 124.

"καὶ οὗτοι...." di 38,1, p. 213,12 sono i Carpocraziani nominati prima, III, 4,29,3, p. 209,28 sg. ai quali era rinfacciato di σαρκικῆς ... ὕβρεως κοινωνίαν εἰς προφητείαν ἁγίαν ἀνάγειν κτλ"); 5) questa utilizzazione, nel caso almeno da Clemente specificamente ricordato, mirava a dare una interpretazione fondamentalmente letteralistica, materiale anzi (ἐξ εὐθείας), di cose dette invece in senso allegorico (λέξεις ... κατ'ἀλληγορίαν εἰρημένας); 6) le interpretazioni di testi profetici erano non sistematiche, ma per scelta e, quindi, con la costituzione di raccolte di testimonianze *ad hoc*: per Clemente naturalmente si trattava di scelte e di armonizzazioni arbitrarie (συγκαττύσαντες κακῶς); 7) la specifica esegesi di *Mal.*, III, 15 che comporta insieme, da parte degli Antitatti, una variante che è giudicata da Clemente arbitraria aggiunta al testo biblico (o, almeno, al testo così come Clemente lo conosceva e come è anche a noi noto dalla versione dei LXX, cioè invece di "ἀντέστησαν θεῷ" essi leggevano "ἀν. τῷ ἀναιδεῖ θεῷ") [94]; 8) l'identificazione che questi eretici facevano idealmente di se stessi con coloro che, secondo le proteste levate dagli Israeliti contro Iahwe (*Mal.*, III, 15), si erano « rivoltati » e dovevano a ciò la loro salvezza; 9) il particolare modo di questi eretici di leggere — s'intende con lettura ad alta voce — le Scritture in modo da dare, per via di spostamenti magari minimi di accenti e interpunzioni, significati diversi al dettato biblico.

Questo insieme di informazioni, anche se non tutte di eguale valore — ed anche se alcune tali da poter essere, in sé e per sé, riferite genericamente ad atteggiamenti comuni alla Gnosi libertina o della Gnosi in genere, stanno tuttavia ad indicare chiaramente che qui Clemente ha a che fare con un raggruppamento ereticale preciso e non con una categoria artificialmente immaginata dalla fantasia o dalla convenienza dell'eresiologo. Si aggiunga che la puntuale confutazione che Clemente fa degli Antitatti per ciò che attiene all'uso dei testi profetici — contrapponendo alla interpretazione data dagli Antitatti di *Mal.*, III, 15 il testo di *Ierem.*, XII, 1 (perché gli empi siano fe-

---

[94] Forse il termine deriva da un adattamento di *Dan.*, (LXX), VIII, 23, per l'identificazione di Iahwe con il βασιλεὺς ἀναιδής inteso come re escatologico del giudizio (il Dio buono invece *non giudica*!).

lici), quale altro esempio di ἐπιζήτημα fra gli uomini e Dio — aggiunge conferma a quanto prima rilevato.

La domanda che ci si pone è se, partendo da queste notazioni di Clemente, sia possibile una identificazione o, quanto meno, una più precisa delimitazione dell'ambito ereticale entro cui si muovevano gli eretici licenziosi detti « Antitatti ». A mio avviso si tratta, in questo caso, di domanda pienamente legittima, giacché, oltre al resto, degli « Antitatti » non è riferita solo una opinione (come poteva se mai essere il caso dei settari « impuri e di nessun conto » di cui prima si è detto), ma sono puntualmente indicate varie caratteristiche: ciò significa che Clemente aveva di fronte a sé un gruppo ereticale ai suoi occhi ben preciso. La stessa domanda, del resto, altri se l'è già posta. Ma né l'identificazione con i Prodiciani, sostenuta da qualcuno [95], né, meno che mai, quella da altri recentemente avanzata con i Marcioniti [96], possono ragionevolmente e fondatamente sostenersi, nemmeno immaginando, per quest'ultima proposta, che si tratti di una invenzione eresiologica per porre sotto l'insegna dell'« opposizione » marcionita (ἀντιτάσσομαι come verbo tecnico del Marcionismo) la gratuita conseguenza di una immoralità tanto supposta come obbligatoria per un eresiologo, quanto poi nel caso dei Marcioniti non attestata positivamente da nessuno testimonianza eresiologica precisa [97]. Mi pare che anche qui occorra tener presente quanto si è già prima ripetute volte osservato per varie eresie libertine: che cioè tutte queste manifestazioni di Gnosi, così come Clemente le presenta (ed anche se si può ammettere che la sua informazione a loro riguardo non sia sempre di eguale valore), sono da lui positivamente o ideal-

---

[95] Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, cit., p. 552 sg.: ma Clemente dice esplicitamente (*Strom.*, III, 4, 34, 3-4, p. 211, 16-23), dopo aver parlato degli eretici "μιαροὶ καὶ οὐτιδανοί" di cui si è già detto, che si trattava di « altri ». E non c'è nessun elemento che permetta l'identificazione con i Prodiciani nominati ancor prima.

[96] Così L. Cerfaux, *Antitakten* in *Reallexik. f. Ant. u. Christ.*, I, 1950, c. 476 sg. La cosa è inaccettabile per una ragione molto semplice: che cioè i Marcioniti erano di tendenza rigorosamente ascetica, mentre gli Antitatti erano considerati da Clemente eretici libertini. Impossibile quindi che egli abbia pensato ad una loro identificazione con i primi. La cosa del resto era già stata esclusa dallo Hilgenfeld, *Ketzergesch.*, p. 552 (che a p. 327, nn. 547-548 e 549, n. 912, aveva già raccolto i testi di Clemente relativi all'uso tecnico di ἀντιτάσσομαι proprio dei Marcioniti).

[97] Questo a riguardo di quanto affermato dal Méhat, *op. cit.*, p. 402, n. 38.

mente riferite al fenomeno di eresia gnostica licenziosa secondo lui più cospicuo e rappresentativo, cioè i Carpocraziani. Se ora consideriamo la tradizione eresiologica quale troviamo sistematizzata in Ireneo, vediamo che fra gli gnostici libertini egli, dopo Basilidiani, Carpocraziani, Nicolaiti, elenca Barbelognostici, altri eretici che noi riconosciamo come Ofiti e, in fine, Cainiti [98]. Le notizie di Ireneo sui Cainiti sono, pur nella loro brevità, estremamente importanti: ed Epifanio, che doveva essere sul loro conto meglio informato di quanto si possa a tutta prima credere, poiché sul loro conto aggiunge notizie sue proprie di origine per noi sconosciuta [99], riprende prima le notizie di Ireneo: ed è per questa via che noi conosciamo anche la dizione originale di quella straordinaria formula che gli adepti Cainiti pronunciavano per proclamare più ancora che la forza liberatrice del sesso, la loro « sfida », fatta di feroce e spietata volontà di rivolta a riguardo delle tradizioni e forse contro la stessa natura, alle « potenze angeliche », affrontate su quello che si pensava fosse il loro stesso terreno e aggredite e rovesciate nelle loro stesse prerogative [100]. Ora Ireneo stesso ha riavvicinato Cainiti e Carpocraziani dicendo: « nec enim aliter salvari eos [*scil.* Cainitas] nisi per omnia eant, quemadmodum et Carpocrates dixit » [101]. Il riavvicinamento può essere, a sé preso, casuale o,

---

[98] La notizia sui Cainiti in Iren., *adv. haer.*, I, 31, 1 (= I, 28, 9, Harv., p. 241 sg.). La parte del greco che ci è conservata si deve in parte a Teodoreto, *haer. fab. comp.*, I, 15 (*PG*, LXXXVII, 386 B-C) e in parte ad Epifanio, *Panar.*, XXXVIII, 1, 1 sgg. (p. 62, 15-71, 21, Holl). Sui Cainiti ved. oltre alla bibl. citata H.J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen 1950, in complesso il cap. XI (*Gnostischer Nihilismus*) e specialmente pp. 260-265.

[99] A confronto di quella di Ireneo, la notizia di Epifanio sui Cainiti è di notevole estensione, e contiene vari elementi in più.

[100] " Ο δεῖνα ἄγγελε, καταχρῶμαι σου τὸ ἔργον· ἡ δεῖνα ἐξουσία, πράττω σου τὴν πρᾶξιν " Epiph., *Panar.*, *cit.*, 2, 2, (= Iren., *loc. cit.*, I, 32, 2 = I, 28, 9, p. 242, Harv.: « o tu angele, abutor opere tuo, o tu illa potestas perficio tuam operationem »).

[101] Iren., *adv. haer.*, I, 31, 1 (= I, 28, p. 242, Harv.), notizia che è ripresa da Epifanio, *Panar.*, *cit.*, I, 6, p. 64, 1-3. Poco oltre Epifanio (*ivi*, 2, 3, p. 64, 14-15) considera collettivamente loro progenitori « Gnostici », Nicolao, Valentino e Carpocrate. Tertull., *de praescr. heret.*, 33, 10 (C.C., I, 214, 26 sg.) dice: « sunt et *nunc* alii Nicolaitae, Caina haeresis dicitur »: dove è interessante quel « nunc » che rinvia ad una recenziorità di questa manifestazione ereticale: ved. le considerazioni da noi fatte subito dopo. Sui Cainiti ancora in Tert., *de bapt.*, I, 2 (C.C., I, p. 277), che sembra aver trovato proprio nell'opposizione ai Cainiti (« nuper conversata istic quaedam da Caina haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit inprimis baptismum destruens ») la ragione

almeno, insufficientemente probante. Alcune altre indicazioni non debbono tuttavia essere trascurate, per quanto tenui esse siano. Tanto in Ireneo, quanto in Clemente, l'« opposizione », la rivolta, dei Cainiti in Ireneo, degli « Antitatti » in Clemente, sono considerate come la prova ultima e più radicale, non solo nel tempo ma nelle sue conseguenze estreme, di cosa può ingenerare la Gnosi. Ireneo dice infatti che i Cainiti finiscono in tali eccessi (« in tales... operationes ») che c'è da vergognarsi a parlarne (« quas ne nominare quidem fas est »); Clemente, dopo la notizia-confutazione degli Antitatti, dice di averne a sufficienza dei vari eretici nominativamente indicati e di voler venire ormai a una ripartizione sommaria, sia per non dover tirare più in lungo il suo elenco sia per non doversi « vergognare » procedendo a un esame più dettagliato. Un medesimo sentimento, un medesimo modo di reagire alla fine, in un caso e nell'altro, delle διαδοχαί ereticali, per vari tratti profondamente affini nell'ordine delle successioni, difficilmente può essere casuale, pur tenendo conto del diverso modo di esprimerlo e manifestarlo; e sarebbe strano che, riconducendoci qui oltre il sentire particolare dell'uno e dell'altro autore, non si incontrasse un sentimento generale comune ed un identico riferimento pur diversamente formulato ad una stessa realtà. Voglio dire con ciò che la parabola ereticale, segnatamente per la Gnosi libertina, doveva alla fine del II secolo considerarsi dalla Grande Chiesa giunta ormai al suo massimo grado di esasperazione con gente tipo appunto i Cainiti. È vero che se si ammette l'identificazione Cainiti-Antitatti, per la quale io propenderei, ci si può domandare come mai nel III degli *Stromati* Clemente parli di « coloro che n o i c h i a m i a m o Antitatti », mentre fa, in altro libro degli *Stromati* (VII, 16, 108, 2, III, p. 76, 27), in quel singolare e del tutto artificiale catalogo eresiologico [102] sul-

---

di por mano al trattato; *ivi* anche il paragone con serpenti e vipere, che non è solo retorico, ma rimanda probabilmente anche ad un elemento di dottrina dei Caini (il Serpente come istigatore della « rivolta », tema che si trova anche altrove nella gnosi antinomistica). Ved. anche ps.-Ter., *adv. omn. haer.*, II, 5-6 (C.C., II, p. 1404).

[102] Vi sono elencati nell'ordine, fuori di ogni preoccupazione cronologica, ma con criteri puramente classificatori, Valentiniani, Marcioniti e Basilidiani (dal nome del fondatore); i Perati = ἀπὸ τόπον; i Frigi (Montanisti) = ἀπὸ ἔθνους; gli Encratiti = ἀπὸ ἐνεργείας; i Doceti e gli Ematiti = ἀπὸ δογμάτων ἰδιαζόντων; i Cainiti e gli Ofiani (Ofiti) = ἀπὸ ὑποθέσεων καὶ ὧν τετι-

l'origine delle diverse *eresie* (che egli contrappone all'*unità* di fede e di nome della Grande Chiesa) il nome dei Καιανισταί. L'obbiezione però non è in sé decisiva sia perché questo ultimo elenco (redatto per rispondere a fini particolari) non contempla nomi di eresie che Clemente invece nomina altrove, sia perché di alcuni espressamente nominati in quella sede fa altrove allusione senza nominarli. Del resto lo stesso nome di « Cainiti », come di altri il cui nome è derivato dalle loro attività e manifetazioni di vita (ad esempio gli Encratiti) o dalle loro dottrine (ad esempio i Doceti) o da temi fondamentali o dalle figure ideali o mitiche in cui i settari si riconoscevano (e Clemente cita appunto Cainiti ed Ofiani od Ofiti) può benissimo essere stato all'origine un nome artificiale. Clemente infatti nel passo di *Strom.*, VII, 16,108,2 sembra non escludere una cosa del genere, anzi quasi lasciarla intendere; e Ireneo, nella notizia che prendendo spunto dalla indicazione di Teodoreto (*haer. fab. comp.* I, 15) si è andata chiamando dei Cainiti, non pronuncia nemmeno questo preciso appellativo, ma in propri termini afferma che « altri poi dicono che Caino viene dall'alto, dalla potenza suprema più alta » (*adv. haer.*, I, 31, 1 = I, 28 Harv., p. 241: e il testo della versione latina è sicuramente autentico, confermato come è dalla analoga notizia di Epifanio, *Panar.*, XXXIII, 1,1 p. 62,16 Holl). Epifanio poi ci attesta espressamente a proposito di questa gente che « alcuni sono chiamati Cainiti » [103]. Si tratta cioè di designazione data da altri e già si è visto come Epifanio, che segue, anzi riporta in parte i dati di Ireneo, sul conto dei Cainiti abbia in suo possesso informazioni originali. Anche nel nostro caso dunque « Cainiti » può ben essere un appellativo dato dall'esterno, più preciso di Antitatti, in quanto questo attribuito si riferisce artificialmente ad un punto preciso delle loro convinzioni, mentre l'altro riguarda l'atteggiamento pratico complessivo da esse derivato.

Certamente la proposta di riconoscere negli Antitatti i Cainiti è, e resta, in sostanza una ipotesi. Ma se si riconosce, e questo mi pare indubitabile, un certo schema eresiologico ec-

---

μήκασιν; gli Eutuchiti derivati dai Simoniani = per ciò che praticarono e che ardirono al di là dei progenitori.

[103] " Καϊανοί τινες ὀνομάζονται ". Più aderente ancora al testo di Ireneo, Theodor., *haer. fab. comp.*, I, 15 (*PG*, LXXXVIII, 36 B): " ἄλλους δὲ οὓς Καϊνοὺς ὀνομάζουσι ".

clesiastico tenuto presente tanto da Ireneo quanto da Clemente, anche in mezzo all'elencazione per « casi antitetici » adottata da quest'ultimo, tale ipotesi potrà non sembrare del tutto azzardata. Quale maggior « opposizione », quale maggior « rivolta » infatti di quella di coloro che riconoscevano come propri progenitori tutti i « rivoltosi » della storia sacra, da Caino in poi [104], tutti coloro insomma che secondo la dottrina ebraica non avrebbero mai avuto parte al mondo futuro, tutti coloro la cui opera era culminata nel tradimento di Giuda, in cui riconoscevano il segno, positivo per eccellenza, di aver provocato la rivelazione definitiva « per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta dicunt » [105]?

A conclusione di questo lungo e faticoso inventario si può brevemente concludere che, se il III degli *Stromati* è già stato ampiamente utilizzato dagli storici dello Gnosticismo, esso si rivela tuttavia ad una analisi accurata ancora ricco di notizie

---

[104] Iren., *adv. haer.*, I, 31, 2 (= I, 28, 9, Harv., p. 242) ci informa che essi « confectionem afferunt huiusmodi, Iudae evangelium illud vocantes ». Sull'*Evangelo di Giuda* ved. Puech in Hennecke-Schneemelcher, *NT Apok.*, I, p. 228 sg. Nella notizia di Ireneo (riprodotta come si è detto da Teodoreto che ci ha conservato in pratica il testo greco) si può osservare che la serie degli oppositori comprende nell'ordine, Caino, Esaù, Core (Qoraḥ), i Sodomiti etc. Anche Epifanio, *Panar.*, XXXVIII, 1, 2, p. 63, 1-2, dà lo stesso ordine, ma poche righe dopo (*ivi*, 3) lo dispone secondo l'ordine della cronologia sacra. Ci si può domandare se l'aver premesso Core, cugino di Mosè e capo della rivolta contro di lui ed Aronne (*Num.*, XXVI, 9 sgg.) e poi per intervento di Iahwe precipitato nella voragine, ai Sodomiti (*Gen.*, XVIII, 10-XIX, 28) non abbia un qualche significato. Si trattava forse di un ordine di gradi e di precedenze in fatto di grandezza e di « decisione » nella rivolta? È appena del resto il caso di ricordare che tanto Caino, quanto Core quanto ancora la sorte dei Sodomiti erano espressamente richiamati (con il caso di Balaam) nell'*epistola di Giuda*, vv. 7, 11, per indicare la sorte riservata a quei libertini che " σάρκα ..... μιαίνουσιν .....κυριότητα ἀθετοῦσιν ..... δόξας ... βλασφημοῦσιν " (v. 8), empi " τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριτα μετατιθέντες εἰς ἀσέλγειαν καὶ τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνούμενοι " (v. 4). Quale che sia la data che si vuol proporre per l'*ep. di Giuda*, e quali che siano gli eretici a cui si fa riferimento nel testo, non è impossibile che già in essi fosse presente qualche tema relativo alla « rivolta », che, in epoca successiva, apparirà pienamente dispiegata nei Cainiti; come pure non è da escludere che i Cainiti volessero di proposito rivendicare come propri antenati non solo i « rivoltosi » in genere dell'AT, ma proprio coloro a cui la propaganda e l'omiletica della Grande Chiesa (e l'*ep. di Giuda* è verisimilmente una omelia cristiana di ambiente giudeo-ellenistico!) rimandava come agli esempi più famosi di castighi terribili comminati da Dio sui vari trasgressori e rivoltosi.

[105] Iren., *adv. haer.*, I, 31, 1 (= I, 28, 9, p. 242, Harv.).

suscettibili di meglio precisare le nostre conoscenze su questo fondamentale argomento della storia cristiana antica. Così mi era già parso per gli Encratiti; così è, se non mi inganno, sia pure in minor misura, anche per gli Gnostici libertini. E prevedere per questo libro un commento continuato e veramente approfondito e scientifico è anche ripromettersi appunto di recare altri contributi da aggiungersi alla documentazione che già altri ha in proposito pazientemente raccolta [106].

FRANCO BOLGIANI

---

[106] Se fosse veramente provato che la διαδοχή ereticale fra Ireneo e Clemente procede secondo un reale parallelismo, accettata che fosse l'identificazione Antitatti = Cainiti, ci si potrebbe allora domandare se anche quegli eretici « spregevoli e impuri » non nominati di cui prima si è discorso, non potrebbero, in ragione del parallelismo eresiologico, ricevere anch'essi un nome. Potrebbe infatti — ma si badi che si tratta in tal caso di una ipotesi fondata già su un'altra ipotesi, che avanziamo senza assolutamente nessun altro valore che di semplice indicazione — trattarsi di quegli eretici anch'essi non nominati, che si sogliono dalla tradizione eresiologica successiva (e sulla base del contenuto della notizia di Ireneo) identificare, e con ragione, con gli Ofiti. A loro riguardo Ireneo ci informa (I, 30, 15 = I, 28, 8, Harv., p. 241) che « quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam extitisse factori Adae, et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum serpentem omnium sapientiorem. sed et propter positionem intestinorum nostrorum per quae esca infertur, eo quod talem figuram habeant, ostendentem absconsam generatricem serpentis figurae substantiam in nobis ». Vi è forse qui un qualche rapporto con la dottrina delle « parti inferiori » del corpo a cui Clemente si è prima riferito nel passo di *Strom.*, III, 4, 34, 1 (II, p. 211, 8 sgg.) già a lungo discusso? Quanto poi ad un riavvicinamento fra Antitatti ed Ofiti (facendo rientrare la dottrina dei primi in quella dei secondi) esso era stato proposto, senza giustificazioni esplicite nel *cit. art. Antitactae* dello Anthony in *Dict. of Christ. Biography*, I, p. 124.

## TEOPOIESI E STORIA DELLA SALVEZZA

Gli studi teologici più recenti — secondo una constatazione unanime e consolante — stanno riprendendo il metodo che era proprio dei primi secoli della storia cristiana ma che poi si era parzialmente smarrito per lasciare il posto ad un'elaborazione a carattere prevalentemente polemico e controversistico; adesso invece è di nuovo viva l'investigazione del contenuto della Sacra Scrittura e l'interesse di ogni ricerca è incentrato sulla storia della salvezza, cioè sul grande disegno divino svolgentesi nei secoli secondo un piano organico. Al posto di un'apologetica astratta, mirante quasi solo a dimostrare la bontà delle dottrine insegnate dalla Chiesa, si tende oggi a rientrare nella migliore tradizione culturale cristiana, che è quella di dare un'impostazione più storica e meno speculativa ai problemi, presentando tutta la teologia come un racconto cosmico racchiudente molte tappe, dalla creazione al ritorno finale mediante l'opera centrale del Cristo redentore.

Ovviamente il punto decisivo di tale storia della salvezza è quello compreso tra la scomparsa di Gesù e la parusia, ed esso altro non è che il tempo della Chiesa e dell'instaurazione del Regno di Dio in terra; è anche il momento in cui gli uomini vengono progressivamente elevati alla dignità di figli di Dio, ma, con loro, tutto quanto il creato acquista una dignità nuova, e l'intero mondo storico naturale partecipa della gloria divina. Tale rivalutazione della realtà è tipica della nostra epoca contemporanea, ma in siffatto atteggiamento non si prescinde — come forse è avvenuto in altri periodi storici — dall'inserzione del reale nel soprannaturale e nella storia della salvezza; tutto, anzi, è visto e considerato in funzione cristocentrica, tutto rientra nella visione religiosa, escatologica, di un mondo che avanza verso la salvezza totale, e, così facendo, si nobilita attuando le immense possibilità insite nella natura creata.

Come ognun vede facilmente, il nucleo del problema sta nel rapporto tra storia e salvezza, tra tempo e eterno, tra cielo e terra, tra le capacità umane e l'aiuto o la grazia divina; intorno alla questione si angustiano spiriti eletti, di confessioni e preparazioni differenti ma tutti forniti di larga erudizione e cultura nonché di viva sensibilità per le esigenze del proprio ambiente. Un esempio può offrirlo il libro di Auguste Luneau, *L'histoire de salut chez les Pères de l'Église*, che nella conclusione riconosce come i Padri sapessero che la storia è un grande dramma in cui lottano Dio e Satana, il bene e il male, e ritenessero che il peccato e le colpe avessero una funzione storica servendo a provocare atti di virtù e venendo piegati a maggior gloria di Dio; nondimeno — continua l'Autore — essi non ammettevano un effettivo progresso nella storia, un accrescimento di valori sia perché erano convinti dell'imminente fine dei tempi, sia perché davano alla storia uno scopo metaempirico, estraneo ad essa.

Con altre parole ed un po' crudemente potremmo dire che essi non riuscirono a fare la difficile saldatura tra storia della salvezza e tempo storico anche se si diffusero nel fissare epoche storiche nel processo secolare umano cercando in ciascuna di esse un significato positivo al di là del turbinìo delle vicende e, soprattutto, anche se rimasero fermi intorno al principio dottrinale che la venuta del Cristo aveva provocato un rinnovamento totale e segnato un punto fermo dal quale nessuno avrebbe mai più potuto prescindere. È quasi superfluo aggiungere che metà del testo del Luneau è dedicato a sant'Agostino, ma il fatto resta altamente significativo come indice della ripresa del filone teologico agostiniano, più soprannaturalistico, cristologico, fervido d'entusiasmo e tutto pervaso di amore divino; l'altro indirizzo indicato all'inizio di questa nota — che, ovviamente, non vogliamo giudicare limitandoci ad evidenziarne la fisionomia — è, al contrario, più sistematico, naturalistico e meno sensibile alla problematica storica.

A sant'Agostino si rifa anche il Prini quando scrive: « l'inserzione della storia della salvezza nella storia del genere umano, operata da sant'Agostino, ha aperto per il pensiero teologico moderno gravi problemi di fondo: in che rapporto sta l'evento della salvezza di fronte alla storia universale? quale importanza ha avuto e continua ad avere il fatto che la Chiesa

ha assunto le strutture e le forme delle civiltà storiche? ». Dopo avere citato il Löwith, il Barth, Urs von Balthasar, l'autore conchiude: « Dio si serve dello sviluppo storico generale come di un veicolo semovente, in ascesa, per raggiungere fini totalmente diversi, ossia l'elemento profano della storia universale nel suo complesso assume la funzione di mediazione o strumentalità ai fini dell'educazione divina del genere umano ».

Concetti e formule molto affini si ritrovano anche nel Fabro, che ha scritto tra l'altro: « Per il cristiano la storia si profila come tensione e penetrazione in atto di tempo e di eternità; l'unica storia che ha consistenza per la coscienza cristiana è la storia della salvezza, che Dio ha preordinato in Cristo negli arcani disegni della sua misericordia; essa offrirà all'uomo il ricupero di tutti i valori perché si fonda sopra una speranza di salvezza sicura. Il tempo non è negativo, ma la dimensione effettiva della libertà umana di fronte a Dio, quella in cui si dibattono le possibilità positive e negative rispetto alla stessa eternità; ecco perché è chiamato, in linguaggio cristiano, il *tempo opportuno*, o, con parola greca, il *kairos*, momento decisivo. Ogni uomo ha il suo kairos, che pone l'esigenza della decisione della sua scelta di fronte a Dio, conferendo al divenire storico una dimensione sovramondana e soprastorica ».

Senza volere scadere in richiami troppo attuali, non si può tacere, tuttavia, che lo stesso Concilio ecumenico Vaticano II ha avvertito l'urgenza e la necessità di dire qualcosa intorno a questo punto, non volendo, da un lato, ripetere anacronisticamente condanne di civiltà nate e cresciute fuori di qualsiasi influenza cristiana, e, dall'altro, dovendo giustificare la presenza e la funzione di una chiesa in un mondo tanto ricco di capacità e di realizzazioni ma rivolto più al profano che al sacro. In altri termini, la domanda basilare era questa: c'è ancora posto per la salvezza in una concezione globale della vita fondata sulla fiducia di sé, che è tipica dell'uomo moderno, oppure la storia stessa postula con le sue manifestazioni un punto fermo che la trascenda, la salvi e l'illumini? Il famoso « schema 13 » non è, in definitiva, che una lunga analisi di quel dilemma con le notazioni che rivelano le diversità di atteggiamenti dei Padri conciliari, l'ansia di chiarezza e, soprattutto, l'enorme difficoltà dell'assunto che l'assemblea si era prefisso. Se e come lo abbia risolto non tocca a noi dirlo, essendo sufficiente per uno stu-

dioso di storia avere colto un segno dei tempi identico in sedi diverse, quello del bisogno di conciliare la storia umana con la salvezza iperumana, il dono con la conquista.

* * *

Ma impostata rapidamente nei termini sopradetti la questione del rapporto tra tempo storico e storia salutare, ecco sorgere una domanda abbastanza pertinente ed interessante: può esistere una relazione tra tale « visione del mondo » ed un altro grande principio dottrinale cristiano, una delle idee-madri di quella religione e della sua concezione della vita, la teopoiesi?

A suo tempo mi sono occupato a lungo della teopoiesi, né ora ho da modificare od aggiungere nulla alle conclusioni raggiunte; caso mai, posso constatare con soddisfazione che in vent'anni il tema ha camminato, alcuni preziosi contributi di dettaglio si sono aggiunti alla produzione già esistente e, soprattutto, che ci si è familiarizzati con quel concetto e lo si è ormai introdotto senza timori o falsi pudori nella cultura più corrente. Rimane, invece, la domanda di cui si diceva, la quale assume una nuova importanza ed un più preciso significato proprio dalla rinata attenzione rivolta oggigiorno dagli studiosi alla storia della salvezza come criterio teologico interpretativo corrente.

Riassumendo per sommi capi i fondamenti biblici e gli sviluppi dei primi secoli intorno a quell'argomento, è per lo meno indispensabile ricordare che il Cristianesimo si presentò nella sua stessa essenza come circolazione del divino e dell'umano e come la rivelazione dei legami che uniscono cielo e terra in un reciproco scambio. Poiché il Cristo era, per definizione, il Dio incarnato, la domanda principale che s'imponeva a chiunque riflettesse su questo fatto eccezionale era: « cur Deus homo? ». Il che equivaleva a chiedere se l'Incarnazione doveva essere considerata come una conseguenza del peccato o se costituiva il centro dell'universo *ab aeterno* e rientrava nei primitivi disegni divini. Le diverse risposte date nel corso dell'elaborazione del pensiero cristiano interessano ora di meno della questione in se stessa, dato che l'« enantropesis » del Dio Salvatore è la condizione preliminare indispensabile per la teopoiesi dell'uomo redento; la Buona Novella consisteva, infatti, nella rivelazione del mistero concernente la elevazione dell'umanità

alla pienezza della vita in Dio, nell'annunzio di una seconda nascita o rigenerazione, nella concessione della potestà di diventare « figli di Dio ».

Le varianti della dottrina successiva — pur nell'unità sostanziale dell'ortodossia — spiegano in maniere differenti i diversi aspetti del tema; per di più mancava ancora la precisione del linguaggio, né era stata ancora fissata con esattezza la condizione naturale dell'uomo nei confronti della sua posizione privilegiata (in altre parole, era spesso indicato come un « fine naturale » quello che più tardi sarà ritenuto invece il frutto del dono gratuito della bontà divina, della rivelazione). Di conseguenza, anche la funzione del Cristo andava chiarita meglio per fare capire che solamente la sua opera redentrice poteva ristabilire l'uomo nella condizione originaria e ridargli quel di più di cui Dio lo aveva arricchito creandolo. La storia delle relazioni divino-umane rimase pertanto fissata in tre tappe: l'« institutio », che aveva elevato l'uomo al di sopra di se stesso mediante un atto di pura generosità di Dio; la « destitutio », che aveva rotto il primitivo equilibrio con gravi e dolorose conseguenze per tutta l'umanità ma che era il prodotto della libera volontà dell'uomo al quale era stato più caro l'amore di sé che l'amore per Dio; infine la « restitutio », attuata nei modi e con le forme che ormai abbiamo già più volte indicato (sacrificio redentore del Cristo, teopoiesi dell'uomo, ecc.).

L'elaborazione della dottrina fu ognora ispirata dai testi sacri, ma risentì anche in maniera evidente l'influenza della filosofia greca; con molta erudizione, ma non sistematicamente, si componevano trattati *ad hoc*, in cui la convinzione della vita divinizzata del cristiano era una verità universalmente ammessa e la funzione divinizzatrice del Cristo era posta in evidenza per fronteggiare le eresie e per fare notare che il Padre salvava l'uomo solo per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. L'Incarnazione diveniva la « conditio sine qua non » (ma parimenti era quella sufficiente) per la partecipazione dell'umanità alla vita divina e la deificazione era stimata il termine della salvezza, il vero destino dell'uomo. Come ognuno può facilmente avvertire, ciò che rimaneva posto in ombra in tale sintesi era la Redenzione come tale, sia perché i pensatori greci cristiani dei primi secoli giudicavano più importante e significativa l'unione delle due nature (divina ed umana) che l'azione satisfatoria del Cri-

sto con la sua Passione, sia perché essi ritenevano che il Verbo si sarebbe incarnato anche senza il peccato del primo uomo, non potendo avere nelle sue azioni un fine utilitaristico (il vantaggio che ne ricava l'uomo essendo salvato mercè la morte di Cristo) ma solamente la gloria di Dio stesso (e l'Incarnazione appariva appunto come il prodotto del Suo amore infinito, rientrava quindi bene nella grandiosità dei piani provvidenziali e storici di Dio).

Quanto siamo andati esponendo ha trovato una formula riassuntiva nel linguaggio tecnico della teologia cristiana: teoria fisica della soteriologia (è il contatto delle due nature — divina e umana — nella persona di Cristo che produce la salvezza) e la divinizzazione del cristiano risulta, in tale concezione, il processo fisico del ritorno alla condizione antecedente al peccato per potere poi continuare e completare l'opera divina. Tale teoria fu cara a sant'Atanasio ed a san Gregorio di Nissa, e talune espressioni di quest'ultimo sembrano anticipare concetti che furono esposti molti secoli più tardi dai Protestanti; ma in realtà quei pensatori giunsero a simili dottrine per influenza platonica, avendo applicato l'idea-tipo alla natura umana vista unitariamente per spiegare la solidarietà di tutti gli uomini prima nella colpa e poi nella salvazione del Cristo. Invece altri dissero che solamente con la sofferenza della Passione il Cristo pagò il conto aperto con il peccato e chiesero, di conseguenza, agli uomini di riprodurre i tratti del Cristo, di morire per risuscitare; esagerando, qualcuno poté arrivare a dire che l'uomo era divenuto con il peccato una proprietà del demonio e che doveva essergli sottratto con un vero e proprio scambio.

Prescindendo dai dettagli, si potrebbe sintetizzare tutto quanto osservando che la teoria fisica guarda soprattutto allo « status », l'altra all'« actus »; la prima fa notare che con l'Incarnazione è già raggiunto il nuovo modo d'essere e che la condizione di essere redenti ormai c'è, invece la seconda insiste sul contributo, sul lavoro svolto, sul pagamento sborsato e via di seguito, che sono tutte cose implicanti un decorso, una serie di azioni prima di portare al risultato finale. In Occidente l'accento fu posto, infatti, sulla riconciliazione e venne ribadito con calore che il compito dell'uomo era quello di prolungare l'opera espiatrice del Cristo, anche mediante attività benefiche e con la reversibilità dei meriti; la mentalità latina è più pratica e va

alla ricerca di applicazioni morali, e finanche le due liturgie — orientale e occidentale — mostrano una differenza di « tono » essendo quella più rivolta all'adorazione, alla pura offerta, e questa più fervida di fremiti appassionati, più sentimentale e realistica.

* * *

Ferme restando le differenze di elaborazione e d'indirizzo or ora indicate, è nondimeno indubitabile il fatto che, nell'antico pensiero cristiano sulla teopoiesi, ogni qualvolta venisse trattato quel tema l'accento si posava sul capovolgimento verificatosi con la nuova vita portata dal Cristo e quello che a tutti stava più a cuore di sottolineare era la innovazione che si era prodotta con la divinizzazione dell'uomo redento e fatto simile a Dio mediante la grazia. Invece l'odierna insistenza sulla storia della salvezza e sulla posizione di essa nel complesso del tempo storico guarda, ovviamente, con maggiore cura e problematicità al cammino da percorrere, al contributo dell'uomo, a quel tanto di valori che si creano nel corso delle generazioni e della loro azione storica temporale.

Si tratta di due aspetti inconciliabili ovvero di due elementi complementari? di due angoli visuali dai quali si parte per osservare una stessa realtà oppure di due realtà in radice differenti, una delle quali solamente va scelta con esclusione dell'altra? Nella teopoiesi ciò che conta è appunto la somiglianza con Dio, ossia non vi è nulla di storico inteso nel significato di quello che diviene, che resta ancora da fare; nella storia della salvezza non soltanto vengono evidenziati l'acquisto ed il progresso *in fieri* ma soprattutto è sempre presente il concetto che rimane tuttora implicita la possibilità di perdere ancora la partita, di ricadere nel peccato. L'una è la perfezione quieta, l'altra è lotta e rischio.

Ogni epoca ha il suo linguaggio, ogni cultura le sue formule, quindi bisogna fare senz'altro larga parte a tali modi espressivi ed a una precisa « forma mentis ». Però, nell'alternativa ora impostata, rimane qualcosa di più profondo ed impegnativo; i teologi moderni — indipendentemente dalle loro convinzioni religiose personali, sulle quali (come è naturale) non è lecito elevare dubbi o porre quesiti di validità ed intensità — tendono a demitizzare tutto il patrimonio tradizionale della fede

e vogliono sentire come qualcosa del tutto proprio e personale quanto in altri tempi era accettato come un dato oggettivo ed a se stante.

Non possiamo ora aprire un discorso sopra un tema tanto attuale e controverso, né prendere posizione in una materia delicata ed urgente; tuttavia nessuno potrà negare che la critica razionalistica non è passata invano e che la crisi della coscienza cristiana europea verificatasi tra la metà del secolo XVIII e la fine del XIX non può essere superata con un « non luogo a procedere » o mettendo una pietra sul passato, quasi non fosse avvenuto nulla di decisivo. Però giustamente è stato fatto osservare da qualche studioso che c'è stata bensì una distruzione, ma c'è pure stata la ricostruzione del mito, o — per dire la stessa cosa con altre parole — è avvenuto che, dopo avere negata ogni caratteristica soprannaturale al Cristianesimo ed averlo ridotto a puro fatto storico, l'esigenza insuperabile della fede religiosa, che è nell'uomo, ha fatto riconoscere quel « quid » che, malgrado ogni critica, resisteva e si salvava, facendo di quel fenomeno un « unicum », un « ktema es aei ».

Altri ha detto che, come è in atto indubbiamente una dissacralizzazione, cioè una perdita del senso misterioso che una volta avvolgeva qualsiasi azione od istituzione umana, così c'è pure la ricerca di una sacralità del profano, una riconquista del numinoso, che trascende le più superbe conquiste dello spirito umano o sta al di là del limite delle più scientifiche ed agnostiche spiegazioni del reale.

Ecco dunque dove ci ha portato l'analisi dell'alternativa: teopoiesi — storia della salvezza. Più che di due diversi sistemi teologici si tratta, forse, di due maniere d'intendere lo stesso processo tipico del Cristianesimo dal peccato alla redenzione, dalla morte alla vita, dalla terra al cielo. La teopoiesi vede Cristo come il perno stabile, immoto, dell'edificio; la storia della salvezza vede l'uomo come l'artefice concreto, volitivo, della nuova realtà; l'una crede con tranquilla certezza nel dato rivelato, l'altra ha una speranza non priva di angoscie in quello che verrà. Fuori di ogni preoccupazione polemica od apologetica, è da constatare che il « farsi dio » fu sempre un'ambizione umana, la meta dei suoi sforzi, perché vi è nell'umanità un'« ubris », un desiderio di superare i limiti, che deve essere ben diretto ma che non può essere soffocato.

Se è vero che « ai mortali si addicono pensieri mortali », è anche vero che in essi brilla una fiamma, che — per quanto impedita — si rialza sempre e tende verso l'alto; essa è indice di una connaturalità con Dio che non può trovare il suo appagamento se da parte di Dio c'è indifferenza verso l'umanità o desiderio di nemesi. La partecipazione all'essenza divina ha luogo solo quando viene offerto gratuitamente un principio di vita che rende simili a Dio, ma, dopo che il primo passo è stato compiuto da Dio — né potrebbe essere diversamente —, occorre, per chiudere il ciclo, che un secondo passo venga compiuto dall'uomo con un suo sforzo personale e meritorio. Avere avuto la somiglianza divina non basta, necessitando fare propria quella linfa, appropriarsene con un'azione attenta e costante per consolidare la deificazione che si era compiuta un po' estrinsecamente. Il Cristianesimo non rinuncia alla vita, non rinnega nulla di ciò che è bello e buono in natura o nella storia; nella pienezza dell'azione, nell'umanesimo integrale trova il suo appagamento colui che è stato creato « capax Dei ».

PAOLO BREZZI

# IN MARGINE A UNA TRADUZIONE DELL'*IN IOANNEM* DI ORIGENE

L'edizione critica dell'*In Ioannem* curata da E. Preuschen per la collezione « Die griech. christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte » (*Origenes Werke*, t. IV, Leipzig 1903) suscitò fin dal suo primo apparire molte riserve. Negative infatti, sebbene abbastanza moderate nel tono, furono le recensioni tanto di E. Klostermann (in « Götting. Gelehrte Anzeigen », 166, 1904, pp. 265-282) quanto di Fr. A. Winter (in « Berliner philol. Wochenschrift », 25, 1905, pp. 527-528), che misero in discussione in molti punti soprattutto il lavoro di emendamento del testo operato dall'editore. In modo affatto radicale P. Koetschau, dopo una prima recensione piuttosto dura anche nel tono (in « Theol. Literaturzeitung », 24, 1904, pp. 657-661), mise in discussione il fondamento stesso dell'edizione in un importante lavoro d'insieme, i *Beiträge zur Textkritik von Origenes' Johannescommentar* (in « Texte und Untersuchungen... », n. F. XII 2, Leipzig 1905, pp. 1-76), che rivela già fin dal titolo, nonché dalla sua ampiezza, l'insoddisfazione per l'edizione curata da Preuschen. Koetschau infatti non si limita nei *Beiträge* a interventi su punti particolari del testo ma mette innanzi una pesante riserva sulla lettura dei manoscritti fatta dall'editore, in particolare del *Monacensis 191* ( = *M*) che costituisce la base dell'edizione, facendone per conto suo una nuova lettura che si discosta in molti punti da quella di Preuschen, con il risultato di metterne in forse o addirittura di renderne inutilizzabile in molti punti l'apparato critico per il lavoro di scelta e di congettura. Con una simile premessa, è evidente che questo studioso non poteva trovare soddisfacente neanche il lavoro fatto dall'editore per migliorare il testo del commento origeniano; occorre dire, anzi, che i suoi numerosissimi interventi

non riescono sempre a celare una tal quale animosità e certe inopportune puntate polemiche.

Orbene, poiché la traduzione di recente ultimata del *Commento al vangelo di Giovanni* mi ha posto sovente nell'occasione di dover prendere posizione su parecchi dei punti controversi, mi son trovato così nella necessità di confrontare tra loro le soluzioni proposte e vagliarne la bontà ai fini di una migliore comprensione del testo. Ho creduto, quindi, opportuno raccogliere le osservazioni fatte in proposito, allo scopo non soltanto di giustificare le scelte fatte ma anche di portare, senza troppo pretendere, qualche contributo alla chiarificazione della controversia, nel senso soprattutto di vedere quanto di valido c'è nelle critiche degli avversari dell'edizione e nei loro suggerimenti di correzione [1]. Inutile dire che lascio impregiudicata la questione della lettura dei manoscritti, non avendo affrontato personalmente tale aspetto ed essendo, quindi, privo di elementi di giudizio adeguati, anche se non va taciuto che la lettura fatta da Koetschau si presenta, all'apparenza, più organica e convincente. Sotto questo aspetto mi limiterò, quindi, a segnalare i punti dove la lettura fatta da Koetschau comporta cambiamenti di un certo rilievo nella comprensione del testo [2]: p. *49*, 15 προκείμενα Pr.; σημαινόμενα *M*; p. *84* App. 22 + καὶ ταχύτητι, che non è della 2ª o della 3ª mano, come dice Pr., ma della 1ª mano; p. *88*, 34 πόσος Pr.; πόστος *M*; p. *102*, 32 ὡς περί Pr.; ὡσπερεί *V* (=*Venetus Marc.* 43); p. *267*, 30 πολλαχοῦ τῆς γραφῆς τὸ " Ἐπάρατε ... Pr.; πολλαχοῦ τῆς γραφῆς κεῖται τό ... *M*; p. *279*, 5 οἱ μὲν γὰρ ἐν κρύει καὶ κόπῳ ... Pr.; οἱ μὲν γὰρ ἐν κρύει καὶ ὕδατι καὶ κόπῳ ... *M*; p. *377*, 6 οὓς Pr.; ὅν *M*; p. *461*, 33 sg. ὅπερ ἐὰν οὕτως *** ἐσόμεθα Pr.; ὅπερ ἐὰν οὕτως ⟨ἔ⟩χῃ ἐσόμεθα *M*; ecc.

Uno degli aspetti più criticati dell'edizione di Preuschen, come è noto, è costituito dalla raccolta di frammenti esegetici relativi al vangelo di Giovanni che l'editore colloca nella seconda parte del volume sotto il nome di Origene: confusioni ed errori di

---

[1] Le correzioni di Fr. A. Winter sono per lo più di carattere grammaticale e non toccano in genere punti molto importanti del testo e ho creduto opportuno, quindi, non soffermarmici, accennandovi semplicemente là dove esse coincidono con quelle di Klostermann e di Koetschau.

[2] L'indicazione dei passi è fatta secondo l'edizione di Preuschen: il primo numero indica la pagina; il secondo, la linea.

attribuzione sono qui stati rilevati un po' da ogni parte [3]. Per quanto riguarda, in particolare, il gruppo di frammenti origeniani provenienti dal *Cod. Monacensis 208* (nn. CX-CXL, pp. 564-574 dell'ed. di Preuschen), la lettura del manoscritto fatta da O. Stählin ha messo in evidenza parecchi errori materiali e imprecisioni di lettura. Ne riporto i principali, così come li riferisce Koetschau, pp. 72-73: p. *565*, 1 ἐλαύνειν, ὅτι Pr.; ἐλαύνουσα *M*; p. *567*, 13 οὐκ αἰσθητῶς Pr.; οὐρανὸν δὲ ἀνεωγότα οὐκ αἰσθητῶς *M*; *568*, 11 (il frammento origeniano comincerebbe, in realtà, già un paio di righe prima, omesse da Preuschen); p. *568*, 27 βασιλεύοντος, ὅτε δὲ ἀπὸ τοῦ τόπου Pr.; βασιλεύοντος, ὅτε δὲ ἀπὸ τῶν βασιλευομένων, ὅτε δὲ ἀπὸ τοῦ τόπου *M*; p. *568*, 28 Αἰγύπτου Pr.; Αὐγούστου *M*; p. *572*, 13 (il frammento continuerebbe ancora per circa tre righe omesse dall'editore), ecc.

Già si è accennato all'aspro giudizio negativo formulato da Koetschau sui tentativi fatti dall'editore, con l'aiuto di illustri revisori, come P. Wendland (e in qualche caso anche di Wilamowitz) per sanare i molti guasti arrecati dal tempo e dalle varie vicende al testo del commento origeniano. Occorre ora aggiungere che Koetschau riprende per conto suo, quasi completamente, il lavoro di emendamento, giungendo a risultati che il più delle volte divergono *toto caelo* da quelli dell'editore e dei suoi collaboratori. Un esame comparato di questi risultati fa pendere indubbiamente la bilancia in favore delle congetture di Koetschau, a cui il lungo lavoro di editore delle opere di Origene (*Contra Celsum*, *De oratione*, *De Principiis*, in GCS, *Origenes Werke*, I-II, V, Leipzig 1899 e 1913) dà una familiarità incomparabile con il testo origeniano. Il che non esclude tuttavia che qua e là anche i suoi interventi siano discutibili e le sue congetture lascino insoddisfatti, ora per una non completa armonizzazione con il contesto, ora per un tal quale eccesso di sottigliezza (si direbbe quasi, d'ingegnosità e di bravura).

Persuasive sono, in generale, le correzioni fatte partendo dalla nuova e, verosimilmente, migliore lettura del *Mon. 191*,

---

[3] A questo riguardo, si vedano in particolare R. Devreesse, *Notes sur les chaînes grecques de saint Jean*, in « Revue biblique », 36, 1927, pp. 192-215, in particolare pp. 203-208; e J. Reuss, *Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen...*, « Neutest. Abhandl. », XVIII, 4-5, Münster i.W. 1941, pp. 173, 193, 202-203.

oppure quelle che ripristinano la lezione manoscritta contro arbitrarie correzioni dell'editore. Ecco le più significative: p. *12*, 4 l'aggiunta di ⟨οἷς⟩ è inutile, basta mettere una virgola dopo ἐφθακόσιν e il periodo è in ordine (la stessa osservazione era già stata fatta da Klostermann); p. *21*, 25-26, la lettura di *M* fatta da Koet. dà alla frase, indicata come lacunosa dall'editore, un senso plausibile; p. *39*, 2-3, la correzione ὅτε ⟨τι⟩ τῆς τῶν ἀγγέλων ἐξουσίας φαίνεται di Koet., pur rispettando maggiormente il testo, chiarifica le cose in modo più soddisfacente di quella proposta dall'editore; p. *66*, 11 αὐτόν Pr.; la lezione esatta è però αὐτό proposta da Koet. (ma già Delarue aveva fatto questa correzione); p. *68*, 6 περί *M*; παρά We. Pr.; ma la correzione non è necessaria; *68*, 4 διὰ τοῦ *M*; διὰ τὸ We. Pr.; δι' αὐτοῦ Koet.; p. *77*, 4 ἄλλου λόγου *M*; Παύλου λέγοντος We.; ἀλλαχοῦ λέγοντος Pr.; ἀλλαχοῦ λεγομένου Koet.; p. *76*, 5 μετά *M*; κατά We. Pr.; ma la correzione non è necessaria, anzi altera il senso; p. *84*, 4 ὑπάγειν † ἀγωνίζονται: Pr. ritiene corrotto il testo e propone di leggere βιάζονται ma il testo è ritenuto a buon diritto regolare sia da Klost. che da Koet.; p. *120*, 6 μὴ προσιέμενος τε τήν *M*; μὴ προσιέμενος τὸ τήν corr. Pr. ma senza alcuna ragione; p. *140*, 30 εἰς οὕτω βραχύτητα *M*; εἰς [οὕτω] βραχύτατα corr. We. seguito da Pr.; molto più probabile e più rispettosa del testo la correzione di Koet. εἰς ⟨τοι⟩αύτην βραχύτητα; p. *146*, 4 κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος· ἢ καὶ οὕτως δυνατόν Pr.; Koet. legge, più correttamente, κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος ἦ· καὶ οὕτως ...; p. *154*, 34 sg. ἄλλων μὲν κεκληκότων [κεκοπιακότων *V*], τῶν δὲ μαθητῶν αὐτοῦ θεριζόντων, ἄρτος ἦν ἐκείνου ζωτικώτερος τοῖς τὴν πατρῴαν κληρονομίαν διὰ τὴν τελειότητα δεῖ [< in *V*] ἀπολαβεῖν δυναμένοις ἀποδιδόμενος *M*. Preuschen, uniformandosi al *Venetus*, ha scritto κεκοπιακότων e ha espunto δεῖ. Koet. invece propone di correggere, più plausibilmente, la lezione di *M* rispettivamente in κεκμηκότων e in ἤδη; p. *175*, 8-9 πολλοῖς τῶν .... πεπραγμένοις ⟨δὲ⟩ καὶ εἰρημένοις We. Pr.; ... πεπραγμένων [δὲ] καὶ εἰρημένων Koet.; p. *189*, 14 προφήτεια è lezione certamente errata e Pr. avrebbe senz'altro dovuto introdurre nel testo la correzione τροφή da lui avanzata dubitativamente nell'apparato; p. *190*, 17-18: la correzione del periodo proposta da Koet. è semplice e convincente, fondata com'è su valide ragioni paleografiche: περὶ τῆς ⟨ἐν⟩ Καφαρναοὺμ εἰρημένα ἡμῖν ἐν τοῖς πρὸ τούτων [ἐν]διατριβῆ⟨ς⟩,

ἢ πλησίον.;..; p. *203*, 20-21 .... τῆς [περὶ] ἀγίων εἰς ἀγγέλους μεταβολῆς We. Pr.; τῆς παρα⟨δόξου⟩ τῶν ἁγίων μεταβολῆς Koet. (in accordo anche con Stählin); p. *211*, 22: Koet., con felice congettura, ritiene che οὐ ἔλεγεν espunto da We. rappresenti la correzione, precedentemente scritta in margine, dell'errato ὅ τε ἔλεγεν accolto da Pr. e propone quindi di leggere ὅτε καὶ οἱ μαθηταὶ οὗ ἔλεγεν ... μνησθήσονται; p. *232*, 5 ενδεινα *M*; ἐνδειὰ (?) We. Pr.; ἐνδεῖν Koet.; p. *275*, 13-14 οἷον εἶναι τιναν διηγεῖται *M*; οἷαν εἶναι τὴν αἰτίαν Pr.; ⟨ὅρον⟩ εἶναί τινα Brooke; Koet. accetta la correzione di Br. correggendo inoltre il precedente τούτοις in οὕτως; p. *291*, 8 καὶ † περὶ τοὺς ἄρχοντας Pr.; tuttavia se la lezione di *M* è παρά, come sostiene Koet., il testo è comprensibile (dando alla preposizione un valore causale); p. *341*, 13 ὡς ἔτυχεν ἀνειρῆθαι δόξει Pr.; ... ἂν εἰρῆσθαι δόξαι Koet. e Klost.; p. *393*, 17 κατὰ τῆς εὐχῆς *M*; κατὰ τὴν εὐχήν We. Pr.; καὶ τὴν εῦχὴν Koet,; p. *396*, 32-33 καὶ περιεστώς γε οὗτος [+ ὁ V] ὄχλος θαυμάσαι οὕτω *M*; οὗτος ὁ ὄχλος ἐθαύμασεν ὅτι We. Pr.; ⟨τοι⟩οῦτος ὄχλος θαυμάσαι ⟨ἂν ὅτι⟩ Koet.; *416*, 5 εἰς ἓ⟨ν καὶ ἐν αὐ⟩τῷ γενήσωνται Pr.; da una migliore lettura di *M*, Koet. giunge a una correzione più persuasiva εἰς ἓ⟨ν, καὶ οὕ⟩τω γενήσονται ...; p. *474*, 33 καὶ ἐπεί *M*; καὶ ἔτι We. Pr.; ma questa correzione altera il senso della frase.

La difesa della tradizione manoscritta e le correzioni fatte da Koet. in base a questa sono da ritenere probabili anche a p. *141*, 31 sgg.; p. *243*, 7 (l'integrazione ⟨εἰ⟩ di Pr. è inutile); p. *271*, 27 (ὅτι ... ὅτι *M*; ὅτε ... ὅτε Pr., ma la correzione non è necessaria); p. *307*, 13 (πάντως *M*; πάντων Pr. e tutti gli altri editori, ma senza sufficienti ragioni); p. *393*, 18 (ἢ εἰ *M*; ⟨καὶ⟩ εἰ Pr., anche qui senza motivo); p. *388*, 9 sgg. (non c'è alcuna ragione di espungere l'ἐπεί iniziale e, quindi, di mettere il punto fermo dinanzi a ταῦτα della linea 12, come fa Pr., perché si tratta, invero, di un unico periodo, la cui principale è introdotta appunto da ταῦτα); ecc.

Qua e là, tuttavia, Koetschau si è lasciato prender la mano da questo intento di difesa a oltranza della lezione manoscritta ed è giunto, talora, a conclusioni discutibili e anche inaccettabili. Per esempio:

p. *82*, 28 εἰ μὴ διὰ τοῦτο λέγεται τῳ(?) εἶναι μὴ μίαν σκοτίαν, ἀλλ' ἤτοι ... δύο, ἢ καὶ ... πολλαί *M*, Pr. La correzione proposta da Koet., λέγεται ⟨ἐν αὐ⟩τῷ (cioè in Dio) εἶναι ...

farebbe dire al testo un'assurdità, che cioè in Dio non c'è una sola tenebra ma o due o molte, il che non era certo nelle intenzioni né di Origene né di Koet. Occorre leggere τῷ εἶναι (in senso causale), correggendo in questo modo quello che è forse un errore di stampa di Pr.

p. *82*, 33 ὅτι φῶς ἐστιν τοῦ κόσμου ὁ ἅγιος *M*. Preuschen, seguendo Brooke, espunge giustamente τοῦ κόσμου. Ha torto, quindi, Koet. nel difendere la lezione di *M*, che è certamente da considerare come una dittografia della precedente citazione di *Mt.* 5, 14 « Voi siete la luce del mondo ». Nel nostro passo però non è in questione la citazione di Matt. ma l'espressione di *1 Jo.* 1, 5: « Dio è luce e in lui non c'è neppure una tenebra ». Queste parole, osserva Origene, non si possono applicare neppure al santo di cui pure Cristo dice: « voi siete la luce del mondo ».

p. *178*, 26 ἐν τῷ † πλήθει ἀγρῷ *M*, Pr.; la correzione πλήρει ἀγρῷ proposta da Koet. ha bensì il pregio di essere aderente alla lezione manoscritta, ma non risolve nulla.

p. *215*, 3 ἐν τοῖς † ἀγωνισμένοις εἰς τὸν ναόν *M*, Pr. La correzione ἀφωρισμένοις proposta da Koet. è altrettanto aderente al testo manoscritto quanto inconcludente. Ben altrimenti brillante e risolutiva, la correzione τοῖς δ' γωνίοις proposta da W. Förster, *Von Valentin zu Herakleon*, p. 14, n. 1.

p. *257*, 16 ποτοῦ *M*; ἐλαίου We. Pr.; la difesa della lezione manoscritta fatta da Koet. non è persuasiva.

p. *279*, 4 σκοπός *M*; κόπος Pr. Anche in questo caso la difesa della lezione di *M* fatta da Koet. non è per nulla convincente, perché il contesto non richiede affatto σκοπός, bensì κόπος come conseguenza delle parole di Gesù: « voi siete sottentrati nella loro fatica (κόπος) ».

Notevole è poi, sotto tutti gli aspetti, il lavoro compiuto da Koet. per la correzione del testo. Egli dimostra innanzitutto, con buone ragioni, la presenza di alcune glosse: p. *183*, 4 ([τῇ θεραπείᾳ]); p. *302*, 28 ([τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου]), ma soprattutto di parecchie lacune. Alcune delle integrazioni da lui proposte, pur non mutando sostanzialmente il senso del testo, ne eliminano certe durezze, quando non addirittura errori materiali, inconciliabili con il carattere regolare e corretto del dettato origeniano. Così, p. *73*, 14 ἐὰν συνῶμεν τὴν γενομένην ἐν τῷ λόγῳ ζωήν, τὸν εἰπόντα *M*, Pr.; ... ⟨ὄντα⟩ τὸν εἰπόντα Koet.; p. *82*, 4 τὸν λόγον τῆς σκοτίας

ἐχόντων *M*, Pr.; ⟨τῶν⟩ ... ἐχόντων Koet.; p. *194*, 14 ἐν μιᾷ τῇ αὐτῇ *M*, Pr.; ἐν μιᾷ ⟨καὶ⟩ τῇ ... Koet.; p. *195*, 29 τὰ πρόβατα καὶ περιστεράς *M*, Pr.; ... καὶ ⟨τὰς⟩ περιστεράς Koet.; p. *212*, 6 ὅτε φαινόμενός φησι mss. Pr.; φαινόμενος ⟨Ἰησοῦς⟩ φησι Koet.; p. *227*, 18 φασιν κεκορεσμένοι Pr.; φασιν ⟨καὶ⟩ ... Koet.; p. *197*, 19 τῶν τραπεζιτῶν * * * μὴ ὕβρεως κατηγορῆσαι mss. Pr.; ... τῶν τραπεζιτῶν ⟨πλῆθος⟩ .... Koet.; p. *277*, 9 ἵνα χωρῆσαι δυνηθῶσιν νοῆσαι *M*, Pr.; ... δυνηθῶσι ⟨καὶ⟩ νοῆσαι Koet.; p. *289*, 20 γενόμενον τῶν πεπυρωμένων βελῶν *M*, Pr.; ... ⟨καὶ διὰ⟩ τῶν πεπυρωμένων ... Koet.; p. *307*, 11 ὧν ὁ δίκαιος πράττῃ *M*, Pr.; ὧν ⟨ἂν⟩ ὁ δίκαιος Koet.; p. *315*, 34 ὅτι κρείττους εἰσὶν τῶν ψυχῶν ἐπὶ ταύτης τῆς διακονίας τεταγμένοι mss. Pr.; l'integrazione ⟨οἱ⟩ ἐπὶ ταύτης .... è richiesta, oltre che da ragioni di carattere grammaticale, anche dal fatto che prima non si parla affatto di costoro che sono preposti a questo ministero; p. *341*, 1 κατὰ τὸν τόπον Pr.; ⟨τὰ⟩ κατὰ τὸν τόπον Koet.; p. *445*, 10 οὐδὲν ἧττον γεγονέναι κατὰ τὸ ῥητὸν ἀκουστέον *M*; γέγονε ⟨καὶ⟩ κατὰ τὸ ῥητόν, ἀκουστέον We. Pr.; γέγονε ⟨καὶ⟩ κατὰ τὸ ῥητὸν ⟨καὶ⟩ ἀκουστέον Koet.; p. *472*, 28 sgg. ἐπεὶ ὁ κεκαθαρμένος *M*, Pr.; ἐπεὶ ⟨οὖν⟩ ὁ ... Koet. che, inoltre, sostituisce giustamente con una virgola il punto messo da Pr. dinanzi a λεκτέον della linea 31 (come già anche Klost.); p. *461*, 19 δι'ὅλων ζωή ἐστιν mss. Pr.; δι'⟨ὧν⟩ ὅλων Koet.; p. *479*, 17 νυνὶ δὲ οἱ Ἰουδαῖοι mss., Pr.; νυνὶ ⟨ἐπεὶ⟩ οἱ Koet. (analogamente anche Klost.); ecc.

Altre integrazioni di lacune poi risolvono situazioni particolarmente critiche del testo evitando, con felici ritocchi quasi impercettibili, interventi più pesanti sulla lezione manoscritta. Così, ad esempio: p. *117*, 11 ἀνθρωποτερας *M*; ⟨ἀπ⟩ανθρωποτέρας Huet; ἀνοητοτέρας We. Pr.; ἀνθρωπ⟨ικ⟩ωτέρας Koet.; p. *205*, 6 εἰ δυνατὸν † ὡς *M*, Pr.; εἰ δυνατὸν ⟨ἑτέρ⟩ως Koet.; p. *217*, 19 πρὸς τὸ ὡς πνεύματος γραμμάτων ζητῆσαι *M*, Pr.; ὡς πνεύματος ⟨ὄντος⟩ γραμμάτων Koet.; p. *145*, 16 εἰ μὴ ἄρα τις ἐρεῖ, ἐπὶ τό ... Pr., che segna una *crux* dinanzi al testo che segue; la correzione di Koet. εἰ μὴ ἄρα τις ἐρεῖ, ⟨διὰ τὸ⟩ ἐπὶ τό ... rende il testo accettabile così com'è; p. *174*, 1 sgg. (il lunghissimo periodo origeniano è certamente da leggere secondo la ricostruzione e l'interpunzione suggerite da Koet.); p. *340*, 8-9 οἱ ζητοῦντες ἀποκτεῖναι, ἐπεὶ ὁ θεὸς οὐκ ἀποκτίννυται ... mss. Pr.; οἱ ζητοῦσιν ἀποκτεῖναί ⟨τινα, ἄνθρωπον ζητοῦσιν ἀποκτεῖναι⟩,

ἐπεί ... Koet.; p. *348*, 4-5 οὓς γεννᾷ ὁ διάβολος ἢ ποιεῖ Pr.; οὓς γεννᾷ ⟨γεννᾷ⟩ ὁ ... Koet.; p. *455*, 32-33 οὐ τὴν ψυχὴν οὐδὲ τῇ ψυχῇ, ἀλλ'οὐδὲ τοῦ πνεύματος, ἀλλὰ τῷ πνεύματι Pr.; πῶς ⟨κατὰ⟩ τὰ προκείμενα ..., ἀλλ'οὐδὲ ⟨ὑπὸ⟩ τοῦ πνεύματος Koet.; p. *480*, 9 sgg. ἀκούσητε † καὶ μὴ ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου "· ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ ἐπαγγέλλεται αὐτῷ, ἀξιώσαντι *M*, Pr.; questo testo, così com'è dato dall'editore, è incomprensibile. Assai persuasiva la restaurazione fattane da Koet.: ..." ἀκούσητε ", καὶ " Μὴ ἀπόστητε ἀπὸ κυρίου ⟨ἐν ταῖς σήμερον ἡμέραις ἢ⟩ ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ " (*Jos.* 22, 92). Ἐπαγγέλλεται ⟨οὖν⟩ τῷ ἀξιώσαντι ... Koet.; ecc.

Ovviamente, non tutte le integrazioni proposte da Koetschau si presentano così felici e, soprattutto, così necessarie da poter esser accolte senz'altro. Alcune, anzi, alterano notevolmente il senso delle frasi in cui sono inserite e sono in contrasto con il contesto. Così:

p. *82*, 13 ποιὸν φῶς, ὅτι τὸ τῆς γνώσεως mss., Pr.; Koet. propone di leggere ⟨δῆλον⟩ ὅτι τό ..., ma l'integrazione non soltanto è inutile ma dannosa perché aggiunge un concetto che non è quello richiesto da ciò che precede. Se un intervento proprio si volesse fare sul testo (comprensibile così com'è) sarebbe forse di espungere ὅτι che non pare così necessario.

p. *92*, 34 sgg. τῶν διὰ μεσίτου καὶ ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου καὶ † ἐπιστημονικῶς mss., Pr. che propone di correggere la corruttela da lui indicata in ἐπιστημόνως, ma non si vede il motivo di tale correzione né di quella proposta da We. ἐπιστάτῃ μόνῳ. Koet. infatti difende con ragione la lezione manoscritta, ma scopre per conto suo una lacuna in precedenza che propone di integrare così: ⟨πιστικῶς⟩ καὶ ἐπιστημονικῶς, che è concetto estraneo al contesto.

p. *130*, 8-11: il testo pubblicato da Pr. è corretto e comprensibile, mentre la ricostruzione che ne tenta Koet. costituisce una grave deformazione.

p. *310*, 27 ἐλεύθεροι οὐ γίνονται mss., Pr.; l'integrazione di Koet. ⟨πολλοὶ⟩ οὐ γίνονται è un'inutile pedanteria.

p. *338*, 27 κυρίῳ τῷ ὅπου ... Pr. Il testo dell'editore è leggibilissimo, anche senza l'integrazione κυρίῳ ⟨ἐν τῷ τόπῳ⟩ ὅπου proposta da Koet.

p. *363*, 30 μετὰ πολλὰ ἐγγίνεται Pr. Non c'è né motivo né

fondamento per l'integrazione μετὰ πολλὰ ⟨πάθη⟩ proposta da Koet.

p. *374*, 10 οἱ μὲν οὖν ἐχθροὶ εἴσονται τι λέγοντες αὐτὸν δαιμόνιον ἔχειν, ἡμεῖς δὲ αὐτῷ πειθόμεθα φάσκοντι· " Ἐγὼ δαιμόνιον οὐκ ἔχω " (*Jo.* 8, 49). Questo è il testo dato da Pr. che evidentemente così legge nei suoi mss., mentre Koet. legge in *M* ἴσονται τε. Da questa lettura egli deduce l'integrazione ⟨διασκορπισθ⟩ήσονται che è completamente fuori strada per due ragioni: perché il passo *Act.* 5, 37 a cui Koet. rinvia non ha nulla a che vedere con questo luogo origeniano, e perché il contesto non contiene la benché minima allusione a una pena subita da coloro che accusano Gesù di avere un demonio. La discussione precedente verte piuttosto sul fatto se i Giudei rivolgessero tale accusa a Gesù sulla base di tradizioni segrete relative ai demoni e al loro capo Beelzebùl. Origene, pur essendo convinto di ciò, come risulta anche da altri passi del *Commento* (cfr. per es. XIX 15 § 93), tronca qui la sua ζήτησις con le parole sopra riferite, che contengono una certa quale insofferenza e che si possono parafrasare così: quanto ai nemici, sapranno loro [che cosa intendono] quando accusano Gesù di avere un demonio; quanto a noi... E pertanto il testo dato da Pr. (che esso rappresenti o no la lezione manoscritta: anche Delarue, del resto, leggeva εἴσονται) è quello che maggiormente rispetta il senso del contesto. Se proprio di lacuna si deve parlare, essa sarebbe piuttosto da ricercare in un verbo caduto dinanzi a λέγοντες, press'a poco così: εἴσονται τι ⟨ὑπονοοῦσιν⟩ λέγοντες ..., in virtù di quanto Origene dice poco prima: δύναται δὲ καὶ διὰ τὴν περὶ τὸν Βεελζεβοὺλ ὑπόνοιαν αὐτῶν εἰρῆσθαι· "Σὺ δαιμόνιον ἔχεις ".

p. *443*, 21-22 οὐκ ἀξιῶ μηδὲν ἔχειν βαθύτερον καὶ παρὰ τὸ ὑπὸ τῶν πολλῶν νενοημένον. L'integrazione proposta da Koet. βαθύτερον καὶ ⟨μυστικώτερον⟩ sarebbe necessaria se il testo non fosse regolare e se la combinazione dei due aggettivi fosse corrente nel *Commento* mentre l'unico esempio è quello citato da Koet. di p. 331, 16.

Un discorso particolare merita il lavoro vero e proprio di congettura svolto da Koetschau relativamente ai passi del Commento gravemente compromessi dalla tradizione manoscritta: qui, al giudizio molto severo dato sugli sforzi congiunti dell'editore e dei suoi collaboratori per sanare i *loci desperati*, non corrispondono sempre da parte di Koet. migliori interventi e risul-

tati più plausibili. Vorrei raccogliere qui una non numerosa serie di esempi, in cui le congetture di Koet. o non hanno sviluppato fino in fondo una pur felice intuizione iniziale oppure si sono spinte in una direzione, a mio parere, non giusta.

p. *173*, 30 sgg. ἢ προσιήμενος τὰ τέσσαρα εἶναι ἀληθὲς αὐτῶν οὐκ ἐν τοῖς σωματικοῖς χαρακτῆρσιν *M*. Nella frase manca un verbo di modo finito, che Pr. integra: εἶναι ⟨ἐρεῖ τ'⟩ ἀληθές ... Forse è più completa l'integrazione di Koet. εἶναι ⟨ἀληθῆ ἐρεῖ τὸ⟩ ἀληθές ..., ma allora egli avrebbe dovuto anche assumere come valida la correzione proposta dubitativamente da Pr. per la frase precedente: ἀποστήσεται τὸ κυροῦν ὡς ἀληθῆ [ἀληθῶς mss.] τὰ εὐαγγέλια ...

p. *77*, 23 sgg. Ἡρακλέων τὸ " ὃ γέγονε ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν " ἐξείληφεν ἀντὶ τοῦ " ἐν αὐτῷ " εἰς τοὺς ἀνθρώπους τοὺς πνευματικούς ... Koetschau propone di emendare εἰς in ⟨τιθ⟩είς, per ragioni grammaticali, in quanto il verbo ἐκλαμβάνω si trova in Origene costruito soltanto con il doppio accusativo oppure con l'accusativo più il genitivo retto da ἀντί (che è, appunto, il nostro caso, essendo l'accusativo rappresentato dall'espressione " ὃ γέγονε ... ", seguito da ἀντὶ τοῦ ...). In tal modo l'espressione εἰς τοὺς ἀνθρώπους πνευματικούς viene a esser sospesa grammaticalmente. Ma se le argomentazioni di Koet. sono valide da un punto di vista grammaticale, la sua correzione costituisce però una grave incomprensione del testo, perché gli farebbe dire: Eracleone ha inteso l'espressione « ciò che fu fatto in lui era vita », ponendo gli uomini pneumatici in luogo di « in lui ». Questo non ha alcun senso: l'equivalenza infatti, come sottolinea Origene subito dopo, è fra Logos e uomini pneumatici. In altre parole, invece che « in lui » (scil. nel Logos) Eracleone intendeva « negli uomini pneumatici »: « ciò che è stato fatto negli uomini pneumatici era vita ». E pertanto, se si vogliono far valere le ragioni grammaticali addotte da Koet., occorrerebbe integrare così: ἀντὶ τοῦ " ἐν αὐτῷ " ⟨τιθεὶς⟩ " εἰς τοὺς ἀνθρ. πν." Per l'equivalenza ἐν = εἰς in queste formule, cfr. Orbe, *Est. val.*, II 366-67.

p. *224*, 1 sgg. καὶ † σημεῖα πιστεύουσιν οὐκ εἰς αὐτόν ... L'evidente lacuna è integrata da Pr. con σημεῖα ⟨θεωροῦσιν καὶ⟩ πιστ..., mentre We. propone ⟨κατὰ⟩ σημεῖα. Senza dubbio più felice l'emendamento di Koet. καὶ ⟨ἐπεὶ θεωροῦντες τὰ⟩ σημεῖα ... Siccome però la caduta delle parole integrate da lui è da spiegare

con tutta probabilità per influsso della citazione di *Jo.* 2, 23 che precede immediatamente, l'integrazione va completata così: καὶ ⟨ἐπεὶ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ⟩ σημεῖα ...

p. *266*, 28-31. Il testo è parso corrotto sia a We. e a Pr., che a Koet., i quali tutti hanno proposto vari emendamenti: καὶ γὰρ ἀδιανόητον ἡμῖν φαίνεται μὴ περὶ ἑνὸς αὐτὸν [scil. Ἰησοῦν] ἐν τούτοις πᾶσιν διαλαμβάνειν θερισμοῦ, ἐπείπερ κατὰ τοὺς ἁπλούστερον ἐκδεχομένους ἀληθὲς λέγουσιν ἐπιπλήξει τοῖς μαθηταῖς, νομίζουσιν, ὡς οἴονται, μετὰ τετράμενον ἔρχεσθαι τὸν θερισμόν ... We., seguito da Pr., corregge: ⟨τὸ⟩ ἀληθὲς [λέγουσιν] ἐπιπλήξει τοῖς μαθηταῖς ... Dando invece, evidentemente, un'interpretazione totalmente diversa del passo, Koet. propone queste correzioni: ⟨ὡς οὐκ⟩ ἀληθὲς λέγουσιν ⟨ἐπιπλήσσει⟩ τοῖς μαθηταῖς, νομίζουσιν ὡς ⟨οἷον τε⟩ μετὰ τετράμενον ..... A mio parere, tutto questo lavorìo filologico è inutile, perché parte da una incomprensione del testo, il quale è invece corretto e comprensibile così com'è. Il senso è questo: Origene polemizza contro coloro che non vogliono accettare l'interpretazione allegorica delle parole di Gesù: « Non dite voi: 'ancora quattro mesi e poi viene la mietitura' »? (*Io.* 4, 35); se non si accetta l'interpretazione allegorica, Gesù verrebbe a rimproverare i discepoli di dire una cosa vera quando ritengono (secondo i seguaci dell'interpretazione letterale) che la mietitura avrà luogo tra quattro mesi (ma Origene ha già dimostrato in precedenza che ciò non poteva essere perché le parole di Gesù furono pronunziate proprio durante o addirittura alla fine della mietitura).

p. *296*, 11 sgg. ὑπὸ γὰρ μόνων τῶν τοιούτων παρατηρήσεων καὶ ἐξετάσεων † τὰς βασάνους εὑρήσει κατὰ βραχὺ τοὺς καρποὺς τῶν πόνων, τὴν ἐν ψαλμοῖς εὐλογίαν λέγουσαν· " τοὺς καρποὺς τῶν πόνων σου φάγεσαι " (*Ps.* 127, 2). Pr. che indica la corruttela propone la correzione dubitativa τοῖς βασάνοις e riporta quella di We. ἡ βάσανος. Koet. invece propone di correggere ⟨ὁ ποιησάμενος ἀκριβεῖς⟩ τοὺς βασάνους. Tutte queste correzioni, come si può vedere, partono dal presupposto che sia corretto e da accettare il verbo εὑρήσει, mentre la citazione del *Ps.* 127 che è in seconda persona suggerisce di correggere εὑρήσει in εὑρήσει⟨ς⟩, per cui, al fine di rendere il testo intelligibile, è sufficiente leggere: ⟨μετὰ⟩ τὰς βασάνους εὑρήσει⟨ς⟩.

p. *296*, 25-26 ἤγουν [περὶ] τὸ σημεῖον λέγεται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν τούτοις· " περιθμηθήσεται ὑμῶν πᾶν ἀρσενικόν ... (*Gen*

17,10). Con felice intuizione Koet. ha visto in περί, espunto da We. seguito da Pr., il resto della parola caduta περι⟨τομή⟩ e propone di leggere: ἤγουν περι⟨τομῆς⟩ σημεῖον λέγεται. Occorre però sviluppare ulteriormente la correzione di Koet. e leggere: ἡ γοῦν περιτομὴ σημεῖον λέγεται ...

p. *315*, 7 sgg. ὅτι δὲ κατὰ ἀνακεχωρηκότας λόγους ... ἔφασκον † τὸν ἄδηλον ἐν Βεελζεβοὺλ ... ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. La correzione di We. proposta dall'editore nell'apparato non risolve nulla; Klostermann propone: ἔφασκόν ⟨τινα, δῆλον, εἴπερ τὸν κύριον ἔλεγον⟩ἐν B...; Koet., con maggior rispetto del contesto propone: ἔφασκον ⟨δῆλον ἐκ τοῦ ὅτι ἔφασκον⟩ἐν B... Forse però si poteva tener conto, in misura anche maggiore, delle ragioni paleografiche, supponendo l'omoioteleuto in fine di riga e, quindi, la caduta di altri elementi necessari per la regolarità del dettato e del senso, leggendo più o meno in questo modo: ἔφασκόν ⟨τινα, δῆλον ἐκ τοῦ ὅτι τὸν Ἰησοῦν ἔφασκον⟩ ἐν B ...

p. *323*, 24 sgg. ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς νοητῆς καταβάσεως τῆς ψυχῆς ... καὶ νοητῆς ἀναβάσεως αὐτῆς ἐπιστήσας οὐχ ἁπλῶς εὑρήσεις διαφοράν· ἐπιπλεῖον ⟨οὖν⟩ νοητῶς † καταβαινουσῶν νοήσεις. Questo, il testo pubblicato da Pr., in cui la correzione ⟨οὖν⟩ non ha alcuna efficacia risolutiva, così come a nulla serve la correzione proposta da Koet. ἐπιπλεῖον ⟨ἐπὶ τῶν⟩ νοητῶς, che non risolve affatto le difficoltà, ma anzi ne crea di nuove per l'insostenibile nesso stabilito tra ⟨ἐπὶ τῶν⟩ e il verbo νοήσεις. E ciò è tanto più vero se si accetta la correzione οὐ χαλεπῶς εὑρήσεις proposta dallo stesso Koet. per la frase precedente. Ma sia che si accetti, per la frase precedente, la lezione manoscritta sia che si adotti la correzione di Koet., l'ultima frase non può avere che un senso limitativo e di contrapposizione rispetto a quanto precede (la contrapposizione era già stata sottolineata da Brooke che corregge ἐπιπλεῖον ⟨δέ⟩, mentre a un senso limitativo accenna la correzione ⟨γάρ⟩ di *V*). Si potrebbe, quindi, leggere: ... οὐ χαλεπῶς εὑρήσεις διαφοράν, ⟨εἰ καὶ⟩ ἐπιπλεῖον ⟨τῶν⟩ νοητῶς καταβαινουσῶν νοήσεις [scil. διαφοράν].

p. *473*, 12 sgg. γινώσκων οὖν τὸν πατέρα ὁ υἱός, αὐτῷ τῷ γινώσκειν αὐτόν, ὄντι μεγίστῳ ἀγαθῷ καὶ † ὁποῖον ἀνοῖ ἐπὶ τελείαν γνῶσιν ... La correzione ἑτοιμάζοντι proposta da We. è respinta da Koet. che crede di far meglio con questo emendamento: καὶ ὁποῖον [scil. ἀγαθόν] ἂν ⟨ἄγ⟩οι ἐπί ... Ma ὁποῖον, non essendo un relativo, non può reggere questa impossibile

frase e per di più dovrebbe esser concordato con il precedente ἀγαθῷ. La soluzione della difficoltà è da cercare nella direzione indicata dalla congettura di We., alla cui correzione si possono forse preferire termini come ⟨ἐπανάγοντι⟩, ⟨ὁδηγοῦντι⟩ ...

p. *20*, 26 εἰ γὰρ ἀρχὴ ὡς μεταβάσεώς ἐστι καὶ ὁδοῦ καὶ μήκους, " ἀρχὴ δὲ ὁδοῦ ἀγαθῆς τὸ ποιεῖν τὰ δίκαια ", ἔστιν εἰδέναι, εἰ πᾶσα ὁδὸς ἀγαθή, πῶς ἀρχὴν μὲν ἔχει τὸ ποιεῖν ... Pr., accogliendo un suggerimento di Wilamowitz, corregge ἔστιν εἰδέναι ὅτι πᾶσα ... Ha però certamente ragione Koet. nel difendere la lezione εἰ della tradizione manoscritta; egli vorrebbe tuttavia correggere πῶς in καθώς, il che non è legittimo, perché la proposizione interrogativa verrebbe a mancare della sua naturale introduzione. Occorre pertanto conservare così com'è la lezione manoscritta.

p. *127*, 14-20. La correzione proposta da Koet. si fonda su una falsa interpretazione del testo. Ciò che Origene vuol sottolineare qui non è il carattere « intelligibile » della preghiera quanto piuttosto l'intensità della preghiera intelligibile: il testo di Pr. è, quindi, corretto.

p. *259*, 26-31. Questo passo è messo da Pr. (cfr. *Introd.* p. LXXXIX sgg.) a fondamento della sua ipotesi sul modo in cui Origene avrebbe citato la Scrittura durante la dettatura delle sue opere: egli avrebbe cioè semplicemente accennato ai vari passi, lasciando poi ai suoi segretari il compito di andarli a ritrovare per completarli. Koetschau respinge risolutamente questa ipotesi (con maggior moderazione di tono ma altrettanto fermamente e con buoni argomenti la respinge anche Klostermann): a questo scopo non era però necessaria la ricostruzione del testo che egli propone e che non è affatto convincente.

p. *179*, 19 καὶ περὶ πάσης ... mss., Pr. La correzione καὶ περὶ ποσότητος è fondata su una falsa interpretazione del testo.

p. *196*, 12 καὶ εἰκὸς δὲ [ὁ εἰ οἴονται, *M*] ἐστὶ τὰ νομίσματα τῶν σωματικῶν ἐχόντων τοὺς χαρακτῆρας τύπους τυγχάνοντα ἐκκεχύσθαι. Questo, il testo pubblicato da Pr. che accetta la correzione εἰκὸς δέ di We. Con maggior probabilità e fedeltà alla lezione del *M*, Koet. corregge καὶ ὅ⟨ρα⟩ εἰ οἷόν τέ ἐστιν ... Quanto a νομισμάτων Koet. propone di leggere il compendio $\overset{\cdot\cdot}{\text{νν}}$ che si trova nel *M* come se fosse νομοθετῶν, il che è insostenibile a motivo delle parole che seguono subito dopo μὴ τοῦ θεοῦ ἐχόντων τοὺς χαρακτῆρας, le quali non si possono

riferire a persone ma soltanto a cose. Meglio avrebbe fatto, quindi, Pr. a eliminare dal testo l'insostenibile νομισμάτων (che vi reca un'incomprensibile tautologia) e inserirvi la congettura νόμων, da lui avanzata timidamente nell'apparato, tanto più che già Huet (cosa non rilevata dall'editore) aveva fatto questa correzione, assolutamente valida.

p. *209*, 5 sgg. οἱ σωματικοὶ καὶ τοῖς αἰσθητοῖς φίλοι δοκοῦσίν μοι νῦν διὰ τῶν Ἰουδαίων δηλοῦσθαι, οἵτινες ἐπὶ τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ ἀπελαυνομένοις, ποιοῦσιν " οἶκον ἐμπορίου " τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς, ἀγανακτοῦντες [πράγμασιν] ὑπ' αὐτῶν περιεπομένοις ἀπαιτοῦσιν σημεῖον ... Questo, il testo dato da Pr., che accetta da We. il suggerimento di espungere πράγμασιν, con il risultato di rendere il periodo affatto inintelligibile. D'altra parte, la correzione proposta da Koet. ἀγανακτοῦντες πράγμασιν ὑπ' αὐτοῦ περιεπομένοις, (che egli interpreta: « indignati per le azioni compiute da Gesù ») è inaccettabile sia grammaticalmente e sia per il significato. Per conto mio, il testo è corretto e comprensibile così com'è, senza interventi di sorta; soprattutto occorre conservare πράγμασιν, a cui si riferiscono i vari participi della frase: ἀπελαυνομένοις, ποιοῦσιν, περιεπομένοις, e che non indica le azioni compiute da Gesù, bensì le « realtà » che Gesù ha cacciato dal tempio perché facevano della casa di Dio una casa di commercio, mentre da loro, cioè dai Giudei, esse erano tenute in gran conto...

p. *228*, 17 τὰ ἀνιμώμενα καὶ εὑρίσκεσθαι δοκοῦντα νοήματα. La correzione proposta da Koet. εὐτρεπίσθαι δοκοῦντα non ha alcuna ragion d'essere: la polemica di Origene si rivolge qui infatti contro la speculazione gnostica la cui caratteristica era appunto quella di *trovare* sempre la spiegazione anche dei misteri più profondi.

p. *296*, 18-19 πολλαχοῦ δὲ τὰ σημεῖα χωρὶς τῶν τεράτων † ἴδητε, ὃν τρόπον καὶ νῦν ... Il verbo, ἴδητε, indicato come corrotto dall'editore, è evidentemente una dittografia derivata dalla citazione di *Jo.* 4, 48 che ricorre subito prima: ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε. Inutile, quindi, la correzione εἴρηται di Koet.: la proposizione non ha bisogno di verbo, perché è retta ancora da λέγεται che inizia il periodo alla linea 17. Bene avrebbe fatto, quindi, l'editore a espungere semplicemente l'inutile ἴδητε.

p. *328*, 23 καὶ ἐπεὶ ταράξαι ἄν τινα τὰ τοιαῦτα, συνέντα

μὲν, μὴ ἀκριβοῦντα δέ ... Questo il testo di Pr., che ha creduto bene di accogliere la correzione συνέντα di We. in luogo di συνθέντα del *M*; la correzione però non è felice perché rende assurda la contrapposizione contenuta nell'espressione origeniana: com'è possibile infatti comprendere a fondo (συνέντα!) senza esaminare con cura? Origene invece vuol dire che le considerazioni che sta facendo potrebbero turbare chi le ponesse soltanto senza però approfondirle. La lezione manoscritta, quindi, va benissimo e non è necessaria neppure la correzione di Koet. συν⟨τι⟩θέντα.

p. *394*, 31 sgg. La correzione εἰς οὐρανόν [εἰς ον, *M*] accolta da tutti gli editori è anche l'unica suggerita dal contesto. L'aggiunta di ⟨ἄν⟩ proposta da We. rende il testo comprensibile e Pr. avrebbe potuto sopprimere la *crux*. Inaccettabile invece, sia dal punto di vista grammaticale sia per il senso, la correzione di Koet. εἰς ⟨ὃν ἂν ᾖ⟩ καθῆκον.

p. *397*, 26 sgg. Χριστὸς φωνῇ μεγάλῃ εἴπῃ κραυγάσας τῷ μετὰ ἀποθανεῖν † κιρήσαντι μέν, οὐκ ὀξέως δέ, καὶ διὰ τοῦτο δεομένῳ τῆς Ἰησοῦ κραυγῆς, τὸ " Λάζαρε, δεῦρο ἔξω ". La corruttela κιρήσαντι è variamente emendata: κηρύξαντι *V*; ἀκούσαντι Lommatzsch; κινήσαντι Brooke; νοήσαντι Koet. Il contesto obbliga a considerare come unica correzione plausibile quella di Lommatzsch, perché dà un senso all'insistenza di Origene sulla necessità della « voce forte », del « grido ».

p. *398*, 15-25. Il passo è giudicato molto corrotto da We., che però si limita a sottolineare l'incongruenza della costruzione del periodo. A sua volta Pr. si accontenta di segnalare la corruttela e di riportare il giudizio del suo collaboratore, pubblicando un testo affatto incomprensibile. Koetschau, venendo meno qui al suo criterio costante dell'adesione a tutti i costi alla tradizione manoscritta, propone una ricostruzione del passo che presuppone molte lacune e corruttele, ma che non costituisce, in fin dei conti, una soluzione accettabile delle difficoltà, perché le sue aggiunte paiono troppo arbitrarie e le correzioni non si armonizzano con il senso del contesto. A mio giudizio, il passo non è così corrotto com'è stato giudicato e si può render leggibile con lievi ritocchi, suggeriti dal contesto: εἶτ' ἐπεὶ μὴ μόνον ζῆσαι αὐτὸν [scil. Λάζαρον] βεβούληται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν τῷ μνημείῳ μένειν, ἐπὶ τὰ ἔξω τοῦ μνημείου οὗτος ἐλθὼν δέδεται, καθὼς προείρηται, τῆς ζωῆς· καὶ τῷ ἐξεληλυθέναι ἀπὸ τοῦ μνημείου

μὴ δύνασθαι, ὅσον δέδεται, λέγει τοῖς δυναμένοις ὑπηρετήσασθαι αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· " λύσατε αὐτὸν καὶ ἄφετε αὐτὸν ὑπάγειν " νομίζω ὅτι μὴ συγκαταθέμενος μὲν τῷ περὶ ἐπιστροφῆς μετὰ τὸ ἡμαρτηκέναι λόγῳ· ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν, τῷ κατέχεσθαι αὐτοῦ τὰς τῆς ψυχῆς πορευτικὰς καὶ δραστικὰς καὶ θεωρητικὰς δυνάμεις, ὁ τοιοῦτος ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μνημείου. La prima cosa che salta agli occhi, nonostante la punteggiatura arbitraria dell'editore, è che il brano si distingue nettamente in due parti, di cui la prima giunge fino a ὑπάγειν, dopo cui occorre mettere un punto. Questa prima parte è quella che maggiormente si presenta in disordine: la difficoltà però non consiste tanto nel fatto che μὴ μόνον non abbia, come afferma We., la sua contrapposizione, perché ciò non è affatto necessario in modo assoluto. Il senso potrebbe esser questo: risuscitando Lazzaro (o il peccatore), Gesù non intendeva che riacquistasse *semplicemente* la vita e continuasse a rimanere nel sepolcro... Tale affermazione è la conseguenza di quanto Origene ha detto poco prima, commentando il racconto della risurrezione di Lazzaro, in cui egli distingueva vari momenti: dapprima il morto rivive, in virtù della voce forte di Gesù che lo chiama, ma la sua vita è inerte, puro modo di essere senza possibilità di agire (non può neppure uscire dal sepolcro), fintanto che è ancora inceppato dalle bende mortuarie, simboli dei vincoli dei peccati. La frase che stiamo esaminando riassume appunto le considerazioni precedenti, alle quali del resto fa esplicito riferimento. Se ciò è vero, nella frase manca un elemento su cui Origene si è fermato con insistenza in precedenza, vale a dire i vincoli del peccato: una lacuna nella frase, del resto, è indicata senza possibilità di dubbio da καὶ τῷ ἐξελελυθέναι, dinanzi a cui dev'essere caduto il primo dei due elementi indicati alle linee 9-10. Si può quindi tentare di ricostruire così questa prima parte: εἶτα ἐπεὶ μὴ μόνον ζῆσαι αὐτὸν βεβούληται ὁ Ἰησοῦς καὶ ἐν τῷ μνημείῳ μένειν, ἐπὶ ⟨δὲ⟩ τὰ ἔξω τοῦ μνημείου οὗτος ἐλθὼν δέδεται, καθὼς προείρηται, τῆς ζωῆς ⟨τῷ μηδέπω ἀπολελοῦσθαι τῶν τῆς ἁμαρτίας δεσμῶν⟩ καὶ τῷ ἐξεληλυθέναι ἀπὸ τοῦ μνημείου μη⟨δὲ⟩ δύνασθαι, λέγει ... La seconda parte contiene un'interpretazione più esplicita del fatto qui accennato: secondo l'opinione di Origene, questo esser tornati alla vita di grazia senza la possibilità di operare secondo essa significa un'adesione, un assenso al proposito di convertirsi ancora troppo deboli per poter informare di sé le facoltà dell'in-

dividuo: si tratta insomma, secondo quella che è la posizione costante di Origene in armonia con i dettami dell'etica stoica, di un assenso (συγκατάθεσις) ancora privo della sua qualità essenziale che è la stabilità, βεβαιότης (ἀτονῶν!). È chiaro allora che in questa seconda parte l'unica incongruenza nel testo è costituita da μή che non soltanto si oppone a quello che è il senso ovvio della frase ma toglie ogni ragion d'essere alla contrapposizione evidente dei primi due membri, sottolineata da μέν ... δέ. Si può quindi leggere con buona probabilità: Νομίζω ⟨δὲ⟩ ὅτι [μὴ] συγκαταθέμενος μὲν τῷ περὶ ἐπιστροφῆς ... λόγῳ, ἔτι δὲ ἀτονῶν κατ' αὐτὸν βιοῦν, ... ὁ τοιοῦτος ἐξῆλθεν ἀπὸ τοῦ μνημείου.

p. *398*, 34-35 ὥστε καὶ τοὺς δεσμοὺς ἐπιφέρεσθαι τὸ ὄνομα ... La correzione proposta da Koet. ἔτι φέρεσθαι è un non senso.

p. *399*, 27-33 ἐφίστημι οὖν μήποτε ἐν τῷ εἰρηκέναι αὐτὸν [scil. Ἰησοῦν] φωνῇ μεγάλῃ κραυγάσαντα· " Λάζαρε, δεῦρο ἔξω " (ἡ γὰρ μεγάλη φωνὴ καὶ ἡ κραυγὴ οὐκ ἂν ἀτόπως λέγοιτο ἐξυπνικέναι αὐτόν) καὶ ἤδη [καὶ εἰ δεῖ, *M*] δύνασθαι ἀποφήνασθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι τὸ " πορεύομαι ἵνα ἐξυπνίσω αὐτόν ", ἤπερ ἐν τῷ τῆς εὐχῆς τοῦ υἱοῦ ἀκούσαντος τὸν πατέρα πεποιηκέναι τὴν Λαζάρου ψυχὴν ἐπανελθεῖν ... Questo, il testo pubblicato da Pr. che evidentemente lo trova corretto e comprensibile così com'è, mentre non lo è affatto, perché certo non basta la correzione ἤδη dell'editore a risolvere le non poche difficoltà di questo passo. Intanto, è certamente da accogliere la correzione del termine ἀκούσαντος in ἀκούσαντα proposta da Koet., perché questo participio si riferisce evidentemente a τὸν πατέρα. Quanto all'incoerenza sintattica di questo periodo (ἐφίστημι οὖν μήποτε ... δύνασθαι ἀποφήνασθαι), Koet. propone questo emendamento: ... ἐξυπνικέναι αὐτὸν ⟨καθεύδοντα δύναται ἀποφαίνεσθαι ἐν τούτῳ ... E questa correzione si presenta come molto più risolutiva e plausibile, ma non è del tutto convincente. Intanto, non c'è dubbio che δύνασθαι non si deve toccare perché fa ancora parte della proposizione parentetica, che senza di esso rimarrebbe sospesa: ... (ἡ γὰρ μεγάλη φωνὴ ... οὐκ ἂν ἀτόπως λέγοιτο ἐξυπνικέναι αὐτὸν δύνασθαι). Quanto a εἰ δεῖ, non si può né trasformare nell'inutile ἤδη di Pr. né assorbire nel pleonastico καθεύδοντα di Koet.: esso è andato, evidentemente, fuori posto e basterà ricollocarlo dinanzi a ἀποφήνασθαι, per ricostruire la struttura interrogativa del periodo: ἐφίστημι οὖν μήποτε ... εἰ δεῖ ἀποφή-

νασθαι. Proporrei, quindi, di leggere press'a poco in questo modo: ἐφίστημι οὖν μήποτε ἐν τῷ εἰρηκέναι αὐτὸν φωνῇ μεγάλῃ κραυγάσαντα· " Λάζαρε, δεῦρο ἔξω " (ἡ γὰρ μεγάλη φωνὴ καὶ ἡ κραυγὴ οὐκ ἀτόπως λέγοιτο ἐξυπνικέναι αὐτὸν [καὶ] δύνασθαι) εἰ δεῖ ἀποφήνασθαι ἐν τούτῳ μᾶλλον πεπληρῶσθαι τό ... ἥπερ ἐν τῷ ...

p. *436*, 1 καὶ πρὸς τῷ λελοῦσθαι .... La correzione ἢ πρὸς τῷ ... di Koet. altera in modo inaccettabile il senso della frase.

p. *445*, 26 ἑαυτῷ è certo da correggere, per ragioni grammaticali, in ἑαυτοῖς, come propone Koet. Viceversa, la correzione di καὶ ἁγίων οὕτω della linea successiva, in ἢ ἁγίων οὕτω ... è insostenibile, perché non si tratta di precetti diversi ma dello stesso precetto.

p. *450*, 11-13 καὶ ἄκουε τοῦ " ἵνα πιστεύητε " ὡς ἴσον δυναμένου τῷ " ἵνα † πιστεύητε ἐνεργῆτε " παραμένοντες τῷ πιστεύειν καὶ μηδεμίαν ἀφορμὴν πρὸς τὸ μετατίθεσθαι ἴσχοντες. Il testo è evidentemente corrotto e la corruttela riguarda proprio πιστεύητε, come giustamente ha indicato l'editore, il quale ha fatto bene a non accettare l'emendamento ἵνα τῇ πίστει προστεθῆτε proposto da We. Viceversa Koet. ritiene che la corruttela riguardi ἐνεργῆτε, per cui propone la correzione: ἵνα πιστεύητε ἐνεργῶς τε παραμένοντες ..., che non soddisfa né sotto l'aspetto grammaticale né per quanto riguarda il senso. La discussione fatta qui da Origene in questo cap. 15 del libro XXVIII, in relazione con le parole di Gesù: « Ve lo dico fin d'ora, prima che accada, affinché crediate... » (*Io.* 13, 19), tende a sottolineare, in polemica implicita contro il predestinazionismo gnostico, l'apporto umano nell'atto di fede. « Affinché crediate... » equivale per Origene a dire: « Affinché realizziate la vostra fede, perseverando e non prendendo occasione per allontanarvene... ». La correzione più plausibile mi sembra, quindi, quella di considerare ἵνα † πιστεύητε come corrotto per influsso della citazione giovannea che precede immediatamente e cambiarlo in ἵνα πιστεύειν ἐνεργῆτε, παραμένοντες ...

p. *474*, 29-30 ὅρα δὲ πόθεν " ἀπὸ δόξης " φησί, καὶ ποῦ " εἰς δόξαν " ... Koet. propone invece di leggere... καὶ πόθεν " εἰς δόξαν ", ma le ragioni addotte per questa correzione sono totalmente infondate. Origene vuole indicare da una parte la provenienza (πόθεν = ἀπὸ δόξης) della vita soprannaturale e dall'altra il suo tendere verso una direzione (ποῦ = εἰς δόξαν). Nul-

la da cambiare, quindi, nel testo della tradizione manoscritta, seguito a ragione dall'editore.

Meno ambiziose e di carattere più particolare, le osservazioni fatte all'edizione di Preuschen da Klostermann; esse costituiscono però in generale un'acquisizione valida e definitiva per la critica testuale del *Commento a Giovanni*. Sono da segnalare in particolare, oltre ai casi già accennati, i seguenti punti: p. *25*, 13 (αὐτῶν, corr. αὐτῷ); p. *30*, 32 (add. φωστῆρες); p. *84*, 19 (ἑαυτούς, corr. αὐτούς); p. *90*, 22 (Ζαχαρίας " μνήμη ", corr. Ζαχαρίας " μνήμη ⟨κυρίου⟩ "); p. *112*, 18 (οὕτω, corr. οὗτοι); p. *127*, 13-14 (... βοᾶν ἐν τῇ φωνῇ "λέγοντος ... Pr.; ἐν τῷ " φωνὴ λέγοντος); p. *145*, 2 (ἀναγράφει, corr. ⟨ὃ⟩ ἀναγράφει, la stessa correzione anche in Winter); p. *156*, 26 (Σιώρ, corr. Σιών); p. *227*, 16 (... ὀρεγόμενοι αὐτῆς ὑπὸ τοῦ ὑγροῦ ἡμῖν ἐπιλείποντος, Pr.; ὀρεγόμενοι αὐτῆς, ⟨ἢ ποτοῦ⟩, ὑγροῦ. ... Klost.); p. *382*, 36 (... οὗ ἐν εἴδει, corr. οὗ ἓν εἶδος); p. *420*, 23 (καὶ γῆν ἄνυδρον αὐτῶν γῆν ..., corr. καὶ ⟨τὴν⟩ ἄνυδρον...); p. *443*, 8 (μαθητῶν, corr. μαθημάτων), ecc. Inaccettabili mi sembrano invece alcune altre correzioni: p. *18*, 7 (θαυμάζουσιν, Pr.; θεσπίζουσιν, Klost.); p. *32*, 19 (ὅτι τὸν ἄνθρωπον φθάνει, Pr.; ὅτι ⟨ἐπὶ⟩ τὸν ἄνθρ. Klost.); p. *25*, 13 (μεινάντων τῶν ἁγίων, Pr.; μεινάντων τῶν ἀνθρώπων, Klost.); p. *475*, 17 sgg. Molto incerto rimango circa la correzione proposta da Klost. a p. *8*, 2: ⟨σιωπῶν⟩ (ma, evidentemente, intendendo σιωπόν) in luogo di εἰπόν di Pr.

A conclusione di questa nota vorrei segnalare ancora alcuni punti non completamente soddisfacenti del testo origeniano pubblicato da Preuschen e sfuggiti all'attenta analisi di Koet. e, salvo due casi, anche di Klostermann.

p. *41*, 2-6. La frase principale manca, grammaticalmente, di soggetto, come già aveva notato We., che aveva proposto, in una congettura non accolta da Pr., di leggere ⟨ὁ⟩ βλέπων. Forse si potrebbe correggere, alla linea 6: οὐκ ἄλλο τι⟨ς⟩ εὑρήσει ...

p. *228*, 30 sg. οἷον * * * τὴν τοῦ ἀλλομένου, ὡς φησιν, εἶναι τὴν αἰώνιον ζωήν. L'integrazione di Pr. è questa: οἷον⟨εἰ ἀρχὴν⟩ τὴν τοῦ ἀλλομένου ⟨ὕδατ⟩ός φησιν ... dove è certamente da respingere ἀρχήν, che va sostituito con ⟨τελευ⟩τήν, come già aveva supposto Klost., ma è da accettare la seconda parte della correzione perché la lezione manoscritta (difesa da Klost.) non è grammaticalmente corretta, oltre che priva di senso.

p. *244*, 19 πολλῶν πολλὰ περὶ θεοῦ ἀποφηναμένων καὶ

τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ὥστε τινὰς μὲν εἰρηκέναι καὶ αὐτὸν σωματικῆς φύσεως λεπτομεροῦς καὶ αἰθερώδους, τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλης [corr. We.; ἄλλους, mss.,] ὑπὲρ ἐκεῖνα οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ... È difficile comprendere per quali ragioni We. si sia indotto a correggere l'esattissimo ἄλλους in ἄλλης e perché Pr. abbia introdotto con tanta convinzione questa correzione nel testo. La citazione di *Resp.* 509 b (che ritorna anche altrove in Origene: cfr. *Contr. Cels.* VI 64: II 135, 4-5) ci fa certi che qui l'autore allude alla dottrina medioplatonica e poi soprattutto neoplatonica della trascendenza di Dio sulla οὐσία. Accanto alle due dottrine filosofiche classiche della corporeità e incorporeità di Dio, Origene accenna anche a quest'altra teoria dinanzi alla quale egli rimase in atteggiamento incerto fino alla fine. Occorre, quindi, ripristinare la lezione manoscritta e leggere così: ... τινὰς δὲ ἀσωμάτου, καὶ ἄλλους ὑπερέκεινα οὐσίας ...

p. *256*, 5 sgg. ἡ μὲν οὖν Σαμαρεῖτις αἰτουμένη πιεῖν διὰ τῶν ἐπαπορήσεων αὐτῆς οἱονεὶ *** δὲ διὰ τὸν αἰτήσαντα· οὔτε γὰρ εἶχεν δοῦναι τῷ Ἰησοῦ ἄξιον αὐτοῦ πόμα. Pr. indica la lacuna ma non la sua estensione, limitandosi a riportare l'integrazione congetturale di We. οἱονεὶ ⟨αὐτὴ ἐποτίσθη⟩ διὰ τὴν αἰτήσαντα, che però non si armonizza con il senso del contesto: la frase che segue infatti è la spiegazione di quanto doveva esser contenuto nella lacuna. Le parole: « ella infatti non aveva da offrire a Gesù una bevanda degna di lui » lasciano intendere che la Samaritana da una parte desiderava offrire da bere a Gesù, ma aveva espresso la sua esitazione a farlo « a motivo di colui che gliel'aveva domandato ». Si potrebbe, quindi, tentare di integrare in questo modo: οἱονεὶ ⟨πιεῖν δοῦναι μὲν ἐβούλετο ἐπηπόρει⟩ δὲ διὰ τὸν αἰτήσαντα. La continuazione della frase infatti non soltanto dà ragione dell'esitazione della Samaritana, ma aggiunge che questa intenzione buona (ὀρέξαι) della donna di dargli da bere era per Gesù motivo sufficiente per concederle i suoi benefici.

Poche linee oltre, la frase lacunosa: ἔπρεπεν ἤδη ... ἀπὸ τῆς Σαμαρείτιδος è così integrata congetturalmente dall'editore: ⟨οὔτε⟩ ἔπρεπεν ⟨τροφὴν λαβεῖν⟩ ἀπό .... È evidente però dal senso del contesto che l'integrazione non coglie nel segno e che occorrerebbe integrare press'a poco in questo modo: ἔπρεπεν ἤδη ⟨ἀφαιρεθῆναι⟩ ἀπό ...

p. *258, 5-6* οὐδὲ τοῖς ἀπὸ τῶν ποιοτήτων τρέφεται, οὐδὲ

ποσότης τροφῶν ἡ αὐτὴ πᾶσιν ἀρκεῖ. Il parallelismo di queste due frasi e soprattutto la ripresa del parallelismo più avanti, alle linee 9-10 (ἀλλ' οὐδὲ ἡ ποιότης ... ἡ αὐτὴ ἁρμόζει πάσαις ...) suggerisce di correggere τοῖς in ⟨αὐ⟩τοῖς.

p. *322*, 20 sgg. Il testo è compromesso da una corruttela (... εἴη δ'ἂν καὶ τὰ ἑκάστου ἔργα † οἷον εἶπα ...) e da una lacuna (... ὁ ἔχων τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ * * *). Nel primo caso Pr. crede di risolvere la difficoltà con la correzione congetturale: ... ἔργα οἱονεὶ πα⟨ραστατικά⟩, il cui significato rimane peraltro alquanto sibillino. Meglio forse leggere: εἴη δ'ἂν καὶ τὰ ἑκάστου ἔργα οἱονεὶ πα⟨ραθετέον⟩ ... (per costruzioni di questo tipo, cfr. pp. 186, 8; 188, 30). Per la lacuna Pr. suggerisce l'integrazione ⟨ἐκ τῶν ἄνω ἐστίν⟩, che non è in sé e per sé improbabile, in quanto la discussione del cap. precedente si svolge appunto sul tema « essere dal mondo », « essere dall'alto ». In questo passo però Origene considera in particolare e raffronta le opere di chi è del mondo e di chi è dall'alto, tenendo conto di quella che si potrebbe chiamare la radice delle opere, cioè l'amore per Dio e l'amore per il mondo. Quindi, l'integrazione più probabile (come del resto suggerisce anche la citazione di *1 Jo.* 2, 15) è questa: ὁ ἔχων τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ ⟨οὐκ ἀγαπᾷ τὸν κόσμον⟩, la cui caduta è probabilmente da spiegare con la ripetizione della frase nella linea successiva.

p. *470*, 27 εἰ δὲ τῷ θανάτῳ τοῦ Ἰησοῦ δοξάζοντος τὸν θεόν, τό τε ... (*Col.* 2, 15), καὶ τό ... (*Col.* 1, 20). Preuschen non accoglie la correzione ἐν δὲ τῷ θανάτῳ ... degli altri editori; ma l'unico risultato da lui ottenuto è di rendere il periodo incompiuto tanto nella struttura quanto nel senso.

p. *476*, 24 sgg. καὶ τάχα † ὥσπερ ἔστιν μεταβαλεῖν ἐκ δούλου Ἰησοῦ· δοῦλοι δὲ ἦσαν οἱ μαθηταὶ πρὸ τοῦ εἶναι τεκνία, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ... (*Jo.* 13, 13), καὶ τοῦ ... (*Jo.* 13, 16), ἀναγεγραμμένου πρὸ τοῦ ... (*Jo.* 13, 33)· ἐπιστήσεις δὲ εἰ ὁ δοῦλος πρότερον μαθητὴς γίνεται, εἶτα τεκνίον, εἶτα ἀδελφὸς Χριστοῦ καὶ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Il periodo, così come lo riporta l'editore, è sintatticamente insostenibile, né basta a sanare alcunché la correzione di ὥσπερ in ὡσπερεί proposta da We. L'integrazione proposta da Klost.: καὶ τάχα ὥσπερ ἔστιν μεταβαλεῖν ⟨ἐκ τεκνίου τοῦ Ἰησοῦ, εἰς ἀδελφόν, οὕτως εἰς μαθητὴν μεταβαλεῖν⟩ ἐκ δούλου ... è certamente risolutiva, ma non spiega paleograficamente come si sia potuta produrre una lacuna così ampia e poi anti-

cipa fuori luogo un elemento che formerà l'oggetto della discussione impostata successivamente da Origene (se cioè il servo possa trasformarsi in discepolo). Quindi, se ci si vuol muovere nella direzione indicata da Klost., occorre per lo meno semplificare in questo modo: ... ὥσπερ ἔστιν μεταβαλεῖν ⟨ἐκ τεκνίου Ἰησοῦ, οὕτως ἔστιν μεταβαλεῖν⟩ ἐκ δούλου Ἰησοῦ ..., che permette di pensare alla caduta di una linea intera, per omoioteleuto. Ma è più probabile ancora che la corruttela risieda in ὥσπερ, e che di qui siano derivati vari tentativi di correzione che hanno finito con lo spezzare in tanti tronconi quello che era un periodo unico con la sua principale introdotta da ἐπιστήσεις. Correggendo leggermente e cambiando l'interpunzione, si può forse leggere in questo modo: καὶ τάχα εἴπερ ἔστιν μεταβαλεῖν ἐκ δούλου Ἰησοῦ (δοῦλοι δὲ ἦσαν οἱ μαθηταὶ πρὸ τοῦ εἶναι τεκνία, ὡς δῆλον ἐκ τοῦ ..., καὶ τοῦ ..., ἀναγεγραμμένου πρὸ τοῦ..,), ἐπιστήσεις [δὲ] εἰ ὁ δοῦλος ...

Queste, a titolo esemplificativo, alcune considerazioni sul testo del *Commento al vangelo di Giovanni* di Origene, su cui sarà opportuno ritornare ancora perché il suo stato attuale è ben lungi dall'esser soddisfacente ed esso costituisce veramente, come giustamente osserva Klostermann (*l. cit.*, p. 275), uno dei testi greci più difficili [4].

EUGENIO CORSINI

[4] Credo di far cosa utile riepilogando in un prospetto i passi via via discussi in questa nota, disponendoli secondo l'ordine delle pagine dell'edizione di Preuschen e aggiungendo l'indicazione dei libri e dei capitoli (i numeri tra parentesi indicano i capitoli nella suddivisione della *Patrologia graeca*, là dove non coincide con quella di Preuschen).

## *Prospetto dei passi discussi*

8, 2 : I 4 (6)
12, 4 : I 7 (9)
18, 7 : I 12 (13)
20, 26 : I 16
21, 25-26 : I 17
25, 13 : I 20 (22)
30, 32 : I 25 (24)
32, 19 : I 26 (24)
39, 2-3 : I 31 (34)
41, 2-6 : I 32 (36)
49, 14 : I 38 (42)
66, 11 : II 11 (6)
68, 4 : II 12 (6)
73, 14 : II 16 (10)
76, 5 : II 18 (12)
77, 4 : II 20 (14)
77, 23 sgg. : II 21 (15)
82, 13 : II 25 (20)
82, 28 : II 25 (20)
82, 33 : II 25 (20)
84, 4 : II 26 (21)
84, 19 : II 27 (22)
88, 34 : II 31 (25)
90, 22 : II 33 (27)
92, 34 sgg. : II 34 (28)
102, 32 : V 3
112, 18 : VI 5 (2)
117, 11 : VI 8 (5)
120, 6 : VI 11 (7)
127, 13-14 : VI 18 (10)
127, 14-20 : VI 18 (10)
130, 8-11 : VI 20 (12)
140, 30 : VI 30 (15)
145, 2 : VI 36 (20)
145, 16 : VI 36 (20)
146, 4 : VI 37 (21)
154, 34 sg. : VI 45 (26)
156, 26 : VI 47 (27)
173, 30 sgg. : X 3
174, 1 sgg. : X 4 (3)
175, 8-9 : X 5 (4)
178, 25-26 : X 8 (6)
179, 19 : X 9 (7)
183, 4 : X 12 (10)
189, 14 : X 18 (13)
190, 17-18 : X 19 (14)
194, 14 : X 22 (15)
195, 29 : X 23 (16)
196, 12 : X 24 (16)
197, 19 : X 25 (16)
203, 20-21 : X 30 (18)
205, 6 : X 31 (18)
209, 5 sgg. : X 35 (20)
211, 21 : X 37 (21)
212, 6 : X 37 (21)
215, 3 : X 38 (22)
217, 19 : X 40 (24)
224, 1 sgg. : X 44 (28)
227, 16 : XIII 2
228, 17 : XIII 2
228, 30 sgg. : XIII 3
232, 5 : XIII 7
243, 7 : XIII 18
244, 19 sgg. : XIII 21
256, 5 sgg. : XIII 32 (31)
257, 16 : XIII 32 (31)
258, 5-6 : XIII 33
259, 26-31 : XIII 34
266, 28-31 : XIII 40
267, 30 : XIII 42
271, 27 : XIII 45
275, 13-14 : XIII 48 (46)
277, 9 : XIII 50 (49)
279, 4 : XIII 50 (49)
279, 5 : XIII 50 (49)
289, 20 : XIII 58 (57)
291, 8 : XIII 59 (58)
296, 11 sgg. : XIII 63
296, 18-19 : XIII 63 (64)
296, 25-26 : XIII 63 (64)
302, 28 : XIX 4 (1)
307, 11 : XIX 8 (2)
307, 13 : XIX 8 (2)
310, 27 : XIX 11 (3)
315, 7 sgg. : XIX 15 (4)
315, 34 : XIX 15 (4)
322, 20 sgg. : XIX 21 (5)
323, 24 sgg. : XIX 22 (5)
328, 23 : XX 2
338, 27 : XX 10
240, 8-9 : XX 11
341, 1 : XX 11
341, 13 : XX 12
348, 4-5 : XX 16 (14)
363, 30 : XX 27 (22)
374, 10 : XX 35 (28)
377, 6 : XX 36 (29)
382, 36 : XX 40 (32)
388, 9 : XX 44 (33)
393, 17 : XXVIII 4
393, 18 : XXVIII 4
394, 31 sgg. : XXVIII 5
396, 32-33 : XXVIII 6 (5)
397, 26 sgg. : XXVIII 7 (6)

398, 15-25 : XXVIII 7 (6)
398, 34-35 : XXVIII 8 (7)
399, 27-33 : XXVIII 9 (8)
416, 5 : XXVIII 21 (16)
420, 23 : XXVIII 24 (19)
436, 1 : XXXII 7 (6)
443, 8 : XXXII 10 (7)
443, 21-22 : XXXII 11 (7)
445, 10 : XXXII 12 (7)
445, 26 : XXXII 12 (7)
450, 11-13 : XXXII 15 (9)
455, 32-33 : XXXII 18 (11)
461, 19 : XXXII 20 (13)
461, 33 : XXXII 20 (13)
470, 27 : XXXII 25 (17)
472, 28 sgg. : XXXII 27 (17)
473, 12 sgg. : XXXII 28 (18)
474, 29-30 : XXXII 29 (18)
474, 33 : XXXII 29 (18)
476, 24 sgg. : XXXII 30 (19)
479, 17 : XXXII 32 (19)
480, 9 sgg. : XXXII 32 (19)
565, 1 : fr. CXII
567, 13 : fr. CXX
568, 11 : fr. CXXI
562, 28 : fr. CXXII

# GRÉGOIRE LE GRAND A L'ÉCOLE DE JUVÉNAL

Le degré de culture profane de Grégoire le Grand et son attitude à l'égard de cette culture ont donné lieu à bien des controverses: on a vu en lui tantôt un fin lettré, tantôt un contempteur de la culture [1]. Ce problème est d'autant plus délicat à résoudre que Grégoire possède un haut degré d'originalité et s'abstient, à l'ordinaire, de mentionner ses sources, surtout ses sources profanes [2].

J'ai cru pouvoir montrer ailleurs que sa doctrine de la *reuerberatio* — cette sorte de choc en retour qui frappe d'éblouissement le contemplatif au moment où il croyait apercevoir la divinité — remonte à Philon d'Alexandrie à travers saint Augustin [3]. Dom Delforge a suggéré, de son côté, que Grégoire,

---

[1] Un état récent de la question et une riche bibliographie se trouvent chez P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare (VI^e-VIII^e siècles)*, Paris 1962, pp. 187-200. Voir mes comptes rendus de cet ouvrage dans *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, t. CXX, 1962, pp. 213-217 et *Revue des études anciennes*, t. LXV, 1963, pp. 127-132. Voir aussi N. Scivoletto, *I limiti dell'« Ars grammatica » in Gregorio Magno*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. XVII, 1964, pp. 210-238.

[2] Selon Riché, *op. cit.*, p. 189, ses seules citations explicites d'auteurs profanes sont *Epist.* I, 33, p. 47, 10: « Vt tibi aliquid saecularis auctoris loquar: "Cum amicis omnia tractanda sunt, sed prius de ipsis" » (Sénèque, *Epist.* III, 2, éd. Préchac, p. 8: « Tu uero omnia cum amico delibera, sed de ipso prius »); *Moralia in Iob* IX, 11, *P.L.*, t. LXXV, 865 (sur le verset 9): « Nequaquam sermo ueritatis uanas Hesiodi, Arati et Callimachi fabulas sequitur, ut Arcturum nominans extremam stellarum septem caudam Vrsae suspicetur ». Grégoire ne connaît sûrement ces trois auteurs grecs qu'à travers des exégètes de *Job*.

[3] P. Courcelle, *Les « Confessions » de s. Augustin dans la tradition littéraire, antécédents et postérité*, Paris 1963, p. 54 et n. 2. Aux textes allégués, ajouter *Moralia in Iob* IX, 48, *P.L.*, t. LXXV, 884 D: « Moris quippe est aquilae ut *irreuerberata* acie radios solis aspiciat; sed cum refectionis indigentia urgetur, eamdem oculorum aciem, quam radiis solis infixerat, ad respectum cadaueris inclinat... Sic uidelicet, sic antiqui patres fuerunt »; XVI,

pour décrire dans ses *Dialogues* la « vision » de saint Benoît, s'est inspiré des images du « *Songe de Scipion* » sur l'âme [4]. D'autre part, dom Weber a relevé chez Grégoire quelques expressions proverbiales et de courtes sentences issues de Cicéron, Virgile ou Sénèque [5]. Peu de chose, au total.

Aux sources déjà décelées, je voudrais ajouter ici un nom nouveau: celui de Juvénal.

JUVÉNAL, *Sat.* VIII, 30, éd. Labriolle, p. 103:

... Quis enim generosum dixerit hunc qui
indignus genere et praeclaro NOMINE tantum
insignis? Nanum cuiusdam Atlanta VOCAMUS,
Aethiopem cycnum, prauam extortamque puellam
Europen; *canibus* pigris SCABIEQUE uetusta
NOMEN erit PARDUS, TIGRIS, LEO,

GRÉGOIRE, *Epist. ad Narsem* I, 6, éd. P. Ewald et L. M. Hartmann, dans *M.G.H., Epist.*, t. I, p. 8, 6:

Quod uero causae et NOMINIS similitudinem faciendo per scripta uestra clausulas declamationesque formatis, certe, frater karissime, SIMIAM LEONEM VOCAS, quod eo modo uos agere conspicimus, quo SCABIOSOS saepe *catulos*, PARDOS uel TIGRES VOCAMUS. Ego enim, bone uir, quasi filios perdidi, quia per terrenas curas recta opera amisi.

---

38, *P.L.*, t. LXXV, 1140 C: « Ad occidentem imus cum subleuatum in Deo cordis oculum, sed ipsa immensitate luminis *reuerberatum* ad nosmetipsos reducimus »; *In Ezech.* I, 4, 2, *P.L.*, t. LXXVI, 815 C: « Aquila ad sublimia euolat et *irreuerberatis* oculis solis radiis intendit »; II, 1, 17, *P.L.*, t. LXXVI, 947 B: « Mortalitatis suae pondere *reuerberatus* ad ima relabitur et quibusdam poenae suae uinculis ligatus tenetur »; II, 2, 3, *P.L.*, t. LXXVI, 950 B: « Tentationis suae pondere *reuerberatur* ad semetipsam (anima), quatenus tentatio aggrauet, ne contemplatio inflet »; II, 5, 11, *P.L.*, t. LXXVI, 991 D: « Conantes atque tendentes quiddam iam de inuisibili natura conspicere cupimus, lassamur, *reuerberamur*, repellimur ».

[4] Th. Delforge, « *Songe de Scipion* » *et vision de s. Benoît*, dans *Revue Bénédictine*, t. LXIX, 1959, p. 351-354. Je montre dans mon article *La vision cosmique de saint Benoît* (dans *Revue des études augustiniennes*, t. XIII, 1967, pp. 97-117) que Grégoire a surtout en mémoire le commentaire de Macrobe sur le *Songe de Scipion*, ainsi que la préface des *Quaestiones naturales* de Sénèque.

[5] Outre la citation de Sénèque, ci-dessus, n. 2, cf. L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Freiburg in der Schweiz 1947, p. 57, n. 7, et 66, citant Grégoire, *Epist.* V, 37, t. I, p. 322, 12: « O tempora, o mores » (Cicéron, *Verr.* II, 4, 25, 56; *Pro Deiotaro* XI, 31); XI, 4, t. II, p. 313, 24: « *Auri* saeua *famis* » (cf. Virgile, *Aen.* III, 57).

Ajouter Grégoire, *Epist.* III, 65, t. I, p. 226: « Fuerunt quidam ueteres philosophorum qui *in duobus corporibus unam animam* dicerent, non affectu iungentes duos, sed unam in duobus animae substantiam partientes » (Aristote, *ap.* Diogène Laërce, *Vitae*, V, 1, 20, éd. Cobet (Didot), p. 115, 31: Ἐρωτηθεὶς τί ἐστι φίλος, ἔφη· μία ψυχὴ δύο σώμασιν ἐνοικοῦσα. Pseudo-

siquid adhuc est
quod fremat in terris uiolentius;
ergo cauebis
et metues ne tu sic Creticus aut
Camerinus.

*Sat.* X, 190, p. 131:

Sed quam continuis et quantis
longa senectus
plena malis! Deformem et taetrum
ante omnia uultum
dissimilemque sui, deformem pro
cute pellem
pendentisque genas et talis aspice
rugas
quales, umbriferos ubi pandit Tha-
braca saltus,
in uetula scalpit iam mater SIMIA
bucca.

*Epist. ad Theoctistam* I, 5, p. 6, 42:

Ecce serenissimus domnus imperator fieri SIMIAM LEONEM iussit. Et quidem pro iussione illius VOCARI LEO potest, fieri autem leo non potest. Vnde necesse est, ut omnes culpas ac neglegentias meas non mihi, sed suae pietati deputet, qui uirtutis ministerium infirmo commisit.

Dans une *Lettre* aujourd'hui perdue, le comte Narsès complimentait Grégoire, en octobre 590, de son élévation au trône pontifical par l'empereur Maurice. Selon la phraséologie de l'époque, il le saluait comme *leonem*, c'est-à-dire à la fois comme un *lion* et comme un second *Léon* le Grand. Grégoire, dans sa réponse, déplore que cette charge le détourne de la vie contemplative vers les soucis terrestres, et proteste humblement que Narsès l'a qualifié à tort *leonem*. A la même date [6], dans sa *Lettre* à Theoctista, sœur de l'empereur Maurice, il se

---

Quintilien, *Declamatio* XVI, 6: « Amicitia plurimorum *corporum unus animus* »; Minucius Felix, *Octauius*, I, 3, éd. Beaujeu, Paris 1964, p. 1: « Crederes *unam* mentem *in duobus* esse diuisam »; Augustin, *Conf.* IV, 6, 11, 29, p. 74: « *Unam* fuisse *animam in duobus corporibus* »; Isidore de Séville, *Sent.* III, 28, 3, *P.L.*, t. LXXXIII, 702 B: « Antiqui dixerunt de societate duorum, *unam* esse *animam in duobus corporibus* propter uim scilicet amoris »; Pierre le Vénérable, *Epist.* II, 22, *P.L.*, t. CLXXXIX, 236 D: « Iuxta id quod dictum a quodam legitur, non duobus corporibus duae, sed *una utrique corpori* uideretur inesse anima »).

Grégoire, *Epist.* IX, 230, t. II, p. 226, 15: « Personam illius scio, sed *domum* nescio » me rappelle Virgile, *Aen.* VIII, 114: « Qui genus, unde *domo*? »; cf. Paulin de Nole, *Epist. ad Alypium* XXIV, 4, *C.S.E.L.*, t. XXXIV, 1, p. 76, 1: « Specialiter autem a te peto, quoniam me inmerentem et inopinantem magno tui amore complesti, ut pro hac historia temporum referas mihi omnem tuae sanctitatis historiam, ut "qui genus, unde" sis "*domo*" (*Aen.* VIII, 114) tanto uocatus a Domino... edisseras ».

[6] Les éditeurs, p. 7, 19, supposent la *Lettre* I, 6 antérieure à I, 5. A mon sens, ces deux *Lettres* ont été rédigées et expédiées de pair.

dit trop faible pour être qualifié *leonem* et pour assumer dignement la charge que l'empereur lui met sur les épaules. Ici et là il précise qu'il est en réalité non un *lion*, mais *simia*, c'est-à-dire un singe ou une guenon. Cette bizarre déclaration ne s'éclaire, à mon avis, que par référence littéraire aux *Satires* de Juvénal.

Que signifie, d'abord, le *singe* par rapport au *lion*? Notre premier mouvement serait de l'entendre au sens de « pâle imitateur » de Léon le Grand. Mais *simia*, au sens proverbial, signifie normalement, dans l'Antiquité latine, un être laid au physique ou au moral [7]. Dans le passage de la *Satire* X, Juvénal l'applique à la laideur des vieillards ridés [8]. Dans la *Satire* VIII il compare le faux noble aux êtres de bas étage que l'on décore par dérision de *noms* pompeux (NOMINIS = NOMINE; VOCAMUS = VOCAMUS): tel nain est appelé Atlas [9]; tel *chien galeux* (SCABIOSOS saepe *catulos* [10] = *canibus* pigris SCABIEQUE uetusta) est dénommé *léopard*, *tigre*, *lion* (LEONEM ... PARDOS uel TIGRES = PARDUS, TIGRIS, LEO). Ce parallèle entre Grégoire et Juvénal me paraît incontestable.

Fort des leçons de Juvénal, Grégoire montre donc plaisam-

---

[7] A. Otto, *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, 2e éd., Hildesheim 1962, p. 323, *s. u.*: simia; M.C. Sutphen, *A Collection of Latin Proverbs*, Baltimore 1902, p. 374, *s. u.*: simia.

[8] Faut-il croire que Grégoire quinquagénaire se juge trop âgé ou trop usé pour cette lourde charge? Cf. ses déclarations *Epist.* LIII*a*, p. 357, 18: « Multa quippe annorum iam curricula deuoluuntur, quod crebris uiscerum doloribus crucior, horis momentisque omnibus fracta stomachi uirtute lassesco, lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhelo »; *Hom. in euang.* XXII, 1, *P.L.*, t. LXXVI, 1174 C: « Fractus longa molestia stomachus diu me charitati uestrae de lectionis euangelicae expositione loqui prohibuit ». Je croirais plus volontiers qu'il fait allusion, par humilité, à une insuffisance morale. Il paraît moins probable qu'il songe à une *Fable* sur le lion et le singe, comme celle du fabuliste français La Fontaine (X, 5).

[9] La légende d'Atlas est fort bien connue de Grégoire, *Epist. ad Leandrum*, V, 53*a*, p. 356, 17 (à propos de *Job* IX, 13): « De tanto uiro quis nesciat, quod nequaquam uanas poetarum fabulas sequitur, ut mundi molem subuehi Giganteo sudore suspicetur ».

[10] *Catulos* désigne de petits *chiens*, et non de petits *chats* comme traduisait E. Caspar, *Geschichte des Papstums*, t. II, Berlin 1933, p. 377: « Der Kaiser hatte in seinem Bestätigungsschreiben den Neugewählten hoffnungsvoll als einen zweiten Leo (d. Gr.) begrüsst ». « Wahrlich », erwiderte Gregor dem befreundeten comes, « da nennst Du einen Affen einen Löwen, wie wir bisweilen tun, wenn wir räudige *Katzen* Pardel oder Tiger nennen. Lieber Mann, ich bin wie einer, der Söhne verloren hat, weil ich durch weltliche Sorgen der guten Werke verlustig gegangen bin ».

ment à Narsès que son compliment est pure déclamation (*declamationesque* formatis). Loin de l'agréer, il refuse ce faux titre de *lion* qui avait fait l'objet des railleries de Juvénal. Au compliment littéraire de Narsès il réplique de façon littéraire. Il montre par là qu'il a fort bien retenu, vers la cinquantaine, les leçons du *grammaticus* [11]. Car ce passage fournissait un exemple-type d'antiphrase, comme nous le prouve Isidore de Séville [12]. Mais Grégoire ne dépend nullement de ce chapitre d'Isidore. Il sait par cœur de larges morceaux de Juvénal. L'on ne devra donc plus hésiter à dire qu'il possède la culture littéraire profane des Romains. S'il la dissimule à l'ordinaire, il sait aussi en faire usage quand il veut, avec beaucoup d'humour. Moraliste dans l'âme, il se met du côté du satirique contre le déclamateur, et se rabaisse soi-même par humilité, comme s'il était un vilain personnage.

PIERRE COURCELLE

---

[11] Il songe probablement au contexte du même passage de Juvénal sur la fausse noblesse, lorsqu'il écrit dans ses *Dialogi* II, 23, éd. U. Moricca, Roma 1924, p. 114, 13, à propos de deux religieuses « *nobiliori genere* exortae » qui traitaient un serviteur « incautis saepe sermonibus »: « Solet *nobilitas generis* parere ignobilitatem mentis ». Cette *sententia* rappelle celle de Juvénal, *Sat.* VIII, 20: « *Nobilitas* sola est atque unica uirtus »; cf. v. 24: « Prima mihi debes animi bona »; 31: « indignus *genere* »; 43-45: « Vos humiles, inquis, ... ast ego Cecropides ».

[12] Isidore de Séville, *Origines* I, 37, 24, éd. Lindsay (sur l'antiphrase): « Hoc tropo et *nani Athlantes* (Juvénal, *Sat.* VIII, 32) et caeci uidentes *et uulgo Aethiopes argentei* (Jérôme, *Epist.* XL, 2) appellantur ».

# LA DIVERSITE DES TYPES DE CHRISTIANISME DANS L'EGLISE PRIMITIVE

## *Les trois étapes décisives dans l'élimination des tendances antilégalistes par le judéo-christianisme*

La manière habituelle de présenter l'histoire et la théologie du christianisme primitif est beaucoup trop simpliste. Il n'y a pas d'un côté le judéo-christianisme palestinien, de l'autre côté le pagano-christianisme paulinien. La théorie de l'Ecole dite de Tubingue du 19e siècle a enfermé, sous l'influence de la philosophie de Hegel, toute l'histoire dans le schéma thèse-antithèse-synthèse et l'a appliqué à l'histoire des origines chrétiennes: judéochristianisme - paganochristianisme - réconciliation des deux tendances dans le catholicisme. Bien que cette conception ait été abandonnée en principe, elle continue à se faire sentir dans les exposés de l'histoire de l'Eglise primitive.

En réalité, il y a, à l'intérieur même de la communauté palestinienne des tendances beaucoup plus diverses, et cette diversité a donné lieu à des tensions et des tiraillements. Les courants les plus originaux et les plus hardis, ceux-là précisément qui représentent et développent le point de vue de Jésus lui-même à l'égard de la loi et du temple ont été éliminés progressivement par le judéo-christianisme dominant des premiers temps de l'Eglise. En se durcissant de plus en plus par l'élimination de ces tendances les plus vitales du christianisme naissant, le judéo-christianisme s'est, en fait, détaché de la source qui a donné son impulsion à la propagation de l'évangile. Ainsi précisément en se raidissant, en affirmant son autorité et en triomphant sur toute opposition au cadre traditionnel, le judéo-christianisme, paradoxalement, a fini par devenir une secte.

En même temps, ce processus prouve que l'Eglise primitive n'a pas été l'Eglise idéale et parfaitement unie (« un seul coeur et une seule âme », Actes 4, 32) pour laquelle on la fait passer généralement. En réalité, l'unité de l'Eglise n'a pas

existé au début, et les trois étapes décisives, témoins de l'intransigeance judéo-chrétienne que nous étudierons, mettent en évidence l'absence de solidarité au sein de la première communauté. Cette Eglise de Jérusalem qui d'une part a été le lieu des premières manifestations de cet élément d'unité qu'est le Saint-Esprit, Actes chap. 2 ss., a été également le lieu de discussions tragiques. L'Eglise terrestre n'a jamais été une Eglise parfaite.

Les trois étapes que nous distinguons sont: l'élimination des « hellénistes » de Jérusalem, Actes 6-8; l'élimination de Jacques fils de Zébédée et de Pierre, Actes 12; enfin l'arrestation de l'apôtre Paul à Jérusalem, Actes 21, qui aboutit à son martyre (1. Clément 5). Dans les trois cas, des chrétiens ont été persécutés par les Juifs à cause de leur opposition au temple ou à la loi. Dans les trois cas, les judéo-chrétiens non seulement n'ont pas été atteints par la persécution, mais semblent s'être désolidarisés, pour ne pas dire plus, de leurs frères.

Le livre des Actes tout en les minimisant, conformément à sa tendance à réconcilier les points de vue opposés, a laissé subsister les traces de ses sources qui nous permettent de deviner la profondeur des divergences.

Ce triple manque de solidarité a son origine d'une part dans le légalisme étroit du groupe judéo-chrétien représenté par Jacques frère de Jésus, d'autre part dans la hardiesse de la polémique du groupe d'Etienne et des autres hellénistes contre le culte du temple et toute limitation locale du culte; dans l'universalisme de Pierre, partagé sans doute par Jacques fils de Zébédée (pas à confondre avec Jacques frère de Jésus); enfin dans l'antilégalisme de Paul.

La diversité des tendances régnant dans la première communauté chrétienne provient de la diversité des tendances régnant au sein du judaisme palestinien de la même époque et lui correspond exactement. De même qu'il est faux de considérer le judaïsme palestinien comme une unité à côté du judaïsme de la diaspora, de même il est faux d'opposer simplement le judéo-christianisme de la Palestine au pagano-christianisme de la dispersion. En réalité, le judaïsme palestinien de l'époque de Jésus ne comprend pas seulement les Pharisiens et les Sadducéens, comme on l'a pensé trop souvent, mais des groupes non-conformistes, plus ou moins ésotériques, dont on a soupçonné l'existence de-

puis longtemps [1], mais dont l'importance apparaît beaucoup plus grande depuis les découvertes de Qumran. De même sur le plan du christianisme primitif, la communauté jérusalémite, dès la première heure, a donc réuni des tendances et même des groupes fort divers.

Les divergences que nous constatons, par exemple, entre le type synoptique et le type johannique de christianisme ont été expliquées jusqu'à présent trop rapidement par le schéma courant trop simpliste: judéochristianisme - paganochristianisme. Nous avons réagi, dans tous nos travaux consacrés à l'évangile johannique, contre cette manière de voir. Nous avons insisté sur le rapport entre la théologie johannique et la théologie du groupe jérusalémite d'Etienne, en relevant certains points que toutes les deux ont en commun avec la pensée de la secte de Qumran, et nous avons rattaché à ce type de christianisme aussi l'Epître aux Hébreux.

Cependant la communauté primitive n'a pas seulement réuni le groupe des douze et celui d'Etienne, mais à l'intérieur même du groupe de douze il doit y avoir eu des divergences assez profondes, comme le prouve ce qui est arrivé au moment du martyre de Jacques, fils de Zébédée, et de l'arrestation de Pierre.

Nous ne pouvons pas, dans le cadre de cet article, retracer en détail les circonstances historiques dans lesquelles le groupe des Hellénistes, ensuite Pierre, et enfin Paul ont été plus ou moins abandonnés à leurs persécuteurs par les judéo-chrétiens stricts. Nous espérons le faire dans un futur livre. Ici, nous tenons à faire ressortir le mouvement général qui nous paraît propre à présenter l'histoire des origines chrétiennes sous un jour nouveau.

1. Il est admis, aujourd'hui par la grande majorité des ctitiques que le groupe d'Etienne (les « hellénistes » de Palestine) a été infiniment plus important que le livre des Actes ne le fait croire lorsqu'il réduit son rôle au « service de table » [2]. En réalité, les sept sont le pendant des douze tout en leur étant

---

[1] O Cullmann. *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. Etude sur le rapport entre le gnosticisme et le judéo-christianisme.* Paris 1930.

subordonnés. Au moment de l'arrestation d'Etienne, les douze ne s'étaient pas solidarisés avec lui et avaient, sans doute, rejeté même ses idées si audacieuses sur le vrai culte et le temple de Jérusalem. Etienne et les siens n'allaient-ils pas jusqu'à mettre la fabrication du veau d'or sur le même plan que la construction du temple de Jérusalem par le roi Salomon (Actes 7, 41-50)? Ne condamnaient-ils pas toute localisation de la présence divine comme une infidélité à l'égard de la révélation de Dieu à travers l'histoire du salut dont les grandes étapes se placent en dehors même de tout lieu « saint » [3]? Le discours d'Etienne (Actes 7, 2-53), tout en ayant subi l'influence de la rédaction de Luc, laisse transparaître encore assez clairement la hardiesse de cette théologie inspirée en dernière analyse par l'attitude de Jésus lui-même à l'égard du temple.

Mais surtout Luc a laissé subsister heureusement la notice d'Actes 8, 1, qui nous apprend qu'après le martyre d'Etienne, ses partisans ont dû quitter Jérusalem alors que les douze pouvaient y rester. Cette courte notice est fort éloquente. Elle prouve que les douze n'avaient pas été solidaires des membres persécutés de leur communauté. La suite du livre des Actes nous raconte comment les hellénistes ont alors prêché l'évangile en Samarie, ce pays semi-juif semi-païen qui, d'une autre manière il est vrai, rejetait lui aussi le culte du temple de Jérusalem [4]. Mais à ce propos encore, le manque de solidarité éclate: les chefs de l'Eglise de Jérusalem sont méfiants à l'egard de la mission accomplie par ces vaillants prédicateurs de l'évangile. Ils envoient deux des leurs en Samarie pour contrôler leur oeuvre et pour « légaliser » pour ainsi dire la conversion des Samaritains gagnés par la mission des hellénistes (Actes 8, 14 ss.). De même, par la suite, les émissaires des judéo-chrétiens s'introduisent partout où, avant eux, les hellénistes ont travaillé [5].

---

[2] M. Simon. *St. Stephen and the Hellenists in the primitive Church,* Londres, New York 1958.

[3] B. Reicke. *Glaube und Leben der Urgemeinde,* Zurich 1957, p. 129 ss.

[4] O. Cullmann. *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les ἄλλοι de Jean* 4, 38 (Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, Paris 1953).

[5] C'est ainsi que Philippe arrive le premier dans les villes de la côte jusqu'à Césarée, Actes 8, 40; Pierre s'y rend ensuite, Actes 9, 32 ss. Plus tard, les hellénistes dispersés prêchent l'évangile à Antioche, Actes 11, 19;

Nous nous sommes efforcé de montrer ailleurs [6] que l'injustice faite par les judéo-chrétiens au groupe des hellenistes dont le mérite pour la propagation du christianisme ne saurait été exagéré, a été relevée expressément dans l'évangile johannique (chap. 4, 38[5a]) dont l'auteur défend d'ailleurs les mêmes idées qu'Etienne sur le culte « en esprit et en vérité », sur la vraie adoration qui ne se fait ni sur le mont Garizim ni dans le temple de Jérusalem. Le quatrième évangéliste doit avoir été proche de ce groupe.

2. Au moment du martyre d'Etienne et des événements qui s'ensuivirent, Pierre était encore présent dans la communauté de Jérusalem qu'il avait présidée pendant les premiers jours. Mais déjà Jacques, frère de Jésus, très attaché au légalisme le plus strict, semble avoir joué un rôle de chef à côté de Pierre. Son autorité, due d'une part aux liens de parenté avec Jésus, d'autre part à sa conversion, conséquence d'une apparition du Ressuscité qu'il a vue (1 Cor. 15, 7), est un fait incontestable bien que nous ne sachions pas exactement comment, dès avant l'arrestation de Pierre, elle s'est imposée d'abord à côté de celle de Pierre, et plus tard probablement contre elle. En tout cas, nous savons que le point de vue de Pierre a été très proche de celui de Paul. Il a été partisan de l'universalisme de l'évangile comme Paul, et théologiquement il semble avoir attribué le même rôle que Paul à la mort du Christ. Nous croyons l'avoir montré dans notre livre sur S. Pierre [7].

Longtemps, on s'est mépris sur le rapport entre Pierre et Paul. On les a considérés comme les deux antagonistes à cause de l'incident d'Antioche (Gal. 2, 11 ss.). En réalité, Paul certifie dans cette circonstance à Pierre expressément qu'il a comme lui une théologie universaliste. Ce qu'il lui reproche, c'est son inconséquence, sa faiblesse, la peur qu'il a des gens venus « de la part de Jacques ».

---

Barnabas, l'émissaire de la communauté de Jérusalem, s'y rend ensuite, Actes 11, 22.

[5a] « D'autres ont travaillé. Vous êtes entrés dans leur travail ».

[6] La Samarie... (article cité plus haut, note 4).

[7] *S. Pierre. Disciple - Apôtre - Martyr.* Neuchâtel, Paris, 1952, pp. 57 ss.; voir aussi *La Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel, Paris, 1959, p. 66 ss.

C'est surtout la persécution d'Hérode Agrippa (Actes 12, 1 ss.) qui ne laisse plus aucun doute sur la divergence qui séparait non point Pierre et Paul, mais Pierre et Jacques frère de Jésus. Là encore les historiens subissent beaucoup trop l'influence du schéma judéochristianisme - paganochristianisme. Surtout la tendance ultérieure des judéo-chrétiens à accaparer Pierre comme garant de leur étroitesse (voir les Pseudo-Clémentines) a obscurci l'image réelle que nous devons nous faire de sa personne et de sa prédication.

Jacques fils de Zébédée semble avoir partagé, à l'interieur du groupe des douze, les idées de Pierre. Il est frappant que Luc, dans Actes 12, 2 soit tellement bref en ce qui concerne le martyre de Jacques. Il n'y consacre que six mots! Il s'agit pourtant du tout premier martyre de l'un des douze apôtres.

La tendance de Luc à présenter les premiers chrétiens comme parfaitement unis n'y est-elle pas, une fois de plus, pour quelque chose dans la brièveté vraiment étonnante de cette notice? Cette brièveté n'est-elle pas inspirée par le désir de passer sous silence la divergence existant entre l'attitude de Jacques fils de Zébédée et de Pierre d'une part et celle de Jacques frère de Jésus et des autres apôtres d'autre part?

En effet, Jacques et Pierre seuls sont persécutés. Jacques est mis à mort, et Pierre, après sa délivrance, doit quitter Jérusalem, et il abandonne la direction de la communauté à Jacques frère de Jésus et aux autres apôtres.

Si le livre de Actes laisse, à cet endroit, tant de questions ouvertes [8], c'est sans doute parce qu'il ne veut pas entrer trop dans les détails de ces événements où, une fois de plus, la solidarité à l'égard des persécuteurs n'a pas joué parmi les chrétiens.

3. Le conflit entre Paul et les représentants du judéo-christianisme étroit est connu. Toute l'activité missionaire de l'apôtre est remplie par la lutte qu'il a dû mener contre le sabotage des émissaires de ce parti qui le suivaient partout et ne reculaient devant l'emploi d'aucune arme: contestation de son droit à l'apostolat et calomnies personnelles. Là encore, le livre des Actes cherche à minimiser les faits qui pourtant permettent de deviner qu'il y avait conflit. Mais dans ce cas nous pouvons

[8] Voir aussi le fameux verset 17: « il se rendit dans un autre endroit ».

être plus affirmatifs. Car nous avons à notre disposition les épîtres de Paul lui-même, et en les confrontant avec le livre des Actes, nous pouvons constater à la fois la tendance mentionnée de Luc et le gravité réelle du conflit. Cela nous permet de tirer du récit des Actes sur l'arrestation et le procès de Paul (Actes chap. 21 ss.) des renseignements historiques qui résistent à l'examen critique.

Il se confirmera ainsi que, pour la troisième fois, la persécution s'est abattue sur l'une des plus fortes personalités du christianisme primitif sans que les dirigeants judéo-chrétiens dont l'étroitesse, entre-temps, s'est affirmée de plus en plus, ne soient intervenus en sa faveur.

On parle beaucoup du procès de Jésus. Les circonstances du procès de Paul ont été étudiées beaucoup moins [9]. Afin de comprendre ce qui s'est passé à Jérusalem lors du dernier séjour de Paul dans cette ville, il faut partir de ce qu'il nous dit lui-même du but de ce séjour. Nous connaissons l'importance que la collecte pour la communauté de Jérusalem a eue pour l'apôtre depuis qu'au concile dit des apôtres il avait été décidé que les deux missions, judéo-chrétienne et pagano-chrétienne, travailleraient chacune de son côté, mais qu'une collecte à organiser par les Eglises pagano-chrétiennes en faveur de la communauté de Jérusalem formerait le lien entre les deux. Ce n'était pas simplement une oeuvre charitable, mais un *signe de l'unité*, le pendant de l'impôt que les Juifs de la Diaspora devaient payer chaque année pour le temple de Jérusalem afin d'affirmer ainsi l'unité de tous les Juifs.

Dans Rom. 15, 25 ss., Paul nous dit qu'il se rend à Jérusalem pour remettre le fruit de cette collecte à l'Eglise de cette ville. Mais généralement on ne prête pas assez attention à la crainte que l'apôtre exprime en même temps à cet endroit: crainte que la collecte ne puisse être refusée par les dirigeants de l'Eglise à Jérusalem. Il demande même aux chrétiens de Rome de prier pourque les Jérusalémites acceptent la collecte qu'il va leur offrir, et cela en même temps qu'il les exhorte à prier pour sa délivrance des persécuteurs juifs qui sont à Jérusalem. Il compte donc, en principe, avec la possibilité que la collecte ne soit pas acceptée. Etant donné son caractère de

---

[9] Voir cependant M. Goguel. *La naissance du christianisme*, Paris 1946, p. 530 ss.

marque de l'unité, cela signifierait la rupture de l'Eglise de Jérusalem avec Paul et son oeuvre missionnaire.

La collecte a-t-elle été acceptée par l'Eglise de Jérusalem? Nous l'ignorons. Peut-être l'apôtre a-t-il été arrêté avant que l'affaire pût être discutée. Quoi qu'il en soit, les précautions que prennent Paul et les siens en se rendant d'*abord*, à Césarée, auprès de l'« hélléniste » Philippe (Actes 21, 8) qui avait été membre de la communauté primitive, ensuite, à Jérusalem, encore auprès d'un hélléniste, Mnason de Chypre (Actes 21, 16), nous permettent de deviner combien la tension était grande. L'acte prophétique accompli à Cesarée par Agabus se liant les pieds et les mains avec la ceinture de Paul pour annoncer l'arrestation de l'apôtre à Jérusalem, pourrait avoir son fondement également dans la crainte que du côté des judéo-chrétiens de Jérusalem l'apôtre n'eût à espérer aucun secours. D'après le livre des Actes (chap. 21, 18 ss.), ce serait Jacques lui-même qui aurait rendu Paul attentif à l'extrême méfiance, pour ne pas dire l'hostilité ouverte, régnant dans la communauté (il est question de « myriades de croyants zélateurs de la loi » v. 20) à son égard. Il lui conseille, afin de vaincre cette hostilité, de faire un voeu de naziréen pour prouver son attachement à la loi que les judéo-chrétiens lui reprochent de vouloir abolir. L'accomplissement de ce voeu exigeait que Paul se rendît au temple pour la purification et les offrandes. Il fut reconnu par les juifs d'Asie, et ce fut le signal pour une émeute générale contre l'homme qui « répand partout un enseignement contre le peuple, la loi et ce lieu (le temple) ». Le motif juridique de l'accusation mentionnait l'introduction d'un incirconcis dans le temple par Paul. Nous n'avons pas à examiner ici le bien-fondé de cette accusation qui a donné lieu à l'arrestation de Paul. En tous cas, elle a déclenché toute l'action engagée contre lui.

On a déjà émis l'hypothèse que les adversaires judéo-chrétiens, en faisant entrer Paul dans le temple, l'auraient attiré dans un guet-apens. Quoi qu'il en soit, il est certain que les chrétiens de Jérusalem, une fois de plus, n'ont absolument rien fait pour venir en aide à leur frère arrêté par les juifs, ce qui, grâce à leur fidélité absolue à l'égard de la loi et du temple, leur eût été pourtant possible.

Sur les événements qui ont abouti directement au martyre de Paul, nous n'avons qu'une seule source: la première épître de Clément, la même qui nous renseigne aussi sur la mort de

Pierre. Nous n'allons pas exposer ici, une fois de plus, les arguments que nous avons développés dans notre livre sur S. Pierre [10] pour prouver que, d'après ce témoignage précieux et non équivoque, Paul et Pierre ont été tués par les Romains à la suite d'une *jalousie entre frères* qui a régné parmi les chrétiens de Rome; non point jalousie, naturellement, entre Pierre et Paul, mais jalousie d'un groupe judéo-chrétien contre les deux. Cette jalousie qui certainement a été à l'oeuvre déjà au moment de l'élimination de Pierre au profit de Jacques, frère de Jésus, et au moment de l'arrestation de Paul à Jérusalem, a eu des conséquences particuliement graves à Rome. Clément qui écrit sa lettre de Rome aux chrétiens désunis de Corinthe pour les exhorter à la paix leur rappelle que, toujours, la jalousie entre frères a entraîné les pires malheurs et la plupart du temps même la mort. Il leur cite d'abord des exemples de l'Ancien Testament depuis la jalousie de Caïn contre Abel, et ensuite il fait allusion à ce qui s'est passé de son temps, environ trente ans auparavant, dans sa propre communauté. En effet, lorsqu'il dit que Pierre est devenu victime d'une « injuste jalousie » et que Paul « par l'effet de la jalousie, a montré le prix de la patience », il est plus que probable que cela se rapporte à des événements qui se sont déroulés à Rome, car précisément dans l'épître aux Philippiens que Paul écrit comme prisonnier, selon l'hypothèse la plus vraisemblable, à Rome, il dit que certains y « prêchent le Christ dans un esprit d'envie et de discorde... ils pensent rendre ainsi ma captivité plus pénible ». La discorde entre chrétiens a favorisé à Rome l'intervention des Romains contre le deux grands apôtres. Voilà pourquoi Clément qui rappelle ces souvenirs douloureux aux chrétiens de Corinthe divisés par des dissensions, leur dit aux chap. 47: « votre folie... vous crée à vous-mêmes un péril ».

Dans le cas du martyre de Pierre et de Paul, il semble y avoir eu plus que manque de solidarité. Tout porte à croire que, en présence du danger de la persécution, il y a même eu dénonciation de chrétiens par des chrétiens ce qui est d'ailleurs confirmé par d'autres textes (Tacite, Annales XV, 14; voir aussi Matth. 24, 10).

Les événements antérieurs qui se sont passés à Jérusalem

---

[10] Voir l'ouvrage cité plus haut.

même et que nous avons étudiés dans ce travail, au moment de l'arrestation de Pierre (Actes 12) et de celle de Paul (Actes 21), jettent une lumière nouvelle aussi sur le passage de 1. Clément 5. La jalousie dont Clément dit que Pierre et Paul ont subi les conséquences, tout en se rapportant surtout à celle qui a séparé les chrétiens de Rome, semble englober aussi celle de la communauté de Jérusalem d'où elle est sortie.

Ainsi toute l'histoire des origines chrétiennes est dominée d'une part par les manifestations du Saint Esprit qui a inspiré l'amour des premiers fidèles et l'étonnante diffusion de l'évangile, d'autre part par des discussions regrettables qui ont facilité les persécutions des chrétiens par les juifs et les Romains.

Mais le triomphe du judéo-christianisme sur ceux qui defendaient l'évangile de Jésus: Etienne, Pierre, Paul, n'a été qu'apparent. Comme si souvent dans l'histoire du christianisme, le bien est sorti du mal. Chacune des trois étapes caractérisées par la persécution d'un groupe de chrétiens par les juifs (ou les Romains) et par le manque de solidarité chrétienne qu'elle révèle marque en même temps un grand progrès dans l'expansion du christianisme. La persécution d'Etienne est à l'origine même de la mission chrétienne. Les « hellénistes » expulsés de Jérusalem sont devenus les initiateurs de toute mission en se rendant en Samarie (Actes 8, 4 ss. et Jean 4, 31 ss.), premier pays n'appartenant pas à la communauté juive à qui l'évangile fut prêché. La persécution qui a chassé Pierre de Jérusalem a eu pour conséquence son activité à Antioche et ailleurs. L'arrestation de Paul à Jérusalem coïncide avec le déplacement définitif du centre de gravité de la chrétienté, de Jérusalem vers d'autres centres.

Le judéo-christianisme, en éliminant l'une après l'autre toutes les tendances libres du christianisme authentique, s'est éliminé en réalité lui-même, par sa victoire apparente, loin des grands courants du christianisme auxquels l'avenir appartiendra et qui remontent aux groupes persécutés dont nous avons parlé. Par l'isolement même dans lequel il s'est retranché, le judéo-christianisme sera exposé à l'infiltration d'idées gnostiques que nous trouvons dans les Pseudo-Clémentines. C'est qu'il ne sera plus protégé par la résistance que le christianisme authentique opposera ailleurs au syncrétisme.

OSCAR CULLMANN

# LA TYPOLOGIE BIBLIQUE DE GREGOIRE DE NYSSE

L'œuvre de Grégoire de Nysse comporte des formes d'exégèse très différentes. Ses traités sur la création du monde et sur celle de l'homme relèvent de l'exégèse littérale et s'efforcent de montrer l'ordre suivi par le récit de la *Genèse*. La première partie de la *Vie de Moïse* relève de l'exégèse haggadique et cherche dans le législateur juif un modèle de la vertu. On rencontre fréquemment chez lui un allégorisme moral inspiré de Philon et d'Origène, comme dans la seconde partie de la *Vie de Moïse* et le *Commentaire sur le Cantique*. Mais dans les *Sermons* et partiellement dans d'autres traités, Grégoire est un témoin de la typologie traditionnelle, qui fait partie de la catéchèse de l'Eglise. Il donne à cette typologie certains développements propres. C'est ce que nous voudrions montrer, en prenant deux exemples.

* * *

Le Sermon *Sur le baptême du Christ* contient une liste remarquable de figures du baptême. Ces figures sont introduites par une importante déclaration de principe. « Je remarque que la grâce du baptême non seulement a été annoncée par l'Evangile après la Passion, mais qu'avant l'Incarnation du Seigneur, l'Ecriture ancienne a préfiguré partout (προετύπωσε) l'image de notre régénération, n'en présentant par la forme de façon manifeste, mais suggérant par des symboles (αἰνίγμασι) la philanthropie du Seigneur. Et comme l'agneau était annoncé à l'avance et la croix prophétisée à l'avance, ainsi le baptême était signifié en actions et en paroles (πρακτικῶς καὶ λογικῶς) » (XLVI, 588 B). Ce texte est remarquable par sa précision. Il marque d'abord qu'avec la passion, le baptême est un des principaux lieux figuratifs. Et il est de fait que Grégoire nous donne surtout des figures de ces deux réalités. Et en second lieu il distingue clairement les τύποι qui sont les événements

figuratifs, qui seuls nous intéressent ici, et les λόγοι, qui sont les prophéties proprement dites.

Grégoire commence par un groupe de figures emprunté à la vie des patriarches. La première est la source que l'ange fait jaillir dans le désert en faveur d'Agar. Origène rappelle que Saint Paul a allégorisé Agar dans l'*Epître aux Galates* (588 B). Le manque d'eau dans l'outre d'Agar montre que « la Synagogue n'avait pas suffisance de vie, elle qui vivait dans les figures (τύποι) de la fontaine éternelle » (588 C). Quant à l'eau donnée par l'Ange, « vois en elle une figure chargée de mystère (μυστικὸς τύπος): dès l'origine par une eau vive, qui n'existait pas auparavant, mais qui fut donnée par l'ange, le salut a été promis à celui qui périssait » (588 C). le même symbolisme baptismal se trouve chez Grégoire d'Elvire (*Tract.* 3). La source commune doit être Origène [1].

Par ailleurs, « quand le serviteur d'Abraham fut envoyé pour chercher une épouse à Isaac, il trouva Rébecca près d'un puits. Les noces, qui devaient produire la race du Christ, eurent leur principe et leur première alliance près de l'eau. Plus encore Isaac lui-même, quand il dirigeait ses troupeaux, creusait partout dans le désert des puits, que les étrangers cherchaient à combler, en figure des impies de l'avenir qui chercheraient à empêcher et à obstruer la grâce du baptême en s'opposant à la vérité. Mais les martyrs et les prêtres en triomphent, en creusant des puits, et le don du baptême a inondé tout l'univers » (588 D - 589 A). Les mariages des patriarches, les puits de la *Genèse*, sont déjà un lieu du sens spirituel dans le judaïsme, comme en témoignent Philon et les textes de Qumrân [2]. Le *Document de Damas* voit dans les puits le symbole de la Loi. C'est sans doute aussi le sens du puits de Jacob dans *Joh.*, 4, 6 Mais ces épisodes étaient susceptibles d'interprétations diverses. Philon les avait interprétés de la sagesse (*Somn.*, I, 6; *Ebr.*, 112). Origène avait longuement parlé des puits, y montrant le sens caché des Ecritures (*Hom. Gen.*, X, 2). Grégoire y voit une figure du baptême. Il reste donc dans une ligne typologique. Toutefois cette typologie des puits de la *Genèse* ne faisait

---

1 Origène (*Ho. Gen.*, VII, 5) voit aussi dans l'outre d'Agar la Loi et ses insuffisances.

2 Voir A. Jaubert, « La symbolique du puits de Jacob », *L'homme devant Dieu* (Mél. de Lubac) I, Paris, 1963, pp. 63-73.

pas partie de l'exégèse baptismale la plus courante. Il y a sans doute ici une influence d'Origène, qui interprète aussi les puits comme symbole baptismal, en particulier le puits auprès duquel Isaac rencontre Rébecca et les puits creusés par Isaac [3].

L'histoire de Jacob présente aussi des figures du baptême. La première est à nouveau celle du puits « près duquel il rencontra Rachel, quand il venait pour l'épouser. Une pierre était posée sur le puits, un grand nombre de bergers cherchaient à la déplacer en unissant leurs forces pour s'y abreuver, ainsi que leurs troupeaux. Jacob seul déplace la pierre et abreuve les troupeaux de sa fiancée. La chose, je pense, est symbole (αἴνιγμα) et ombre du futur. Qui est en effet la pierre placée sur le puits, sinon le Christ lui-même, dont Isaïe a dit: Je mettrai comme fondement à Sion une pierre précieuse, illustre, élue (*Is.*, 28, 16), et Daniel: Une pierre a été taillée sans la main de l'homme (*Dan.*, 2, 34), c'est-à-dire le Christ est né sans l'intervention de l'homme? De même en effet que c'est une chose inouïe et étonnante qu'une pierre détachée du rocher sans tailleur de pierre et sans outils de carrier, ainsi c'est un miracle transcendant (ἐπέκεινα) que de voir une naissance d'une vierge » (XLVI, 589 A).

Le symbole de la pierre figure du Christ remonte au Nouveau Testament, en ce qui concerne *Is.*, 28, 16 [4]. Justin s'est étendu fréquemment sur ce thème et mentionne *Dan.*, 2, 34 (*Dial.*, LXX, 1; LXXVI, 1). Mais Grégoire étend ce symbolisme à notre passage. Il continue en passant à la figure du puits: « La pierre posée sur ce puits était le Christ au sens spirituel, qui cachait dans la profondeur et le mystère le bain de la régénération, ayant besoin d'un long temps, comme d'une longue corde, pour être manifesté. Personne ne déplaça la pierre sinon Israël, c'est-à-dire l'esprit qui voit Dieu [5]. Bien plus il puise l'eau et abreuve les brebis de Rachel, c'est-à-dire qu'ayant révélé le mystère caché, il donne l'eau vive au troupeau de l'Eglise » (589 A-B). Ceci vient d'Origène (*Hom. Gen.*, X, 5).

---

[3] *Hom. Gen.*, X, 5; « Les serviteurs d'Isaac qui sont les Apôtres, se sont répandus sur toute la surface de la terre. Ils ont creusé des puits, baptisant toutes les nations » (*Hom. Gen.*, XII, 3).

[4] Voir *Sacramentum futuri*, 210-211.

[5] Etymologie traditionnelle, qui est déjà chez Philon. Voir également XLVI, 393 C.

A cet épisode de l'histoire de Jacob Grégoire en ajoute un autre, celui des trois baguettes d'amandier, de peuplier et de platane (*Gen.*, 30, 37): « C'est à partir du moment où les trois baguettes furent placées près de l'abreuvoir que Laban, le polythéiste, devint pauvre et Jacob riche et possédant de nombreux agneaux. Qu'on voie allégoriquement en Laban le diable, en Jacob le Christ. En effet, après le baptême, le Christ s'est emparé de tout le troupeau de Satan et lui-même s'est enrichi » (590 C). L'épisode était un lieu typologique traditionnel [6]. Mais Grégoire lui donne un sens baptismal. Par ailleurs le symbolisme trinitaire des trois baguettes rentre bien dans sa manière.

Cet ensemble est unique dans la patristique. La symbolique baptismale de ces épisodes ne fait pas partie en effet de la catéchèse commune du baptême. On ne la trouve dans aucune catéchèse mystagogique. L'intérêt porté aux épisodes où il est question de puits relève de la tradition alexandrine de Philon et d'Origène. Mais les puits sont pour eux symboles de attestation de leur interprétation baptismale. Origène doit être ici le témoin d'une tradition catéchetique alexandrine. C'est cette tradition que Grégoire reçoit ici à travers lui et étend peut-être à des thèmes nouveaux.

Ce mélange de tradition et de liberté reparaît dans les figures du baptême empruntées à l'histoire de Moïse. La déposition de l'enfant Moïse sur le Nil est une figure du baptême: « Le grand Moïse, enfant beau et gracieux, étant tombé sous le coup d'une décision cruelle du Pharaon, fut placé dans une caisse. Il fallait en effet figurativement (τυπικῶς) que la Loi soit dans une arche. Il fut placé près de l'eau. La Loi en effet est voisine de la grâce, ainsi que les purifications quotidiennes des Hébreux qui un peu plus tard devaient être rejetées dans l'ombre par le baptême parfait et admirable » (XLVI, 589 C-D). Je n'ai retrouvé que chez Origène cette interprétation baptismale de Moïse au bord du Nil [7].

---

[6] Pour Justin (*Dial.*, LXXXVI, 2), les baguettes figurent la croix. Pour Irénée (*Adv. haer*, IV, 21, 3) les brebis tachetées sont les églises des Gentils. Voir aussi Grégoire de Nysse, *Contr. Apoll.*, XLV, 1125 A.

[7] *Hom. Ex.*, II, 4. On remarquera que dans la *Vie de Moïse* Grégoire

Par contre pour la traversée de la Mer Rouge, Grégoire présente la typologie sacramentaire commune qui y voit une figure du baptême [8]. Le thème revient plusieurs fois chez lui. Dans le *Sermon sur le baptême du Christ*, il écrit: « Comme Paul l'a pensé, la traversée de la Mer Rouge par le peuple est aussi une annonce de la bonne nouvelle du salut par l'eau. Le peuple a passé et le roi d'Egypte a été submergé avec son armée. Par ces actions, le mystère était prophétisé. En effet maintenant aussi, quand le peuple vient à la régénération de l'eau, en fuyant l'Egyptien, le péché funeste, lui-même est délivré et sauvé et le diable avec ses serviteurs, les esprits de malice, est accablé de tristesse et anéanti, comprenant que le salut des hommes est sa propre perte » (XLVI, 589 D - 592 A). Ceci est l'expression de la typologie catéchétique pour qui Pharaon est le démon, poursuivant le catéchumène jusqu'au fond de la piscine baptismale et qui le voit alors lui échapper (Voir aussi XLIV, 361 C - 364 A; 813 A-B) [9].

Après le cycle de Moïse, nous rencontrons celui de Josué. La traversée du Jourdain par Josué est figure du baptême: « Le peuple Juif n'est entré en possession de la terre promise qu'après que, sous la conduite de Josué et sous son gouvernement, il eût traversé le Jourdain. Il est clair que Josué, dressant les douze pierres dans le Jourdain préfigurait les douze apôtres, ministres du baptême » (XLVI, 592 A). Grégoire a repris ce thème ailleurs: « Imite Josué, fils de Nun. Porte l'Evangile, comme lui l'arche. Laisse le désert, c'est-à-dire le péché. Traverse le Jourdain. Toutes ces choses sont notre figure. Toutes sont des préfigurations des réalités qui se manifestent maintenant » (XLVI, 421 A). Nous avons ici une typologie baptismale antique, qui est un des aspects de la typologie du Jourdain [10]. Elle avait été spécialement développée par Origène. Plus particulièrement les douze pierres dressées dans le Jourdain sont une figure traditionnelle des douze apôtres ministres du baptême [11].

---

donne de l'épisode une interprétation allégorique toute différente, qui le réfère à la vie morale.

[8] *Bible et Liturgie*, pp. 97-119.

[9] On trouvera dans XLVI, 393 C-D, une exégèse allégorique, où l'eau figure l'agitation du péché.

[10] Voir *Sacramentum futuri*, 233-246; *Bible et Liturgie*, 139-144.

[11] Voir Tertullien, *Adv. Marc.*, IV, 13.

Avec la typologie d'Elie nous abordons un dernier domaine. Déjà dans le *Traité de la Virginité*, traitant de la haggada d'Elie, Grégoire remarquait que la vie de celui-ci peut par ailleurs signifier quelque chose figurativement (δι' αἰνίγματος) (XLVI, 349 B). De ces figures, une a un sens baptismal, celle du sacrifice d'Elie (I *Reg.*, 18, 22): « Ce sacrifice admirable et qui surpasse toute intelligence, qu'est-il autre chose qu'une prophétie en action (πρακτικῶς προμηνεύει) de la foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit et de la rédemption » (XLVI, 592 A). Grégoire rapporte alors les principaux traits de l'épisode. Elie persécuté demande à ce qu'un jugement intervienne entre ses persécuteurs et lui. Le sacrifice des prêtres de Baal ne présente aucun signe. Elie à son tour en prépare un. Il fait verser trois fois de l'eau sur la victime. Le feu du ciel descend et la consume.

Grégoire commente ainsi le passage: « Par là Elie prophétisait à l'avance le sacrement du baptême (τὴν μυσταγωγίαν τοῦ βαπτίσματος) qui devait avoir lieu plus tard. Le feu descendit sur l'eau répandue trois fois, afin de démontrer que là où est l'eau sacramentelle, là aussi est l'Esprit, vivifiant, ardent, enflammé, qui consume les impies et illumine les fidèles » (XLVI, 592 D). Grégoire est revenu ailleurs sur cette figure: « Le sacerdoce de Basile imite les énigmes (αἰνίγματα) du sacerdoce d'Elie attirant le feu du ciel sur les ἱερουργίας par la triple invocation dans la parole de la foi » (XLVI, 805 C). Cette figure est commune. On la trouve chez Sévérien de Gabala (XXXI, 428 D), chez Ambroise (*De Sacram.*, II, 11). Elle est mentionnée dans les prières de consécration de l'eau baptismale dans plusieurs liturgies orientales [12].

Au cycle d'Elie, on peut rattacher celui d'Elisée. Il comporte plusieurs figures baptismales, selon la tradition. Grégoire n'en retient qu'une, le bain de Naaman dans le Jourdain: « A son tour Elisée, disciple d'Elie, quand Naaman le Syrien, malade de la lèpre, vint vers lui en suppliant, le lava dans le Jourdain et le purifia de sa maladie, suggèrant à l'avance clairement l'avenir et par l'usage général de l'eau et par l'immersion même dans le fleuve. En effet, seul entre les fleuves, le Jour-

---

12 Voir *Bible et Liturgie*, pp. 144-147; P. Lundberg, *La typologie baptismale dans l'Eglise ancienne*, pp. 29-33.

dain a reçu les prémices de la sanctification et de la consécration et à partir de sa propre région, comme d'une source, il a répandu dans le monde entier la grâce du baptême » (XLVI, 592 D. Voir XLIV, 228 A). Ici encore nous sommes en présence d'une figure traditionnelle du baptême [13].

Cet ensemble appelle quelques remarques. Nous y rencontrons des figures du baptême qui font partie de la catéchèse commune, comme la traversée de la Mer Rouge et le miracle d'Elie. Mais il est remarquable que certaines figures traditionnelles sont absentes, comme le déluge ou la hache d'Elisée dans le Jourdain. Le trait le plus frappant est que la plupart des figures mentionnées se rattachent à Origène, soit qu'il en soit l'auteur, comme pour les puits des patriarches ou Moïse au bord du Nil, soit qu'elles lui soient spécialement chères comme la traversée du Jourdain par Josué ou le bain de Naaman dans le Jourdain. L'intérêt de cette constatation est qu'elle montre que non seulement Grégoire dépend d'Origène dans son allégorisme spirituel, comme il le dit dans son introduction aux *Homélies sur le Cantique*, mais qu'il se rattache aussi par lui à la tradition alexandrine dans sa typologie baptismale.

* * *

Nous allons arriver à une constatation analogue en prenant un autre exemple non dans la typologie sacramentaire, mais dans la typologie christologique. Plusieurs personnages sont présentés par Grégoire comme figure du Christ. C'est le cas d'Isaac (XLVI, 601 C-D), de Josué (XLIV, 372 A), de Salomon (XLIV, 808 A-B), d'Elie (XLV, 1177 C-D). Deux personnages tiennent toutefois sous cet aspect une particulière importance dans son œuvre, celui de Moïse et celui de David. J'ai étudié la typologie grégorienne de Moïse dans mon introduction à la *Vie de Moïse* (pp. X-XVIII). Je n'y reviendrai donc pas ici. Par contre Grégoire présente de très curieuses interprétations typologiques de David, qui n'ont pas été relevées jusqu'ici. C'est à elles que je m'intéresserai.

Le cycle de David n'est pas très représenté à date ancienne. Grégoire voit en David une figure du Christ. Il présente dans son *Traité sur les titres des Psaumes*, deux passages

---

[13] Voir *Bible et Liturgie*, pp. 151-155.

curieux où, à l'occasion d'allusions qui se trouvent dans les épigraphes des *Psaumes* III et LVIII, il développe la typologie de deux épisodes du *Livre des Rois* [14]. Le premier est l'histoire d'Absalon suspendu par sa chevelure à un arbre et percé de trois flèches: « La signification spirituelle de l'épisode est bien claire. Quel est ce bois auquel la chevelure du péché a été clouée — ce que l'apôtre nomme chirographe de nos péchés, quand il dit qu'il l'a fait disparaître en le clouant à la croix (*Col.*, 2, 14), c'est-à-dire au bois? Et quelles sont les trois flèches, qui percent au milieu le cœur de l'ennemi et qui causent la mort du dernier ennemi? Pour que le sens de ces flèches nous soit connu, nous nous tournerons vers la prophétie d'Isaïe qui fait dire au Seigneur: Il m'a établi comme une flèche élue et il m'a placé dans un carquois (*Is.*, 49, 2) » (XLIV, 546 C-D).

La typologie d'Absalon, figure du démon cloué à la croix et percé par les trois flèches est dans la ligne d'Origène. Commentant le même *Psaume*, celui-ci, après avoir montré en David la figure du Christ, écrit: « Certains disent qu'Absalon est le diable. Méliton l'Asiate dit qu'il est la figure du diable se dressant contre la royauté du Christ, mais il ne s'étend pas davantage » (XII, 1117 D - 1120 A). Nous avons donc là une antique typologie, comparable à celle d'Hippolyte montrant en Goliath la figure du diable. Grégoire continue: « Donc cette flèche est la parole vivante du Seigneur, plus aigüe que toute épée à deux tranchants (*Hébr.*, 4, 12). Or la parole est le Christ: par ce titre nous apprenons à connaître celui qui oint, celui qui est oint et celui qui est l'onction. Si l'un de ceux-ci manque, le nom du Christ s'évanouit. Ce nom donc, quand il est placé dans notre carquois, c'est-à-dire lorsque par la foi il vient dans l'âme (car l'âme est le carquois de la parole), devient alors destructeur de celui qui nous poursuit et qui est anéanti sur le bois » (548 A).

Ici c'est la typologie de la flèche et du glaive qui apparaissent. Ce sont aussi des figures traditionnelles du Christ. On retrouve ailleurs le symbole de la flèche dans Grégoire (XLIV, 852 A-B). Il s'appuie sur le même texte d'*Isaïe*. De même l'image de l'épée vient aussi d'*Isaïe* (49, 2). Elle a été reprise

---

[14] « David préfigure (προτυποῖ) symboliquement notre salut » (XLIV, 560 D).

par l'*Epître aux Hébreux*. Ce qui apparaît comme grégorien ici, c'est de retrouver ces figures dans l'épisode d'Absalon. On ne trouve pas avant lui de commentaire de l'épisode en ce sens. Mais il peut s'être trouvé dans les écrits perdus d'Hippolyte ou d'Origène. Par ailleurs l'accent mis sur les trois flèches rappelle les trois baguettes de Jacob et marque une préoccupation trinitaire postérieure à Nicée. De même l'interprétation trinitaire du vocabulaire de l'onction est grégorienne.

Nous rencontrons une typologie parallèle pour le *Psaume* LVIII. Elle présente un ensemble remarquable. Le texte ici vaut d'être traduit: « La signification (διάνοια) des symboles (αἰνιγμάτων) est parfaitement claire, ainsi que le sens de la suite (ἀκολουθία) de l'histoire. Par David, c'est celui qui est issu de David qui est signifié: l'oint (χρισθείς) désigne le Christ. La cithare est l'instrument humain; le chant qu'elle produit, la parole qui nous est manifestée par celui qui s'est fait chair [15], dont l'œuvre est de détruire l'agitation des démons, afin qu'ils ne soient plus les dieux des nations. Mais ce roi qui a les démons en lui, lorsque les esprits cèdent au chant de celui qui a accordé l'instrument pour cela, frappe celui-ci avec sa lance (la lance est un bois armé d'un fer), mais à sa place c'est la muraille qui reçoit la lance. Par muraille nous entendons la demeure terrestre, c'est-à-dire le corps, dans lequel nous voyons le bois et le fer de la croix. Mais David, l'oint et le roi, échappe à la passion. La divinité en effet n'est pas concernée par la croix et les clous ».

« Ne nous étonnons pas d'entendre parler ensuite de Melchol, la fille de Saül, mariée à David. Nous savons en effet que Dieu n'a pas fait la mort, mais que le Père de la mort est le roi du péché, qui s'est privé de la vie. C'est par la jalousie du diable que la mort est venue (*Sap.*, 2, 24). La mort a régné d'Adam à la Loi (*Rom.*, 5, 14). Mais l'apôtre ne veut plus qu'elle règne dans notre corps mortel (*Rom.*, 6, 12). Celui qui a fait pour tous l'expérience de la mort vient dans la maison de la fille de celui qui figure Saül et non son nom est Melchol. Ce nom signifie royauté, parce jusqu'alors le péché règne sur la nature. Une fois là, lui-même sort par la fenêtre. Or la fenêtre signifie

---

[15] Voir Clement, *Protrep.*, I, 5, 3; Hilaire, *Tract. Psalm.*, Prol., P.L. IX, 237 B-C.

le retour à la lumière de celui qui s'est manifesté à ceux qui sont assis dans les ténèbres et à l'ombre de la mort. On voit sur le lit son cénotaphe. L'ange ne dit-il pas à ceux qui cherchaient le Seigneur dans le sépulcre: Pourquoi cherchez-vous un vivant parmi les morts? Il n'est pas ici, il est ressuscité (*Lc.*, 24, 5). Voici le lieu où il était déposé (*Mc.*, 16, 6). Ceux qui cherchaient le Seigneur virent le sépulcre où il était enseveli vide du corps qu'ils cherchaient. Seuls s'y trouvaient les vêtements funéraires. Nous voyons donc que le cénotaphe sur le lit de David désigne la résurrection du Seigneur du sépulcre, par laquelle le vrai éloignement (ἀποτροπισμός) de la mort est opéré ».

« La muraille transpercée, où nous voyons le corps, n'ayant pas de sang, pour que ne soit pas passé sous silence la plus importante des choses qui ont un sens mystérieux, je veux dire le sang, celui-ci se trouve dans le cénotaphe. Seul en effet dans les viscères le foie est source et officine du sang. Sans lui il est impossible d'en constituer la substance. Si donc le sang vient du foie et que le foie est dans le cénotaphe, le sang lui non plus ne manque pas à l'expulsion de la mort de la nature humaine. L'espèce de l'animal à qui on a pris le foie est citée dans les sacrifices de propitiation pour les péchés. Et ce n'est pas tout, mais c'est également de cette espèce qu'on fait usage pour la Pâque; et Moïse dit qu'il faut que cet animal soit fait propitiation pour le péché du peuple d'une double manière: deux boucs étant tirés au sort, l'un est sacrifié à Dieu, l'autre est chassé dans le désert pour le péché. A cause de toutes ces choses, c'est de cet animal que le foie a été choisi pour désigner le sang, par lequel l'éloignement de la mort loin de ceux qui étalient mortellement malades a été opéré, par la résurrection des morts de Notre Seigneur, que signifie le cénotaphe » (XLIV, 601 A - 604 B).

Ici nous sommes en pleine symbolique typologique. On remarquera les éléments de base: David figure du Christ est un élément traditionnel; la cithare pour désigner la nature humaine du Christ rappelle Clément d'Alexandrie (*Protr.*, I, 5, 3); la lance, fer et bois, est la Croix; la sortie de chez Melchol est la sortie des enfers; le cénotaphe suggère toute une théologie du tombeau vide; le symbolisme du foie relève de la physiologie (XLIV, 245 B); celui du bouc renvoie aux rituels des sacri-

fices (*Num.*, 7, 16; *Ex.*, 12, 5; *Lev.* 16,15) tout ceci est à la fois compliqué dans la forme et solide dans le fonds. Mais le trait le plus caractéristique est le dédoublement de David, figure de la divinité, et de la muraille, figure de l'humanité. Or nous avons un cas analogue chez Grégoire à propos du sacrifice d'Isaac: « Le Père n'épargnant pas Isaac, son fils bien-aimé (*Rom.*, 8, 32) et le Fils unique devenant offrande et victime et le chevreau immolé à sa place nous montrent dans cette histoire la figure (μυστήριον) de la vraie religion. Le chevreau est suspendu au bois, accroché par les cornes, le fils unique porte sur lui le bois de l'holocauste. Tu le vois, celui qui porte l'univers par la parole et la puissance, c'est le même aussi qui porte le fardeau de nos bois et qui est suspendu au bois, portant comme Dieu et porté comme agneau, l'Esprit-Saint ayant séparé figurativement (τυπικῶς) le grand mystère entre les deux, le fils unique et l'agneau qui apparaît à ses côtés, afin que dans l'agneau soit manifesté le mystère de la mort et dans l'unique la vie qui n'est pas interrompue par la mort » (XLVI, 601 C-D).

Les éléments de cette typologie d'Isaac remontent au Nouveau Testament (*Hébr.*, 11, 19). Elle avait déjà été élaborée avec Méliton (Otto, IX, 416-417) et Irénée (*Adv. haer.*, IV, 5, 4). Mais le trait caractéristique de cette typologie est le contraste entre Isaac qui représente la divinité immortelle et le chevreau qui représente l'humanité mortelle. Or ce traite se trouve pour la première fois chez Origène (*Hom. Gen.*, VIII, 9) [16]. L'analogie avec le dédoublement de David, figure de la divinité immortelle, et de la muraille, figure de la nature mortelle est évidente. Nous sommes donc en droit de penser qu'ici également Grégoire dépend d'Origène. Nous n'avons que des fragments des commentaires que celui-ci avait écrit sur les *Psaumes* et sur les Livres des *Rois*. Il n'est donc pas étonnant que la typologie en question ne se retrouve pas chez lui [17].

Mais il y a une autre remarque à faire. Nous avons noté à propos de l'épisode d'Absalon qu'Origène, qui en connaît la

---

[16] Voir F. Nicolasch, *Das Lamm als Christussymbol in den Schriften der Vätern*, Vienne, 1963, pp. 41-46.

[17] Théodoret présente la comparaison du cénotaphe de I *Reg*, 19, 16 et du tombeau vide dans son prologue du commentaire sur *Ps.* 58 (P.G., 80, 1303 B). Origène doit être la source commune.

symbolique christologique, renvoyait à Méliton. A propos de la symbolique d'Isaac, nous étions également renvoyés à Méliton. Dans les deux cas, il s'agit d'une typologie de la Passion. Il semble donc que nous soyons ici en présence d'une filière typologique, dont Méliton paraît le plus ancien représentant, qui, de Méliton a passé d'une part à Irénée [18] et à Hippolyte [19], d'une autre à Origène [20], d'une troisième à Tertullien [21] et qui se rattache au mystère pascal, comme ce que nous avions vu d'abord se rattachait au mystère baptismal. Cette filière n'est pas caractéristique d'Origène, qui insiste davantage sur l'allégorie morale et sur l'anagogie mystique. Mais il en est un témoin. Et il l'a étendue à des épisodes nouveaux. C'est ce que nous avons constaté pour les figures du baptême. C'est aussi ce qui nous apparaît pour l'épisode de David et de Saül. La remarque que ceci nous amène à faire en conclusion est que, même là où il présente une typologie sacramentelle ou christologique, c'est souvent à travers Origène que Grégoire en est l'héritier.

JEAN DANIÉLOU

18 Voir A. Benoit, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, pp. 17-18 et C.R., *RSR* 49 (1961) pp. 581-584.

19 Voir P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953.

20 Voir J. Danielou, « Figure et événement chez Méliton », dans *Neotestamentica et Patristica* (Freundesgabe Oscar Cullmann), pp. 290-292.

21 Voir *RSR*, 49 (1961), p. 594.

# SUR UN TITRE DE SATAN CHEZ TERTULLIEN : *DIABOLVS INTERPOLATOR*

Comme celle de ses prédécesseurs les apologistes grecs du second siècle, la démonologie de Tertullien trouve son unité dans la conception néo-testamentaire de Satan « père du mensonge ». Tertullien fait par trois fois référence précise à ce verset johannique [1]; en particulier à travers la formule composite qui donne au diable le titre de « menteur dès l'origine ». On la retrouve, à deux ans d'intervalle environ, dans le traité *Sur la couronne* et le *Contre Praxéas* [2]. « Rival de Dieu » et « Dieu de ce monde », le diable « a rempli en effet tout le siècle du mensonge de sa divinité » [3]. Les formes de cette action mensongère sont analysées par Tertullien aussi bien dans le cœur humain que dans l'usage souvent perverti que l'homme a fait de la Création, et sous les diverses espèces de l'idolâtrie et du paganisme. C'est pourquoi l'on a pu, avec la juste intention de mettre en valeur chez Tertullien cette sorte de « phé-

---

[1] *Ioh.* 8,44. Trois allusions au verset chez Tertullien — du moins à se fier à l'index biblique du *Corpus Christianorum*, à l'édition duquel, sauf exception explicite, nous emprunterons les citations de Tertullien —: *an.* 16,7; *cor.* 7,8; *Prax.* 1,3. Sur l'importance de cette référence johannique chez les apologistes grecs du IId. siècle: Heinrich Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Diss. de Zürich, Winterthur 1957, p. 177.

[2] *Cor.* 7,8: « diabolus... a primordio mendax », et comm. de notre éd., Paris 1966, p. 102. *Prax.* 1,3: « Sed enim ipse potius a primordio mendax est ». La formule est un raccourci du verset johannique, où le diable est dit, en fait, « homicide dès l'origine » avant d'être appelé « père du mensonge »: cf. Vulg. *Ioh.* 8,44: « Vos ex patre diabolo estis... ille homicida erat ab initio... cum loquitur mendacium, ex propriis loquitur, quia mendax est et pater eius ». La variante de la *Vetus latina* (cf. t. 3, p. 431 Sabatier) est pour nous négligeable.

[3] Le titre de « Dei aemulus » est fréquent chez Tertullien (cf. réf. *C.C.*, t. II, p. 1513): il correspond à la notion de « δύναμις ἀντίθεα » chez Athénagore. La définition globale de l'action satanique que nous citons est celle de l'*adu. Marc.* 5,17,9: « diabolus quem... deum aeui huius agnoscemus. Ita enim totum saeculum mendacio diuinitatis impleuit », que rappelle justement A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris 1905, p. 158.

noménologie » de l'action concrète de Satan, organiser sa démonologie autour de deux pôles: l'action du démon dans la cité païenne, et la lutte contre Satan dans la cité chrétienne [4].

En mettant ainsi l'accent sur le caractère inductif et pratique de la démarche de Tertullien, on souligne avec bonheur une différence de point de vue par laquelle son attitude se distingue de celle de ses prédécesseurs grecs. Dès l'*Apologeticum* apparaît ce sens des réalités concrètes, des expériences de la vie quotidienne, individuelle et collective, qui est la marque d'un esprit romain: celui d'un homme qui a écrit le célèbre « *Seneca saepe noster* » [5]. Mais une telle attention, constamment renouvelée à travers les traités, à la diversité des faits et des activités humaines, ne doit pas amener à sous-estimer le constant effort théologique poursuivi par Tertullien en vue de ressaisir l'unité ontologique de l'action démoniaque: la nature du trouble profond qu'elle introduit dans la Création et dans son économie divine [6]. Cet effort d'unité se traduit, chez un écrivain qui a le goût et le sens de la formule, par un certain nombre de titres de Satan, que l'on voir revenir à plusieurs reprises au long de l'œuvre. Tels sont en particulier ces noms d'agent dont on sait plus généralement le développement notable dans la langue de Tertullien [7]. Il en est un qui, plus qu'*aemulus* ou *adulterator*,

---

[4] Ce sont les titres des deux parties de l'étude que consacre à la démonologie de Tertullien J. Daniélou, art. *Démon*, II, Dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène, 4, *Démon, baptême et martyre chez Tertullien*, dans *D. Spi.*, t. III, fasc. XVIII-XIX, Paris 1964, c. 174-182. Exposé plus court, mais peut-être mieux équilibré dans le sens d'une synthèse plus théorique, dans A. d'Alès, *op. cit.*, pp. 157-162.

[5] Tert. *an.* 20,1. Cette sympathie de Tertullien pour Sénèque ne s'explique pas seulement pour des motifs apologétiques. Elle a sans doute aussi des raisons esthétiques, comme nous essayerons bientôt de le montrer dans une autre étude. Elle procède enfin, et cela nous importe davantage ici, d'une affinité d'esprit dans les démarches mêmes de la réflexion, qui s'élève inductivement de l'observation du concret aux idées. Les apologistes grecs (cf. H. Wey, *passim*) étaient plus spéculatifs.

[6] Par une sorte de mimétisme qui a procédé naturellement d'une connaissance approfondie des textes de Tertullien, A. d'Alès, *op. cit.*, p. 158, présente, lui aussi, une série de paronymes qui cernent par diverses images cette action démoniaque. On y lit en effet: imposture, caricature, masque, contrefaçon, dénaturer, copier. Les apologistes grecs ont analysé également la « Vertäuschung göttlicher Macht » par Satan, mais surtout dans le domaine particulier de la magie et de la théurgie; cf. p. ex. la terminologie de Tatien (H. Wey, p. 193): fantasmagories, artifices, dramaturgies mensongères, illusions, machinations...

[7] Ils ont été étudiés par Joseph Schmidt, *Commentatio de nominum uerba-*

attire l'attention du lecteur par sa rareté. Tertullien est en effet le premier écrivain latin qui, dans l'état actuel de nos connaissances, ait usé du nom d'agent *interpolator*, en consacrant à Satan cinq des six emplois du mot que nous lisons dans son œuvre [8]. Ce titre singulier n'a peut-être pas assez retenu jusqu'ici l'attention de ceux qui se sont intéressés à la théologie ou à la langue théologique de Tertullien. On y a vu implicitement une sorte de synonyme oratoire d'*aemulus*, sans prendre suffisamment garde à la richesse complexe du développement sémantique dont le mot reste prégnant. S'il n'est pas attesté avant Tertullien, nous avons en effet la possibilité de suivre de près le développement des autres représentants de cette famille — *interpolus*, *interpolis*, *interpolare* — à travers des textes plus anciens, dont les premiers appartiennent aux œuvres de Plaute. Un élargissement analogue est requis à l'intérieur de l'œuvre de Tertullien, où sont attestés plusieurs emplois d'*interpolare* et un d'*interpolatio*. Cette double enquête, horizontale et verticale, intérieure et extérieure à l'œuvre, doit nous permettre de mieux déterminer la nuance exacte d'un titre de Satan dont il semble que nous n'ayons aucun équivalent exact dans la langue des apologistes grecs [9]. Elle nous permettra de déterminer dans quelle mesure ce nom d'agent, avec sa valeur spécifique de « christianisme indirect », demeure, ou non, fidèle à l'éventail des sens assumés antérieurement par les mots de la même famille. Elle nous amènera ainsi à jeter quelque lumière sur ces valeurs sémantiques anciennes, mais aussi et surtout sur les valeurs figurées et imagées que ce titre introduit au cœur de la démonologie de Tertullien.

---

*lium in -tor et -trix desinentium apud Tertullianum ui et copia*, Progr. d'Erlangen, 1878.

[8] Notre enquête a été rendue possible par la publication récente de toute la famille de mots de thème *interpol-* dans le *Thesaurus linguae latinae*, vol. VII, 1, fasc. XV, Lipsiae 1964, col. 2243-2245. Nous ne sommes pas, pour autant, toujours d'accord avec le rédacteur de l'article *interpolo* sur la répartition des citations sous le sens premier: cf. *inf.* p. 81 et n. 38.

[9] Du moins à nous fier aux relevés commentés de Francis X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers* (Patristic Studies, vol. XCIII), The Catholic University of America, Washington 1961 (aucun composé en μετα- ou en προσ- que l'on puisse rapprocher de notre thème).

* * *

Présentons d'abord les cinq textes de base: ceux dans lesquels le mot *interpolator* apparaît comme un titre de Satan. Comme pour les séries ultérieures de textes que nous serons amenés à étudier, nous le ferons en suivant, dans la mesure du possible, l'ordre chronologique [10].

C'est en 198 que le mot apparaît pour la première fois, dans le second volet du triptyque apologétique de Tertullien. Car s'il est encore absent de l'*Ad nationes*, s'il se trouve, dans des emplois distincts, dès l'*Apologeticum* [11], on lit dans le *De testimonio animae*: « Satan... que nous appelons ange du mal, artisan de toute erreur, falsificateur de tout le siècle » [12]. Cette première litanie de Satan précède un rappel du rôle du démon dans la faute originelle de l'homme et ses conséquences funestes pour le genre humain. Le tricolon qui la compose n'est point pure redondance oratoire. Sa progression suit en quelque sorte la carrière de Satan, telle qu'elle s'était transmise dans ce que l'on pourrait appeler la vulgate de la démonologie chrétienne. De la perversion de l'ange déchu, elle passe à son activité malfaisante, en insistant sur son aspect intellectuel, puis en généralisant cette activité à tout le domaine de la Création, « falsifiée » au point de devenir le « siècle », le monde de péché sur lequel règne le « Prince de ce monde » [13]. La mention, immédiatement ultérieure, de la faute originelle éclaire donc ici ce troisième titre démoniaque. Elle en explicite, en quelque sorte, la signification prégnante.

Quelques années plus tard (entre 198 et 206), cette adultération de la Création est analysée avec beaucoup de détail sur un cas particulier: celui *Des spectacles*, dans le traité qui porte

---

[10] Selon la chronologie raisonnée et prudente donnée à la fin de la thèse de René Braun, « *Deus Christianorum* », *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, P.U.F., 1962, Excursus I, La chronologie des ouvrages de Tertullien, pp. 563-578.

[11] Mais non appliqué à Satan en personne: *apol.* 46,18 et 47,3, étudiés *inf.* p. 76.

[12] *test.* 3,2: « Satanam... quem nos dicimus malitiae angelum, totius erroris artificem, totius saeculi interpolatorem, per quem homo a primordio circumuentus, ut praeceptum Dei excederet, et propterea in mortem datus exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit ».

[13] Sur la notion de siècle, et le titre scripturaire de Prince de ce monde, cf. chez Tertullien *pud.* 8,7 et 9,9, et *apol.* 24,3.

ce nom. Les deux emplois semblables que Tertullien y fait du mot *interpolator* se trouvent dans un contexte qui aide à en préciser, par ressemblance et différence, le contenu théologique. Le mot y apparaît d'abord à la fin d'un développement théorique sur la perversion de la nature créée, au second chapitre du traité. Le titre de « falsificateur » s'y trouve au terme d'une série, comme la culmination d'une analyse où, face à la bonté de la Création mise initialement par Dieu au service de l'homme, l'activité néfaste de Satan se caractérise par les idées de rivalité, d'altération, de bouleversement total (de perversion), de corruption. C'est alors que le mot apparaît, dans des couples antithétiques qui en définissent mieux le champ sémantique: « Il y a bien de la distance entre la corruption et l'intégrité, car il y en a bien entre celui qui établit et celui qui falsifie » [14]. Dans l'appréciation d'un tel couple, la tâche nous est facilitée par les analyses récentes qui ont déterminé les nuances d'*institutor* désignant le Dieu Créateur [15]. Ce dernier mot n'apparaît, avant Tertullien, que dans une inscription de Capoue où il s'agit de « faire construire officiellement » de nouveaux bâtiments publics. Dans ces conditions, il nous paraît difficile, si prudent que l'on veuille demeurer à l'égard des thèses anciennes sur la couleur juridique de la langue de Tertullien, de ne pas trouver au mot des relents « institutionnels » et certaine consonance avec les acceptions de l'anglais « establishment » [16]. Ceci paraît trouver un indice de confirmation à la fois dans plusieurs emplois du mot en d'autres textes de Tertullien, et dans le filon d'imagerie juridique que nous serons amenés à reconnaître bien-

---

[14] *Spect.* 2,7: « Multum interest inter corruptelam et integritatem, quia multum est inter institutorem et interpolatorem ». E. Castorina, dans son éd. commentée (Firenze 1961), traduit « interpolatorem » par: « corruttore ». C'est une équivalence approximative et un concept trop général: les images sous-jacentes aux paronymes « interpolare », « corrumpere », « adulterare » sont bien distinctes; elles entraînent dans les sens figurés des différences conceptuelles précises.

[15] Celles de René Braun, « *Deus christianorum* », pp. 390-396.

[16] Il nous semble que l'on ne peut avec R. Braun, toujours en garde (à notre avis excessivement) contre les nuances juridiques, considérer qu'« instituere », au moment où Tertullien va l'utiliser dans son vocabulaire de la Création, était un « mot de la langue ordinaire, sans doute ». Les inscriptions qu'il cite (*ib.* p. 391 et n. 1) incitent à considérer que le mot pouvait avoir au moins un sens emphatique dans la langue épigraphique officielle. De même pour le magistrat capouan, « institutori nouorum ac renouatori operum publicorum » (*C.I.L.* X, 3857, cité *ib.* p. 393, suite de n. 5 de la p. 392).

tôt à travers un emploi particulier et fréquent du verbe *interpolare* dans son œuvre [17]. La seconde mention du titre d'*interpolator* dans la conclusion de ce même chapitre du traité *Des Spectacles* n'apporte aucun élément nouveau. Tertullien n'y fait en effet que ramasser en quelques formules denses ses analyses antérieures: il est ainsi amené à dénoncer encore une fois la violence faite à la créature humaine par « l'ange falsificateur et rival » [18].

Vers 204, Tertullien s'attaque à un autre domaine concret de l'activité satanique: celui des artifices de la coquetterie féminine. Fards et maquillages, mais aussi teintures des étoffes, sont condamnés en vertu d'une antithèse analogue entre « Dieu, auteur de la nature » et « le diable,... falsificateur de la nature » [19]. A première vue, si on la détache sur l'apport des textes précédents, il semblerait qu'une telle formule, avec son antithèse théologique et abstraite, ne fasse que refléter la doctrine déjà exposée dans les traités antérieurs. Il n'en est plus de même si nous nous reportons à la définition ancienne du mot *interpolare* qui nous a été conservée par le grammairien africain Nonius Marcellus: « *Interpolare*, c'est introduire, interposer et feindre une forme nouvelle à partir d'une ancienne... c'est un terme tiré de la langue technique des teinturiers: en retapant soigneusement n'importe quel vieil habit, ils le transforment en lui donnant pour ainsi dire l'apparence d'un neuf » [20]. Nous aurons

---

17 Autant la réaction de la thèse de R. Braun sur ce point nous paraît le plus souvent saine dans le vocabulaire théologique proprement dit (cf. d'ailleurs la critique serrée présentée dès 1906 par le Prof. Dr. iuris Schlossmann, *Tertullian im Lichte der Jurisprudenz*, dans *ZKG*, t. 27, 1906, pp. 251-275 et 407-430, sur le prétendu caractère juridique du vocabulaire trinitaire de T.), autant il nous semble qu'il faut éviter en des domaines moins particuliers les écueils opposés du pan-juridisme et de l'hypercritique. Le « tout ou rien » caractéristique du tempérament de Tertullien ne devrait pas s'imposer en l'occurrence à ses exégètes. Et tout n'est pas périmé ni récusable dans les brèves observations de P. de Labriolle, *Tertullien jurisconsulte*, dans la *NRHD*, t. 30, 1906, pp. 5-27.

18 *Spect.* 2,12: « cum ipsum hominem... illa uis interpolatoris et aemulatoris angeli ab initio de integritate deiecerit ». Les deux déterminants résument les deux données traditionnelles de la tradition démonologique qui forment les deux parties de l'étude de H. Wey (citée *sup.* n. 1): « le péché originel des esprits mauvais » (la jalousie de Satan « anti-dieu »), et leur « fonction après la faute originelle » (la « falsification »).

19 *Cult. fem.* 1,8,2-3: « Non ergo natura optima sunt ista, quae a Deo non sunt, auctore naturae. Sic a diabolo esse intelleguntur, ab interpolatore naturae... aemuli sint necesse est, quae Dei non sunt ». Antithèse analogue à celle entre « institutor » et « interpolator » en *spect.* 2,7 (sup. n. 14).

20 Nonius, p. 34,1: « Interpolare est immittere et interponere et nouam

l'occasion de revenir sur la valeur péjorative que, dès l'origine, à notre avis, ce terme technique a souvent prise. Contentons-nous, pour l'instant, de constater la curieuse coïncidence entre cette valeur première du verbe et l'emploi figuré du nom d'agent correspondant, dans un contexte où Tertullien dénonce les vêtements « adultérés par des couleurs iniques » [21]. Ce nom d'agent est-il apparu dans un tel contexte par simple réminiscence d'une formule coutumière, et de contenu purement théologique et abstrait? Est-ce de la part de l'auteur un simple « tic stylistique »? Ou, au contraire, Tertullien l'a-t-il préféré ici à *adulterator* parce que l'image à la fois la plus concrète, et sans doute la plus ancienne, de l'*interpolatio* se trouvait ici particulièrement appropriée au contexte: parce qu'elle suggérait adéquatement l'image de Satan incarné dans ces teinturiers et ces couturiers tentateurs de la femme carthaginoise? On peut au moins, provisoirement, se poser la question sans y répondre encore.

Un cinquième et dernier texte nous met en présence d'une christianisation plus complète du mot, dans le traité *De l'âme*, qu'il convient de placer entre 208 et 212. C'est en effet dans une courte paraphrase de la Parabole du bon grain et de l'ivraie que le titre y est appliqué au semeur nocturne de la mauvaise herbe: « ne va pas craindre d'attribuer la propriété d'une seconde nature, postérieure et adultérée, à celui dont tu lis (dans l'Évangile) qu'il a semé de l'ivraie par dessus (le blé) et falsifié de nuit la moisson de froment » [22]. Comme dans le second

---

formam ex uetere fingere (suit une citation de Cic. *Verr.* 2,1,158: cf. *inf.* n. 41)... et est tractum ab arte fullonia, qui poliendo diligenter uetera quaeque quasi in nouam speciem mutant (suit la citation de Plaut. *Most.* 262, *inf.* n. 41, sur le « ravalement » du visage d'une courtisane à sa toilette). Les citations de Cicéron et de Plaute, prenant le verbe en un sens figuré, mais encore très proche, par son image, de cette valeur matérielle ancienne, sont toutes deux péjoratives: qu'on le note au passage.

[21] Un peu plus haut dans le même ch.: *cult. fem.* 8,2: « Quis est enim uestium honor iustus de adulterio colorum iniustorum? ».

[22] *Anim.* 16,7: « uos ex diabolo patre estis, ne timeas et illi proprietatem naturae alterius adscribere, posterioris et adulterae, quem legis auenarum superseminatorem et frumentariae segetis nocturnum interpolatorem ». On notera que le mot *interpolator* a pu être « appelé » là par le fait que les *Veteres latinae* ont souvent lu ce verset (et que Dom P. Sabatier a édité): « superseminauit zizaniam *inter* triticum » (t. 3, p. 79 Sabatier, et note *ad loc.*). Autre allusion à cette parabole de *Matth.* 13,25, en *adu. Prax.* 1,6, mais sans désignation du « falsificateur »: « Fruticauerant auenae Praxeanae hic quoque super-

de nos textes, la notion de falsification fait ici jeu avec celle d'adultération. Mais deux connotations nouvelles apparaissent. Tout d'abord, cette référence précise à une Parabole évangélique traditionnellement appliquée aux hérétiques engage toute une série d'associations d'idées dont les usages du verbe *interpolare* vont nous permettre de retrouver plus précisément la trace chez Tertullien. Ensuite, le contenu de la Parabole suggère que Tertullien se représente essentiellement la falsification sous la forme d'un mélange pervers d'éléments mauvais à des éléments bons. Ainsi, en donnant au titre démoniaque d'*interpolator* la consécration d'une référence à l'imagerie des Paraboles évangéliques, ce dernier texte jette aussi une lumière sur les autres emplois des mots de la même famille dans le reste de l'œuvre.

* * *

Propres ou figurés, ces emplois se caractérisent tous par leur qualité concrète. On ferait en effet fausse route en cherchant à expliquer d'abord abstraitement, à partir du titre satanique, les passages de l'*Apologétique* et du traité *Sur la prescription des hérétiques* dans lesquels, symétriquement pour ainsi dire, la philosophe est appelé « falsificateur de la vérité », et la sagesse humaine « falsificatrice de la vérité » [23]. Les deux textes sont l'expression ramassée d'un lieu commun ancien dans le genre apologétique: celui du larcin des philosophes grecs. Selon cette idée, qui remonte, avant le christianisme, aux contestations entre le judaïsme helléniste et la culture grecque, les philosophes de l'Hellade auraient emprunté une grande partie de leurs idées à la Révélation mosaïque [24]. Une telle tradition

---

seminatae, dormientibus multis in simplicitate doctrinae ». On y retrouve l'application de la parabole aux hérétiques semeurs de « graine du diable », comme dans *praescr.* 31,1; elle est très ancienne et se trouve déjà dans Ignat. *ad Trall.* 6,1; Iren. *adu. haer.* 4,40,3; Clem. Alex. *exc.* 53,1: cf. F. X. Gokey, *The Terminology...*, p. 77; et H. Wey, *Die Funktionen...*, p. 179 et n. 548.

[23] *Apol.* 46,18: « Adeo quid simile philosophus et christianus... et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator ueritatis, furator eius et custos? »; et *ib.* 47,3: « (philosophi)... si quid in sanctis offenderunt digestis pro instituto curiositatis, ad propria opera uerterunt, neque satis credentes diuina esse quo minus interpolarent, neque satis intellegentes... »; cf. le comm. de Waltzing sur ces deux chapitres.

[24] Ce thème, déjà important dans l'apologétique grecque, est à replacer dans le cadre général de l'affrontement entre les communautés juives de la

se trouve plus précisément exprimée, à peu de distance de notre première citation, dans l'*Apologétique*. La forme qu'elle y prend permet de saisir plus concrètement comment Tertullien se représentait cette « falsification » de la Révélation judéo-chrétienne par la philosophie antique: « tout ce que les philosophes ont trouvé dans les saintes Écritures, qui fût susceptible de satisfaire leur curiosité, ils l'ont assimilé et traduit dans leurs propres œuvres, sans croire suffisamment au caractère divin des Écritures pour s'interdire de les falsifier, et sans les comprendre suffisamment... » [25]. Devant un tel emploi, nous sommes aussitôt tentés de penser à un sens à la fois concret et technique, demeuré bien vivant dans le calque français du mot latin: Tertullien envisagerait-il les écrits des philosophes grecs comme autant de « textes interpolés » des Écritures? De fait, l'idée d'un « mélange » corrupteur n'est pas étrangère au contexte immédiat du chapitre [26]. Un peu plus loin, l'image se précise davantage: « Rien d'étonnant à ce que les philosophes aient détourné l'Ancien Testament », à ce que le Nouveau Testament lui-même, ils l'aient « adultéré par leurs dogmes pour en faire des sentences philosophiques » [27]. Tandis que, dans le début de cette phrase, la valeur péjorative d'*interuertere* fait jeu avec celle qu'avait plus haut *interpolare*, son ensemble précise le processus de la falsification: détournement et adultération. On est ainsi amené au bord d'une sorte de jugement pénal au figuré: les philosophes se sont rendus coupables de ce que nous appelons le délit de « faux et usage de faux ».

Selon la logique d'un rapprochement qui inspira à Tertullien sa formule fameuse sur « les philosophes patriarches des hérétiques », on passe naturellement de cet emploi du mot contre les philosophes à son application à tous les hérétiques falsificateurs des Écritures. D'abord dans le traité *De la prescription*

---

diaspora et la civilisation grecque dont elles avaient adopté la langue et, au moins en partie, la culture. Il trouve ici son expression à la fois la plus claire et la plus courte dans le titre de « furator eius (ueritatis) » décoché aux philosophes par Tertullien dans le premier des deux textes cités n. préc.

25 Texte *sup.* n. 23.

26 *Apol.* 47,4: « in incertum miscuerunt etiam quod inuenerant certum ».

27 *Ib.* 47,9: « Nec mirum si uetus instrumentum ingenia philosophorum interuerterunt: ex horum semine etiam nostram hanc nouiciolam paraturam uiri quidam suis opinionibus ad philosophicas sententias adulterauerunt et de una uia obliquos multos et inexplicabiles tramites exciderunt ».

*des hérétiques*, vers 198-206. Tertullien n'y oppose pas seulement aux hérétiques l'intégrité des Écritures « avant que vous ne les eussiez falsifiées ». Il précise d'une manière matérielle les procédés d'une telle falsification: soustraction, addition, changement [28]. L'analyse évoque pour nous la corruption des textes antiques par les copistes... Mais en fait, il s'agit ici de corruption délibérée, et d'« introduire un stylet adultère dans les Écritures ». Une telle manière de faire a trouvé son représentant le plus scandaleux et le plus radical en la personne de Marcion: ce n'est plus « au stylet », mais « au sabre », qu'il a travaillé pour mener à bien « son massacre des Écritures » [29].

De tels procédés sont à nouveau stigmatisés par le même mot à quatre reprises, dans les derniers livres du *Contre Marcion*. La première phrase du livre IV prend l'allure d'une mise en accusation de Marcion comme d'un faussaire: « Nous en appelons désormais, de toute la pensée et de tout le dossier de l'impie et sacrilège Marcion, à son Évangile même, qu'il a fait sien en le falsifiant » [30]. Cette procédure figurée de *prouocatio* marque bien la couleur imagée de cette attaque: elle amorce un réquisitoire contre un faussaire, dont tout l'appareil de défense (*paratura*) repose sur un *instrumentum* scandaleusement maquillé [31]. Et Tertullien revient sur le détail des imputa-

---

[28] *Praescr.* 38,4-5: « Quid de proprio intulimus ut aliquid contrarium ei et in scripturis deprehensum detractione uel adiectione uel transmutatione remediaremus? Quod sumus, hoc sunt scripturae ab initio suo. Ex illis sumus, antequam nihil aliter fuit quam sumus; quid denique fuit antequam a uobis interpolarentur? ».

[29] *Praescr.* 38,6: « tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum stilum intulisse uideamur scripturis qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse qui sunt et posteri et aduersi »; et *ib.* sq. 9: « Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usu est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit ».

[30] *Adu. Marc.* 4,1,1: « Omnem sententiam et omnem paraturam impii atque sacrilegi Marcionis ad ipsum iam euangelium eius prouocamus, quod interpolando suum fecit ».

[31] R. Braun, « *Deus christianorum* », p. 468, constate « l'emploi de *paratura* comme synonyme d'*instrumentum* appliqué aux livres saints ». Il pense (*ib.* n. 4) que, dans notre texte, le mot désigne « l'appareil scripturaire » de Marcion, opposé à *sententia* désignant « la doctrine, le système ». Mais il a d'autre part reconnu (p. 463) la valeur juridique usuelle d'*instrumentum* au sens de « pièce écrite faisant foi », et l'emploi de ce mot (p. 467) « dans des locutions qui fleurent le forum et nous suggèrent en quelque sorte les débats d'un procès » — parmi lesquelles il cite (*ib.* n. 2) « ad instrumentum prouocare » (*adu. Herm.* 19,1; ou *resurr.* 33,1) —. Comment, dès lors, ne pas sentir,

tions impliquées sous une telle accusation d'ensemble. Le livre V va recourir par trois fois aux termes *interpolatio* ou *interpolare* pour dénoncer la falsification de l'Écriture, la falsification du titre d'une prétendue épître de Paul « aux habitants de Laodicée », la falsification du nombre même de ces épîtres [32]. Tertullien vise ainsi la manipulation désinvolte des textes sacrés par l'hérésiarque, en particulier celle des *Épîtres* de saint Paul. De l'*Apologétique* à la fin de son dernier livre *Contre Marcion*, le souci de dénoncer la corruption systématique du texte des Écritures judéo-chrétiennes par les philosophes et les hérétiques apparaît ainsi comme une hantise de la polémique de Tertullien contre les philosophes, contre Praxéas, contre Marcion. L'image d'un texte perfidement altéré par les manigances des faussaires semble ainsi première et dernière dans l'idée qu'il se fait de l'*interpolatio*. Elle est liée dans sa sensibilité religieuse à l'indignation devant un délit de lèse-Écriture.

Mais cette perspective à la fois littérale et judiciaire n'est pas, cependant, la forme la plus concrète de sa conception de la « falsification ». Nous avons été amenés, par un texte *Sur la toilette des femmes*, à entrevoir une représentation encore plus pittoresque de l'activité du *diabolus interpolator*. Avec elle, nous sommes au cœur de la misogynie de Tertullien, et de sa verve satirique contre la coquetterie « sophistiquée » des Carthaginoises. Non seulement, comme nous l'avons vu, il s'attaque à l'art « falsificateur » des teinturiers à la mode. Mais, en deux autres passages, le même mot reparaît pour condamner l'abus — ou simplement l'usage — des teintures capillaires et des fards. Les unes, pour réparer du temps l'irréparable outrage, ont soin de se teindre pour dissimuler leurs cheveux grisonnants. Ainsi, commente l'auteur en une formule dont le raccourci un peu obscur a parfois déconcerté, « falsifie-t-on une occasion de sérieux » [33]. Les autres, non contentes d'interroger

---

à travers cet « exorde » du livre IV du *Contre Marcion*, la vigueur d'une métaphore judiciaire, filée de « sententiam » par « paraturam » à « prouocamus »?

[32] *Adu. Marc.* 5,3,2: « ita peruertentes euangelium, non interpolatione scripturae qua Christum Creatoris effingerent, sed retentione ueteris disciplinae... »; 5,17,1: « epistolam istam ad Ephesios habemus emissam, non ad Laodicenos; sed Marcion et titulum aliquando interpolare gestit... »; 5,21,1: « Adfectauit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare ».

[33] *Cult. fem.* 2,6,3: « adulescentia, in qua deliquimus, suspiratur, occasio grauitatis interpolatur ». R. Braun, *Note sur Tertullien, De cultu feminarum,*

leur miroir, d'adoucir leur teint par des lotions, de veiller au moindre détail de leur habillement, « falsifient leur visage avec du fard » [34]. Qu'il s'agisse de vêtements teints, de chevelures teintes ou de visages fardés, le même verbe sert dans les trois cas à dénoncer sur le même ton mordant les artifices de la beauté féminine. Aux yeux de Tertullien, les armes de la coquetterie sont contre nature, et les fins visées par ces trois moyens sont également inavouables. Tout cela n'est que « falsification ».

* * *

Devant une telle diversité d'emplois, tous péjoratifs, d'*interpolare* et de ses dérivés nominaux, le problème se pose de mesurer en chacun d'eux le degré d'originalité de Tertullien. Au lieu de procéder, comme nous l'avons fait en étudiant et classant les divers emplois intérieurs à son œuvre, du titre de Satan aux acceptions les plus concrètes, c'est un ordre inverse que nous dicte le texte grammatical de Nonius Marcellus dont nous avons fait état.

Il semble, en effet, nous suggérer avec beaucoup de probabilité que cette famille de mots appartient d'abord à la terminologie très concrète d'un corps de métiers: celui des *fullones*, teinturiers et marchands ou revendeurs d'habits [35]. Les recherches étymologiques des modernes vont dans le même sens. Rat-

---

*II, 6, 4, Histoire d'un texte obscur*, dans *SEJG*, t. 7, 1955, p. 36, traduit largement: « On altère la vieillesse, où l'occasion nous est donnée d'être sérieux »; en fait, l'expression de Tertullien, très elliptique, pourrait être glosée: « On falsifie (ces cheveux blancs qui nous sont) une occasion de sérieux ». La brachylogie ne retire rien à la valeur exacte d'*interpolare* qui est, une fois de plus, celle de « falsifier »: la teinture des cheveux (à la poudre d'acacia, si l'on accepte la correction ingénieuse de la phrase suivante par R. Braun, *ib.* sq.) est mise sur le même plan que la teinture des étoffes en diverses couleurs.

[34] *Virg. uel.* 12,2: « Iam et consilium formae a speculo petunt et faciem morosiorem lauacro macerant, forsitan et aliquo eam medicamine interpolant, pallium extrinsecus iactant, calceum stipant multiformem... ». On rapprochera les textes de la *Mostellaria*: cf. *inf.* n. 41 sq.

[35] Texte fondamental cité *sup.* n. 20. Il est confirmé par la définition d'*interpolus*, dans Isid. *orig.* 19,22,23, et surtout par le texte de Marcien, citant les jurisconsultes Labéon et Trébatius, ce qui nous reporte au Ier siècle avant notre ère: cf. *Digeste*, 18,1,45: « Labeo libro posteriorum scribit, si uestimenta interpola quis pro nouis emerit, Trebatio placere ita emptori praestandum quod interest, si ignorans interpola emerit ». Cf. aussi chez Fronton, p. 161 N.: « ut uestem interpolem a sincera discernat ».

taché à une racine **pel* signifiant battre ou frapper, le verbe aurait désigné primitivement l'action de « faire subir un nettoyage à un vêtement usagé pour le remettre à neuf », de le réparer, de le restaurer. Il est probable qu'« on apprêtait l'étoffe en la frappant » [36]. Un mot français répond bien, par sa valeur d'argot de métier tout autant que par ses nuances péjoratives et par son image première, à de telles opérations: c'est celui de « retaper » [37]. Que ce sens premier ait été souvent péjoratif, la définition de Nonius Marcellus le suggérait déjà assez nettement. De la notion de « fiction » (*fingere*) à celle d'« une sorte d'apparence de neuf », on y trouve déjà, à l'état de suggestion et pour ainsi dire de tentation diffuse, la notion de tromperie sur la marchandise. Que ce pas ait été sans doute assez vite franchi, nous en avons plusieurs preuves indirectes en divers emplois que les rédacteurs du *Thesaurus* ont curieusement considérés comme « neutres ou mélioratifs » [38].

Bien qu'il ne soit pas parmi les plus anciens, nous ferons d'abord état d'un texte du juriste Ulpien qui précise assez clairement les suggestions du texte de Nonius. Il s'agit d'une mise en garde contre les procédés de certains trafiquants qui « maquignonnent de vieux esclaves et les vendent pour des nouveaux » [39]. Ce sens technique, susceptible de nuances

---

[36] Nous citons la recherche étymologique de J. Vendryès, *Latin* polire *et* interpolare, dans *Donum natalicium Schrijnen*, Nijmegen Utrecht 1929, pp. 702-704. Attentif à dégager justement la valeur technique ancienne du thème *interpol-*, il ne met pas l'accent sur la prédominance non moins ancienne de la nuance péjorative attachée à cette famille de mots. D'où la classification du rédacteur du *Th. L. L.*: cf. *inf.* n. 38.

[37] C'est lui qu'adopte avec justesse A. Ernout, dans ses traductions des passages de Plaute et Pline que nous étudions *inf.*

[38] *Th. L. L.*, VII, 1, f. XV, 1964, c. 2244, 1.25 sq.: « in neutram uel bonam partem, i.q. reficere, renouare ». En fait, des sept exemples, de Plaute à Tertullien, groupés par le rédacteur sous cette rubrique, seul le dernier, concernant l'« interpolatio » du crépi avec de la « terre de Chio », n'est pas nettement péjoratif; il n'en est pas de même pour les six autres exemples, comme nous allons essayer de le montrer.

[39] Commentaire d'Ulpien (contemporain de Tertullien) sur l'édit des édiles curules concernant les tromperies sur la marchandise dans les ventes d'esclaves: « Ne ueterator pro nouicio ueneat... ne emptores a uenditoribus circumueniantur ». Et Ulpien ajoute (*Digeste*, 21,1,37): « Quia igitur uenaliciarii sciunt facile decurri ad nouiciorum emptionem, idcirco interpolant ueteratores et pro nouiciis uendunt. Quod ne fiat, hoc edicto aediles denuntiant ». Ce texte a le prix de nous montrer l'actualité de la pratique de l'« interpolatio » comme

péjoratives, explique les trois emplois de mots de cette famille que l'on trouve dans les comédies de Plaute. Terreur de Sosie, dans l'*Amphitryon*, au moment où il craint de sortir fort endommagé d'une râclée: « Cet homme-là va me retaper et me refaire à neuf la physionomie... » [40]. Mais plus intéressantes sont encore, pour leur valeur péjorative comme pour la source des emplois de Tertullien dans ses attaques contre la coquetterie des femmes, deux vers de la *Mostellaria*. Cité par Nonius à l'appui de sa définition technique du mot, le premier peint les reproches de Scapha à sa maîtresse, qui n'en finit point de se farder: « Tu veux retaper avec de la peinture neuve un ouvrage aussi charmant? » En l'occurrence, Plaute semble jouer sur la technique ancienne du « retapage » des *fullones*, et peut-être davantage sur le sens également concret, mais dérivé, que nous atteste Cicéron dans les *Verrines*, à propos de Verrès collectionneur de tableaux et de sa manie de la « restauration » abusive des œuvres d'art [41]. Que l'intention péjorative soit certaine, on le voit bien en poursuivant la lecture de la *Mostellaria*. Une douzaine de vers plus loin, on trouve en effet dans la bouche du même personnage un portrait peu flatté des vieilles coquettes ridicules: « Ces misérables vieilles qui ne font que se pomponner de parfums pour se retaper, ces petites vieilles tout édentées qui dissimulent sous le fard leurs défauts physi-

---

un délit commercial courant, au moment où Tertullien crée le titre de « diabolus interpolator ». Cette valeur du mot est voisine de l'emploi de Tert. *anim.* 28,2, sur lequel cf. *inf.* fin n. 54.

[40] Plaut. *Amph.* 317: « Illic homo me interpolabit meumque os finget denuo... » A. Ernout traduit équivalemment: « Il va me retaper comme un foulon et me refaire la figure à neuf ». Sans doute l'intention de tromper n'est-elle pas ici inhérente à cet usage figuré; néanmoins, cette métaphore pleine de saveur populaire s'harmonise ici avec les sentiments de défiance et de terreur de Sosie face à Mercure. Le mot n'est pas affectivement indifférent, ni, a fortiori, favorable.

[41] Plaut. *Most.* 262: « Noua pictura interpolare uis opus lepidissimum? ». Le texte est en consonance exacte avec l'emploi figuré du mot pour désigner les retouches indiscrètes apportées aux tableaux de maîtres par Verrès collectionneur, dans Cic. *Verr.* 2,1,158: « referendo in tabulas quod gestum non esset, tollendo quod esset, et semper aliquid demendo, mutando, interpolando... ». Nous avions fait ce rapprochement lorsque nous avons constaté qu'il était déjà esquissé par l'association des deux passages dans la définition de Nonius (*sup.* n. 20). A. Ernout pousse en ce sens dans sa traduction: « La bonne idée de vouloir retaper par une couche de peinture le plus beau des chefs d'œuvre! ».

ques... » [42]. Nous sommes ici très près des sarcasmes de Tertullien contre les jeunes femmes de Carthage, à tel point que l'on pourrait se demander si ses textes sur l'*interpolatio* féminine ne gardent pas à la fois des souvenirs du sens propre et ,surtout, de ce sens figuré, entré dans la langue comique à la faveur des scènes satiriques dirigées contre la coquetterie.

En fait de textes « neutres ou mélioratifs », y a-t-il mieux à trouver? Quand Cicéron se complaît à raconter à son frère Quintus comment il a mis de son côté les rieurs du sénat, en déclarant que rien ne s'opposait à ce que l'on laissât le petit roi de Commagène « retaper chaque année sa toge prétexte », une telle image demeure entachée d'une valeur nettement péjorative: ce roitelet oriental voulait se faire aussi imposant qu'un magistrat romain, en continuant à se parer d'insignes naguère conférés par César [43]. Est-il dit que toute nuance péjorative soit même à exclure des textes d'apparence plus strictement technique de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien. Qu'il s'agisse de « raccommoder » des objets de vannerie, ou d'« allonger » le lait de chaux des stucateurs, nous sommes encore devant des acceptions proches de l'artisanat des *fullones*: il s'agit bien de réparer et de remettre en état — mais sans que ces opérations excluent les nuances assez péjoratives de nos verbes « rapetasser » ou « replâtrer » [44]. Il est encore plus inquiétant de retrouver le

---

[42] Plaut. *Most.* 274 sq.: « istae ueteres, quae se unguentis unctitant, interpoles, uetulae, edentulae, quae uitia corporis fuco occulunt ». L'idée figurée de « tromper sur la marchandise » est d'autant plus probablement présente ici qu'il s'agit toujours de l'entretien entre la future courtisane et sa servante. Ces « vieilles heaulmières » avant la lettre sont donc, sinon de vieilles prostituées, des coquettes défraîchies qui veulent abuser d'éventuels galants. On rejoint ainsi un sens analogue à celui des « maquignons d'esclaves » visés par le texte d'Ulpien (*sup.* n. 39).

[43] Cic. *ep. ad Quintum*, II, 10, 3 (132 Constans = 133 Tyrrell), du 12 Février 54: « Quod uult (rex) renouari honores eosdem, quo minus togam praetextam quotannis interpolet decernendum nihil censeo ». C'est laisser entendre que ce petit souverain veut en imposer à ses sujets et à ses rivaux en se faisant passer mensongèrement pour ce qu'il n'est pas: où l'on retrouve l'image de « tromperie sur la marchandise ».

[44] Plin. *nat.* 19,29: « est sparti natura interpolis, rursusque quam libeat uetustum nouo miscetur »; *ib.* 35,94: « eadem (terra Chia) lacte diluta tectoriorum albaria interpolantur » (ne s'agirait-il pas d'un procédé peu honnête de la part des plâtriers ou des stucateurs?). On ajoutera la notice sur la fabrication de succédané de papier de luxe à partir de papier ordinaire par l'atelier de Fannius, *ib.* 13,75: « (chartam) Fanni officina tenuatam curiosa interpolatione principalem fecit e plebeia »: ici même, s'agissait-il d'abaisser le prix de revient du

même mot dans une autre page, sur la manufacture de l'encens: le règne du chapardage de ce produit de luxe dans les ateliers d'Alexandrie y est opposé à l'honnêteté sans défaillance des Sabéens qui cultivent l'arbre à encens. Dans un tel contexte, faut-il traduire « tura *interpolantur* » par « on travaille l'encens »? ou bien, au sens où l'on applique ce verbe français à la falsification des vins, ne faut-il pas y lire aussi la nuance de: « on trafique l'encens » [45]? En tout cas, dès que l'on passe à un sens figuré, les emplois de Pline ne font plus exception à la valeur péjorative du verbe. C'est toute sa défiance de la médecine qui s'exprime envers « cet art si souvent retapé » qui « varie encore tous les jours », à mesure que « nous sommes entraînés par le vent du charlatanisme de Grèce » [46].

Si ces emplois dérivés directement du sens premier remontent ainsi bien avant Tertullien, faut-il lui attribuer tout le mérite de l'application de cette famille de mots, et particulièrement du verbe et de ses dérivés, à la falsification des documents scripturaires? Il est vrai que nous ne possédons malheureusement plus de textes juridiques ou administratifs dans lesquels de tels emplois nous soient attestés avant Tertullien. Pourtant, deux ordres d'observations militent en faveur d'un emploi figuré spécialisé antérieur à ceux de Tertullien. D'abord, le fait que tous ces emplois de Tertullien n'apparaissent que dans des œuvres polémiques dirigées contre les païens ou contre les hérétiques. Outre les remarques suggérées, comme nous l'avons vu, par le contexte souvent « judiciaire » de tels textes, il convient de faire état, ici, de la manière très particulière dont Tertullien utilise souvent le témoignage de l'*instrumentum* scripturaire. Pour prendre un exemple précis, et justement étranger

---

papier de luxe, ou de vendre au prix fort un pseudo-papier de luxe « trafiqué », qui revenait au prix du papier ordinaire dont il était issu?

45 Plin. *nat.* 12,59: « Alexandriae, ubi tura interpolantur »; A. Ernout traduit (coll. Budé): « où l'on travaille l'encens », tandis que le dictionnaire de Freund, prenant un parti très proche du nôtre, propose de traduire « où l'on sophistique l'encens ».

46 Nous traduisons littéralement, là où A. Ernout, pariant pour l'élégance, traduit « si souvent remanié »; cf. Plin. *nat.* 29,11: « mutatur ars medicorum cotidie totiens interpolis et geniorum Graeciae flatu inpellimur ». Cet exemple montre que Pline l'Ancien restait très sensible à la valeur péjorative du thème *interpol-*, au moins dans ses emplois figurés. Mais on a vu qu'il y a lieu de se demander si une nuance péjorative, plus ou moins forte et nette selon les cas, ne serait pas inhérente même aux emplois les plus techniques du verbe « interpolare » chez cet auteur.

aux textes en question, il n'est que d'examiner l'argumentation sur la tradition, dans le premier tiers du *De corona*, pour noter comment l'Écriture y est considérée à plusieurs reprises comme un texte qui « fait foi » et dont il importe de respecter la *littera* [47]. Et même s'il est vrai que Tertullien est souvent entraîné sur un tel terrain de discussion par les adversaires auxquels il répond, il n'en reste pas moins qu'il se bat volontiers sur ce terrain, et tend souvent à présenter l'Écriture comme un code avec la lettre duquel on ne transige pas. Qu'une telle attitude ait été nécessaire, face à des hérétiques qui maltraitaient le texte de l'Écriture avec une désinvolture impudente, qu'elle ait été dangereuse et qu'elle ait provoqué une sorte de glissement de plus en plus grave, d'une spiritualité authentique à un rigorisme purement moral et d'une étroitesse croissante, ceci ne nous concerne point ici.

Mais en dehors de cette fiction plus ou moins nette de débat judiciaire sur des pièces à conviction, qui caractérise les œuvres où nous avons étudié les emplois d'*interpolare* au sens de « falsifier un instrument de preuve », il faut tenir compte d'un second ordre d'indices. Trois textes tardifs et *non-chrétiens*, mais aussi tous trois de caractère plus ou moins directement *juridique*, attestent un sens très voisin. Falsification d'une lettre en vue de perdre un haut fonctionnaire sous Constance II [48]. Falsification des livrets de tirage au sort des juges, et cela à propos d'un commentaire des *Verrines* — donc des institutions judiciaires d'époque républicaine — [49]. Enfin, la mesure spécialement prise par Théodose en vue d'éviter la falsification des constitutions par la multiplication officielle des exemplaires [50]. Ces trois passages portent des témoignages conver-

---

[47] Cf. notre éd. commentée du traité, *passim*, et son Introduction, p. 26.

[48] Amm. 15,5,22, découverte de la falsification par Florentius: « contemplans diligentius scripta... animaduertit..., priore textu interpolato, longe alia quam dictarat Siluanus ex libidine consarcinatae falsitatis adscripta ». La fabrication de ce « faux » est décrite en détail un peu plus haut: *ib.* 15,5,4: « et periculo serie litterarum abstersa, solaque incolumi relicta subscriptione, alter multum a uero illo dissonans superscribitur textus ». On pense aux manipulations des Écritures par Marcion.

[49] Ps.-Ascon. *Verr.* p. 216,14: « subiectos iudices esse... et interpolatos libellos sortitionis iudicum ».

[50] Cod. *Theod.* gest. in sen. 5: « ne interpolentur constituta, plures codices fiant ». Dans ces trois exemples, il est extrêmement peu probable que nous ayons à faire à la descendance de l'emploi figuré du mot chez Tertullien à propos de l'Écriture « falsifiée » par les hérétiques. Il s'agit en effet de textes

gents. Ils invitent à voir dans cette série d'emplois d'*interpolare* chez Tertullien l'application à la Loi, ancienne et nouvelle, d'un emploi technique figuré qui appartenait peut-être d'abord à la langue du droit et du barreau [51].

* * *

C'est à partir de ces valeurs concrètes figurées qu'il convient de bien se représenter les harmoniques imagées incluses dans le titre, apparemment abstrait et vague, du *diabolus interpolator*. A travers ce titre, le « père du mensonge » prend tour à tour les traits de l'artisan retors qui fait du neuf avec du vieux et cherche à vendre une marchandise « retapée » au prix d'une neuve, et ceux du faussaire qui falsifie un document pour tromper et perdre son adversaire en justice. Qu'il s'agisse du visage des mondaines ou des copies des Saintes Écritures trafiquées par les hérétiques, c'est de part et d'autre le même « maquillage ». Sous le visage des unes et des autres apparaît à Tertullien la face du Falsificateur et du Trompeur par excellence [52].

L'image en est doublement romaine, à travers une tradition comique et une tradition juridique. Fidèle à l'observation sati-

---

de caractère purement profane: l'un, historique, concerne un « usage de faux » à des fins criminelles; l'autre, grammatical, est d'un commentateur de Cicéron, et même si l'on ne peut exclure l'hypothèse qu'il ait emprunté ici un vocable tardif pour désigner une falsification de documents publics à l'époque cicéronienne, il reste que ce terme concerne à nouveau la falsification d'un document écrit; enfin, le dernier texte relève de la langue de chancellerie, et donc d'une tradition liée à la langue technique de l'administration et du droit public.

51 Sans doute demeure-t-il troublant que nous n'ayons réuni que deux emplois de mots de la famille d'*interpolare* dans le *Digeste*, et qu'il s'agisse dans les deux cas de « tromperie sur la marchandise » et non du délit de « faux » concernant des textes. De toute manière, le passage du sens « commercial » au sens « graphique » de la falsification passe évidemment par la falsification des lignes et des couleurs des tableaux, telle que la décrit le texte de Cicéron cité *sup.* n. 41. On y remarquera en effet, matériellement, des opérations d'additions, soustractions et changements, dont la nomenclature est strictement parallèle à celle des actes répréhensibles qu'en d'autres termes Tertullien attribue aux hérétiques sur le texte de l'Écriture: cf. texte cité *sup.* n. 28. Comme les maquignons d'esclaves et les marchands d'habits, les hérétiques donnent du neuf pour de l'ancien, et du faux pour du vrai.

52 Nous avons rendu « interpolare » par « maquignonner » à propos des trafiquants d'esclaves visés par Ulpien. Par une curieuse rencontre, c'est sous l'apparence d'un *maquignon* campagnard que Georges Bernanos fait apparaître Satan au curé de Lumbres, dans son roman *Sous le soleil de Satan*: cf. Bernanos, *Œuvres romanesques*, Coll. de La Pléiade, Paris, N.R.F., 1961, pp. 168-169 et 185.

rique de la vie quotidienne et des petits métiers artisanaux, elle l'est aussi à la chronique des tribunaux et au goût romain pour la problématique judiciaire. Sur ces deux points, elle reflète aussi la personnalité de Tertullien, observateur de la vie carthaginoise, des portiques au forum et de la vie privée à la vie publique. C'est à travers cette bigarrure de la vie de société qu'il s'applique à « discerner les esprits », et dénonce ici et là l'inspiration funeste du même Falsificateur. Peut-être y a-t-il encore une raison plus curieusement personnelle à son usage singulier de la famille de mots liée à *interpolare*: l'attrait qu'ont exercé sur lui, à travers toute son œuvre, les problèmes vestimentaires. Sans entreprendre ici une enquête d'ensemble, rappelons seulement qu'il est à la fois l'exégète *De la couronne*, *De la toilette des femmes* et, surtout, *Du pallium*, — la plus énigmatique et sans doute la dernière de ses œuvres — [53]. Comment, à un homme qui s'est ainsi débattu toute sa vie contre les tentations du maquillage et du déguisement, Satan ne serait-il pas apparu sous les espèces du « retapeur » de la Création divine, de la vérité, de la nature, du « monde »: *diabolus interpolator*?

Les harmoniques littéraires d'un tel titre n'ont pas seulement l'intérêt de nous éclairer sur le sens précis du mot, avant et après Tertullien — dont les usages feront loi dans les lettres latines chrétiennes [54]. Par le détour de l'imagination de Tertullien, elles nous renseignent aussi sur les catégories mêmes de sa pensée théologique. Elles nous précisent comment, en dépit de l'attention considérable qu'il accorde au démon et à son

---

[53] Mais aussi une œuvre sérieuse, et révélatrice, plus qu'on ne l'a pensé communément, de la personnalité profonde de Tertullien, ainsi que tentera de le montrer une étude prochaine de J.-Cl. Fredouille.

[54] Pour cette descendance des divers emplois d'*interpolare* que nous avons tenté de caractériser chez Tertullien, cf. réf. *ad loc.* dans le *Th. L. L.* Notre sujet précis nous interdisait également de prêter attention au sens d'*interpolare* = interrompre, presque exclusivement représenté dans le latin tardif, et tout à fait étranger à Tertullien. Il est en effet illégitime de classer sous ce sens le passage sur la teinture des chevelures féminines, en *cult. fem.* 2,6,3, où le mot conserve son sens habituel de « falsifier », comme nous l'avons montré *sup.* p. 79 et n. 33. Le rédacteur de l'article du *Th. L. L.* a d'ailleurs trahi son embarras devant sa propre interprétation en laissant entendre (à tort) que la leçon authentique y pourrait être « prauitatis » et non « grauitatis ». Enfin, nous avons omis l'emploi d'*anim.* 28,2, où « corpulentiam interpolasse » désigne la pseudo-résurrection mensongère de Pythagore.

action, il ne tombe jamais dans un dualisme, même implicite: Satan est un contrefacteur et non un Créateur, il fausse la vérité et la nature par dépit de ne pas les avoir créées. En revanche, une telle vision imagée de l'action satanique est profondément liée aux catégories de la pensée philosophique encore accessible à Tertullien. Elle implique un jugement négatif sur la valeur de l'imitation et du changement, jugement inspiré à la fois du mépris platonicien pour la μίμησις et de la vision stoïcienne d'un temps où tout se dégrade à partir de la pureté originelle. Une telle obsession de la falsification satanique universelle se trouve ainsi tributaire d'un pessimisme plus antique que chrétien. Il n'est pas étonnant, dès lors, que, de la parabole de l'ivraie, elle retienne l'action du « *superseminator et interpolator* » plus que celle du Semeur [55].

JACQUES FONTAINE

[53] Nous tenons à remercier, en terminant cette étude, notre étudiante Mademoiselle Sabine Vasseur, dont le mémoire d'étude supérieures sur *Démons et paganisme d'après Tertullien* (Paris 1966) a suscité la présente recherche (en particulier par son ch. IX sur « La nature et son falsificateur »); ainsi que notre collègue et ami Pierre Petitmengin, Bibliothécaire de l'École Normale Supérieure, qui a facilité notre travail en matière de bibliographie « démonologique ». Nous n'avons malheureusement pu consulter le travail d'Othmar Tlascal, *Die Dämonenlehre der Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Diss. de Vienne 1956.

# L'« ÉPREUVE DE LA CROIX » DANS LE DROIT DE LA MONARCHIE FRANQUE

On connaît la place importante que les ordalies ou épreuves judiciaires occupaient parmi les moyens de preuve en usage devant les tribunaux dans la monarchie franque. C'étaient des actes qu'au cours d'un procès, l'accusé accomplissait afin d'obtenir que Dieu fasse apparaître son innocence ou que les deux parties accomplissaient afin d'amener Dieu à révéler qui avait le bon droit pour lui. Ces épreuves judiciaires étaient donc tenues pour jugements de Dieu: *iudicium Dei*, parfois simplement *iudicium*. Les droits en vigueur dans la monarchie franque ont connu parmi les épreuves ou ordalies unilatérales, l'ordalie par l'eau bouillante, l'ordalie par le fer rouge, l'ordalie par l'eau froide, l'ordalie par le sort et comme épreuve ou ordalie bilatérale, le duel judiciaire [1]. Ces ordalies étaient toutes d'origine païenne et la plupart d'entre elles avaient été des opérations magiques; on les avait superficiellement christianisées [2].

Cependant il a existé dans le droit franc, une ordalie bilatérale qui n'avait pas cette origine: c'est l'épreuve de la croix. A la différence des autres ordalies dont l'usage est attesté par des textes dès l'époque mérovingienne [3], on ne la rencontre que

---

[1] On se reportera aux grands traités de H. Brunner et C. von Schwerin, *Deutsche Rechtsgeschichte*, II, 2e éd., Munich & Leipzig 1928, pp. 537-560; R. Schröder et E. von Künszberg, *Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte*, 7e éd., Berlin & Leipzig 1932, pp. 397-399; H. Conrad, *Deutsche Rechtsgeschichte*, I, 2e éd., Karlsruhe, pp. 147-148. Des exposés poussés plus loin sont procurés par: F. Patetta, *Le ordalie*, Turin 1890; W. Müller-Bergström, art. *Gottesurteil* (*Ordal*), dans H. Baechthold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, III, Berlin & Leipzig 1930-31, col. 994-1064; C. Leitmaier, *Die Kirche und die Gottesurteile*, Vienne 1933; A. Erler, *Der Ursprung der Gottesurteile*, Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde, II, 1941; H. Nottarp, *Gottesurteilstudien*, Munich 1956; F.L. Ganshof, *La preuve dans le droit franc*, dans *La preuve*, II, Bruxelles 1965 (Recueils de la Société Jean Bodin, XVII); J. Gaudemet, *Les ordalies au moyen âge*, dans le même volume.

[2] Voir en particulier: Nottarp, *op. cit.*, pp. 83-86; E. Kaufmann, *Die Erfolgshaftung*, Francfort s.M. 1958, pp. 43-53.

[3] Sauf peut-être l'ordalie de l'eau froide.

sous les Carolingiens. Elle est désignée par une série d'expressions fort voisines les unes des autres: (1) *exire ad crucem*, (2) *ad crucem ad iudicium Dei adstare*, (3) *ad Dei iudicium ad crucem exire et stare*, (4) *stare ad crucem*, (5) *stare ad iudicium crucis*, (6) *cruce decertare*, (7) *cruce contendere*, (8) *iudicium crucis*, (9) *iudicium ad crucem*, (10) *crucis iudicium*, (11) *ad crucem examinari*, (12) *examinatio crucis*. Ces expressions apparaissent dans des capitulaires, dans les canons d'un concile, dans des actes de la pratique [4]. Dans chacune d'elles la croix constitue l'élément essentiel.

Deux textes, tous deux actes de la pratique, nous montrent comment était pratiquée l'épreuve de la croix.

Le premier est un diplôme de Charlemagne délivré après un jugement rendu en 775 par le tribunal du Palais, siégeant à Düren: un *placitum* [5]. L'évêque de Paris Herchenrad accusait l'abbé de Saint-Denis Fulrad de détenir contrairement au droit le petit monastère de Plaisir [6] et revendiquait celui-ci; Fulrad niait. Les deux parties présentèrent des actes écrits de donation justifiant leurs droits; mais c'étaient des chartes privées qui ne faisaient point pleine foi. Aussi le tribunal, présidé par Charlemagne lui-même, décida-t-il par un jugement interlocutoire, de recourir « aux mystères divins » et ordonna-t-il que « immédiatement le nommé Adelramnus pour Saint-Denis et l'abbé Fulrad, le nommé Corellus pour Notre-Dame, Saint-Etienne, Saint-Germain et l'évêque Herchenrad, sortiraient et se tien-

---

[4] (1) *Decretum Vermeriense*, c. 17, A. Boretius, *Capitularia Regum Francorum* (MG., in-4°), I, n° 16 (758-768); (2) *Formulae Salicae Bignonianae*, n° 13, K. Zeumer, *Formulae Merowingici et Karolini Aevi* (MG., in-4°), pp. 232-233 (ca. 774); (3) *Diplomata Karolinorum*, I, éd. E. Mühlbacher (MG., in-4°), n° 102 (775); (4) Capitulaire de Herstal, c. 10, Boretius, I, n° 20 (779); (5) Synode bavarois tenu à Salzburg, c. 46, Ibid., n° 112 (800) = *Concilia aevi carolini*, I, éd. A. Werminghoff (MG., in-4°), n° 24 A, pp. 212-213; (6) et (7) *Capitulare Legi Ribuariae additum*, c. 4 & 7, Boretius, I, n° 41 (803); (8) *Divisio Regnorum*, c. 14, Ibid., n° 45 (806); (9) Fragment d'un capitulaire pour la Saxe, c. 5, Ibid., n° 70 (fin du règne de Charlemagne ou début du règne de Louis le Pieux); (10) et (11) *Capitula legi addita*, 1er texte, c. 1, 2e texte c. 1, Ibid., n°s 134 & 135 (816); (12) *Capitulare ecclesiasticum*, c. 27, Ibid., n° 138 (818-819).

[5] Mühlbacher, *Diplomata Karolinorum*, I, n° 102 (original). Düren (République fédérale allemande; « Land Nordrhein-Westfalen », « Regierungsbezirk » Aix-la-Chapelle, chef-lieu de « Kreis ») était un *palatium* carolingien.

[6] France; département Seine-et-Oise, arrondissement Versailles, canton Versailles-Ouest.

draient à la croix pour le jugement de Dieu » [7]. Celui-ci eut lieu dans la chapelle du Palais, tandis qu'un prêtre y célébrait. « Et dans cette heure même, la divine main droite de Dieu protégeant la justice, Dieu tout puissant fit connaître son jugement, savoir que Corellus, l'homme de l'évêque Herchenrad, au cours du jugement de Dieu à la croix, se mit à trembler et fut convaincu » [8]. Suivent l'aveu de l'évêque et le jugement définitif [9] en faveur de Saint-Denis.

Le second texte est une notice de jugement réduite à l'état de formule; elle date des environs de 774 [10]. Devant le *mallus*, c.à d. le tribunal de comté, d'un *pagus* dans le Nord de la Gaule, un individu en accuse un autre de détenir une terre contrairement au droit et revendique celle-ci. Le tribunal présidé par le « viguier » (*vicarius*) du comte, décide par un jugement interlocutoire qu'après quarante-deux nuits, les parties « devront se tenir à la croix pour le jugement de Dieu ». En exécution de ce jugement, à l'expiration du délai, l'épreuve est subie et l'accusé « s'est à la croix, effondré » [11]. Suit le jugement définitif [12].

---

[7] *... ad divina mystheria Christi misericordia conspirante, sicut longa consuetudo exposcet et ipse volumptarie consenserunt, iobemus emanare iudicium ... ut recto trhamite ad Dei iudicium ad crucem eorum homenis his nominibus Adelramno de parte Sancti Dionisii vel Folrato abbate et Corello de parte Sancte Marie vel Sancti Stephani et Sancti Germani vel Herchenrado episcopo exire adque stare deberint.*

[8] *... et in capella nostra recensenda missa Harnuldo presbitero visi fuerunt stetisse et ea hora protegente devina dextera Dei, Deus omnipotens suum iustum iudicium declaravit ut homo memmorato Herchenrado episcopo nomine Corellus ad ipso Dei iudicium ad ipsa crucem trephidus et convictus aparuit.*

[9] Le jugement définitif inclut la relation du *iudicium Dei*: *... ut dum ipse memmoratus homo Sancti Dionisii vel Folrado abbate nomine Adelramnus iam dicto homine Sancti Marie vel Sancti Stephani seu Sancti Germani nec non et Herchenrado episcopo nomine Corello ad ipso Dei iudicio ad crucem ibidem convicuit et ipse Corellus ibidem ad ipso Dei iudicio trepidus et convictus apparuit.*

[10] *Formulae Salicae Bignonianae*, n° 13, Zeumer, pp. 232-233.

[11] *... Sed taliter ei fuit iudicatum in ipso placito ... ut ad crucem ad iudicium Dei pro ipsa terra in noctis 42 in ipsa placita pro hoc deberent adstare ... Sed venientes ad ipso placito, sicut eis fuit iudicatum ... ad ipso iudicio vel ad ipsa cruce visi fuerunt stetisse. Sed ipso illi omine, qui ipsa terra proprisit, ad ipso iudicio vel ad ipsa cruce eum convincuit: sed ipsi ille in ipso placito ad ipsa cruce visus fuit cadisset. Sed dum hac causa sic fuit inventa quod ipsi illi, qui ad ipso iudicio vel ad ipsa cruce cadisset solidos tantos ei transsolvere deberet ... et de ipsa terra ipso illo legibus revestire deberet...*

[12] Cette formule est reprise quasi-littéralement dans les *Formulae Salicae*

Dans le premier texte les parties, lors de l'accomplissement de l'ordalie sont représentées par des champions, sans doute parce qu'elles sont des églises importantes et des ecclésiastiques de haut rang. L'épreuve a lieu sans désemparer dans la chapelle du Palais, tandis qu'un prêtre dit la messe. Dans le second texte, il semble bien que les parties accomplissent elles-mêmes l'ordalie. L'épreuve a lieu après un délai, ce qui est conforme à la procédure au *mallus* et c'est devant le tribunal, en son lieu d'audience qu'elle paraît avoir été accomplie. Ce sont là des différences qui ne touchent pas l'essence de l'épreuve.

Qu'il s'agisse du tribunal du Palais ou du *mallus*, cette épreuve est bien un jugement de Dieu, un *iudicium Dei*. On y insiste dans le diplôme royal comme dans la notice de jugement. A l'endroit où l'épreuve était accomplie — chapelle du Palais ou lieu d'audience — il devait y avoir une croix, peut-être une croix de bois qu'on y dressait, mais plus probablement une croix processionnelle fixée sur une hampe: c'est vers cette croix que se rendent ceux qui sont soumis à l'épreuve (*ad crucem exire*), c'est près d'elle qu'ils doivent se tenir (*ad crucem stare* ou *adstare*). Le témoignage de nos deux chartes est confirmé par celui d'autres sources: *exire ad crucem, stare ad crucem, stare ad iudicium crucis, iudicium ad crucem, ad crucem examinari* [13]. On doit admettre, nous paraît-il, que les deux parties ou leurs « champions » se tenaient face à la croix, tenant leurs bras en croix. Après quelque temps l'un d'eux commençait à trembler: *trephidus* ou *trepidus apparuit* [14]. Ceci l'empêchait de tenir les bras à l'horizontale; bientôt il devait les laisser tomber. Il arrivait qu'il s'effondrât: *ad ipsa cruce visus fuit cadisset* et *ad ipsa cruce cadisset* [15]. Dieu, croyait-on, avait tenu sa main protectrice

---

*Merkelianae*, n° 42, Zeumer, p. 257. Le délai n'y est que de 22 nuits et l'échec subi par une des parties y est indiqué par les mots *ad ipsum iudicium visus fuisse cadisse*. Ces différences sont sans importance pour notre sujet.

[13] Voir n. 4, n°s 1, 4, 5, 9, 11.

[14] Voir n. 8 et 9.

[15] Voir n. 11. Il s'agit d'un effondrement aussi bien au sens abstrait qu'au sens concret du mot. H. Fischer, *Die offene Kreuzhaltung im Rechtsritual*, dans *Festschrift Arthur Steinwenter*, Graz 1958, p. 50, pense que les causes de l'effondrement étaient moins physiques que psychiques. Nous sommes porté à croire le contraire, surtout quand l'épreuve était pratiquée par des champions; mais l'action combinée de causes des deux ordres, est parfaitement admissible.

au dessus de la partie qui avait le bon droit pour elle [16]. La partie qui succombait était convaincue d'avoir soutenu, comme plaignant ou comme accusé, une cause injuste.

C'est à peu près tout ce que l'on connaît de l'ordalie par la croix sous son aspect matériel [17].

Que sait-on de ses origines? Il n'est question de l'ordalie par la croix dans aucune des *leges*. Ceci permet d'admettre qu'elle était vraisemblablement étrangère aux divers droits coutumiers « nationaux » en vigueur dans le *Regnum Francorum* [18]. On invoque en 775 à son endroit une ancienne coutume (*longa consuetudo*). Mais cette ancienne coutume peut viser le recours à un jugement de Dieu en général aussi bien que le recours à l'ordalie par la croix [19]. Et d'ailleurs, eu égard à ce que l'on connaît de la mentalité de l'époque, le caractère ancien d'une coutume n'impliquait pas nécessairement dans la réalité, un très grand nombre d'années. Le plus ancien texte où il est question de notre ordalie est un édit (*decretum*) de Pépin III, publié à Verberie et qu'il faut probablement dater de 758-768 [20]. La

---

16 Voir n. 8. La doctrine admet que les parties ou leurs représentants se tenaient l'un en face de l'autre devant une croix et les bras en croix (il suffit de renvoyer à Brunner-von Schwerin, *op. cit.*, II, 2e éd., p. 559). Les textes cités p. 108, attestent explicitement la présence de la croix. Par contre, ainsi qu'a bien voulu nous le faire observer, M. M. Villey, professeur à la faculté de droit de Paris, l'attitude « cruciforme » des parties ou de leurs représentants n'est pas attestée explicitement; mais elle nous paraît impliquée par les textes auxquels nous venons de faire allusion et plus encore par ceux qui relatent l'échec physique de l'une des parties ou de son représentant (p. 110 et n. 14 et 15).

17 Fischer, *op. cit.*, p. 47, n. 10, fait observer justement que c'est l'aspect de l'histoire du *iudicium crucis* sur lequel les sources nous informent le moins; leurs rédacteurs admettaient, sans doute avec raison, que ceux qui devaient consulter leurs textes savaient à quoi s'en tenir.

18 L'adverbe « «vraisemblablement » se justifie par le fait que les *leges* écrites ne couvraient qu'une partie de chacun des droits coutumiers nationaux.

19 Voir plus haut, n. 7.

20 *Decretum Vermeriense*, c. 17, Boretius, I, n° 16. C. De Clercq, *La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*, Louvain & Paris 1936, pp. 140-142, estime qu'il ne s'agit pas d'un édit royal, mais d'un document préparatoire à la diète de Compiègne de 757, dont les délibérations sont à la base du *Decretum Compendiense* (Boretius, I, n° 15). Si l'on admet — *quod non* — la manière de voir du savant auteur, c'est de 757 ou de peu avant, que date le plus ancien témoignage concernant l'épreuve de la croix. Verberie, France, département Oise, arrondissement Senlis, canton Pont-Saint-Maxence. Compiègne, France, département Oise, chef-lieu d'arrondissement. V. et C. étaient des *palatia* royaux.

forme sous laquelle le recours à cette ordalie est prescrite (*exeant inde ad crucem*) nous engage à penser qu'à ce moment, celle-ci était déjà bien connue comme moyen de preuve; des détails complémentaires étaient inutiles.

Dès lors nous croyons légitime de situer l'origine de notre ordalie sous les premiers Carolingiens: Pépin III, roi, entre 751 et 758, les maires du palais Carloman I (741-747) et Pépin III (741-751), peut-être Charles Martel, maire du palais, entre 719 et 741. L'épreuve de la croix put être créée par un édit aujourd'hui perdu. Elle peut aussi avoir été une création de la jurisprudence du tribunal du maire du palais ou, au début du règne de Pépin III, de la jurisprudence du tribunal du Palais; elle aurait dans ce cas, été adoptée ensuite per la jurisprudence d'autres tribunaux, notamment par celle du *mallus* [21]. Son caractère chrétien permet de supposer qu'elle a été imaginée par des ecclésiastiques. On songe à des « clercs » de l'entourage du maire du palais ou du roi, peut-être même à des moines: les contacts entre les premiers Carolingiens et les moines-missionnaires anglais sont bien connus [22]. Il est, d'ailleurs, caractéristique que le premier texte où l'on rencontre l'épreuve de la croix, relève du droit du mariage, qui intéressait au premier chef les autorités et les juridictions ecclésiastiques.

Rien ne permet de faire remonter plus haut les origines de l'ordalie par la croix.

Le contraire a été soutenu récemment par Mr. H. Fischer [23]. Ses vues peuvent se résumer comme suit: « L'épreuve de la croix est probablement née du règlement charismatique de conflits par l'évêque. Les parties étaient invitées par lui à se placer l'une en face de l'autre et de prier Dieu de faire triompher dans leur âme, la volonté de faire connaître la vérité sur l'égoïsme et le mensonge. Leur attitude était vraisemblablement celle

---

[21] Nous avons eu l'occasion de dire ailleurs que nous ne tenions pas le « Volksrecht » et le « Königsrecht » pour deux entités différentes en leur essence et dont l'une n'était appliquée que par le *mallus*, l'autre que par le roi en son tribunal ou à l'intervention de ses agents.

[22] L'inspiration ecclésiastique de cette ordalie paraît également vraisemblable à M. J. Gaudemet, professeur à la faculté de droit de Paris. Il est rassurant de se trouver sur ce point, d'accord avec un excellent connaisseur de l'histoire des ordalies. Patetta, *op. cit.*, p. 205, croyait à une origine monastique de l'ordalie par la croix.

[23] *Op. cit.*, principalement aux pp. 46-49.

de l'orant; cependant les bras n'étaient point levés verticalement, ainsi que le voulait l'usage, ni étendus en avant, mais tenus en croix. Bien qu'on n'ait de témoignages de ce règlement charismatique de conflits dans l'*episcopalis audientia*, que pour des siècles fort antérieurs, on peut admettre que cette pratique a influencé l'exercice de la juridiction, au moins en matière ecclésiastique, dans la monarchie franque sous les Mérovingiens. De plus on peut faire valoir que les moines irlandais, qui ont à cette époque, joué un rôle capital dans la vie religieuse de la monarchie franque, pratiquaient une forme particulière d'autochâtiment: ils s'imposaient de prier en tenant les bras en croix et en s'efforçant de conserver cette position aussi longtemps que ce leur était physiquement possible »[24].

L'érudition dont fait preuve notre savant collègue autrichien, inspire une sincère estime. Nous ne croyons pas cependant pouvoir retenir quelque élément valable dans son exposé. Un bond avoué au dessus de plusieurs siècles et une accumulation d'hypothèses nous semblent inconciliables avec une rigoureuse méthode en histoire du droit. Et quant aux pratiques ascétiques de moines irlandais, nous pensons qu'il existe entre elles et une ordalie, un abîme au dessus duquel on ne saurait tenter de jeter un pont sans quelque témérité.

Il nous faut à présent rechercher dans quels domaines l'ordalie par la croix était le plus fréquemment appliquée.

Le plus ancien texte, le *Decretum Vermeriense* a trait en ordre principal au droit du mariage et ceci est vrai pour son c. 17, qui nous intéresse [25]. Il vise le cas où une femme accusait son mari de n'avoir pas consommé le mariage et où le mari le niait; il est décrété que les parties seront soumises à l'épreuve de la croix et que si la femme l'emporte, le mariage sera dissous et la femme libre de se remarier [26]. Le droit antérieur voulait que si le mari niait, il fût cru sur sa déclaration [27].

Le *iudicium crucis* est encore attesté par un autre texte,

---

[24] G. Schnürer, *Kirche und Kultur im Mittelalter*, I, 2e éd., Paderborn 1927, p. 221.

[25] Voir n. 20.

[26] *Si qua mulier se reclamaverit quod vir suus numquam cum ea mansisset exeant inde ad crucem; et si verum fuerit, separentur, et illa faciat quod vult.*

[27] *Decretum Compendiense*, c. 20. Voir plus haut, n. 20.

postérieur au premier, comme moyen de preuve à utiliser dans des affaires ayant trait au mariage. Un synode bavarois qui siégea en 800 à Salzburg sous la présidence de l'archevêque Arn, en prescrit l'usage dans son canon 46 [28]. Le cas visé est encore une fois la non-consommation du mariage; mais ici l'une des parties prétend que cette non-consommation est causée par le défaut ou par la faute de l'autre. Le cas visé est celui où l'époux et l'épouse ne sont pas d'accord au sujet de la consommation du mariage. Sans doute l'une des parties se propose-t-elle d'invoquer cette non-consommation pour obtenir finalement l'annulation du mariage et l'autre partie est-elle décidée à s'y opposer. Le synode distingue deux éventualités. Dans la première, le mari déclare n'avoir pas consommé le mariage. On ne nous dit pas s'il attribue cette déficience à sa faute volontaire ou involontaire ou à la faute volontaire ou involontaire de l'épouse [29]; mais la femme conteste l'affirmation du mari: elle nie la non-consommation du mariage. Le différend sera tranché par l'épreuve de la croix; elle établira s'il y a eu ou non consommation du mariage. Le mari aura le droit de se faire remplacer à l'épreuve par un « champion » féminin. Dans la seconde éventualité, la femme nie que le mari ait consommé le mariage, tandis que celui-ci prétend l'avoir consommé. On ne nous dit toujours pas si en cas de non-consommation la cause en est volontaire ou involontaire, ni à qui elle serait imputable. Mais il semble que le mari porte une accusation contre sa femme [30]: soit de l'avoir accusé injustement de déficience, soit d'avoir contrarié ses efforts. Il n'y aura cette fois pas lieu à ordalie

---

[28] *Statuta Rhispacensia, Frisingensia, Salisburgensia*, Boretius I, n° 112 et Werminghoff, I, n° 24 A, pp. 212-213: *Si altercatio horta fuerit inter virum et feminam de coniugali copulatione, ut inter se negent de carnali commixtione, decrevit sancta synodus, ut si vir negaverit eam fecisse ad uxorem, ut stet cum illa ad iudicium crucis; aut si ipse noluerit, inquirat aliam feminam quae cum illa stet; et si vir eamdem copulationem dicit super eam et illa negaverit, tum ipsa femina purget se secundum legem.* Le texte est très difficile à comprendre.

[29] La non-consommation involontaire du fait de l'homme est évidemment causée par son impuissance; la non-consommation involontaire du fait de la femme a naturellement pour cause une mauvaise conformation de ses organes sexuels.

[30] Ceci nous paraît impliqué par les mots *purget se secundum legem*; ils impliquent que la femme se justifie d'une accusation.

par la croix, mais la femme pourra se justifier en usant des moyens de preuve de son droit national [31].

Les deux chartes que nous avons étudiées pour nous rendre compte de la manière dont il était matériellement procédé à l'ordalie par la croix [32], montrent que celle-ci était utilisée dans des procès relatifs à la propriété immobilière [33]. Ces documents — on se le rappellera — datent des premières années du règne de Charlemagne et l'un d'eux invoque, sans doute à propos de l'épreuve qui nous intéresse, une *longa consuetudo*; nous pouvons donc faire remonter le recours au *iudicium crucis* en matière de propriété immobilière certainement au règne de Pépin III. D'autre part le fait que le second des documents, c.à d. la notice de jugement devant le *mallus*, a été inséré dans deux recueils de formules, destinés à la pratique judiciaire et extra-judiciaire [34] suggère que ce recours n'avait rien d'exceptionnel.

L'usage du *iudicium crucis* a été sensiblement étendu par la législation de Charlemagne.

En 779 celui-ci par l'article 10 du capitulaire de Herstal arrêta des dispositions réprimant le parjure, particulièrement, nous paraît-il, quand il s'agissait d'un faux serment purgatoire. Le moyen de preuve prescrit était l'épreuve de la croix. Si le plaignant l'emportait, l'accusé devait être condamné à la perte de la main; si c'était l'accusé, le plaignant devait être condamné à lui payer son *wergeld*. Mais l'ordalie par la croix n'était pas prescrite si le serment contesté avait été prêté dans un procès pouvant entraîner une condamnation à mort ou concernant le statut d'homme libre; dans ces deux cas, les moyens de preuve du droit « national » de l'accusé devaient être utilisés [35]. Ni les

---

[31] Ce droit était normalement le droit bavarois et le moyen de preuve était probablement le serment purgatoire avec co-jureurs.

[32] Voir plus haut, pp. 108-109 et n. 5, 10 & 12.

[33] Ces procès n'ont pas encore perdu leur caractère de procès répressifs.

[34] Les titres sous lesquels la notice figure dans les *Formulae Salicae Bignonianae* et dans les *Formulae Salicae Merkelianae*, respectivement *Noticia de cruce evindicata et Iudicio evindicato de cruce*, méritent eux aussi de retenir l'attention.

[35] *Capitulare Haristallense*, Boretius, I, n° 20: *De eo qui periurium fecerit, nullam redemptionem, nisi manum perdat. Quod si accusator contendere voluerit de ipso periurio, stent ad crucem; et si iurator vicerit, legem suam accusator emendet. Haec vero de minoribus causis observandum; de maioribus vero rebus aut de statu ingenuitatis secundum legem custodiant.*

dispositions ultérieures relatives à la répression du parjure, ni les actes de la pratique ne nous informent au sujet de l'application effective des dispositions de 779.

Lors de la revision des droits « nationaux » en vigueur dans la monarchie franque, prescrite en 802 et réalisée très fragmentairement et imparfaitement, fut publié en 803, un capitulaire revisant la Loi Ripuaire. A cette occasion l'ordalie par la croix fut introduite dans cette loi. L'article réprimant le vol de troupeau [36] fut modifié par l'article 4 du capitulaire, en ce sens que si le plaignant n'acceptait pas que l'accusé se justifiât par un serment purgatoire prêté avec douze co-jureurs, les parties livreraient le duel judiciaire ou se soumettraient à l'ordalie par la croix [37]. L'article réglant l'*intertiatio*, c.à d. la procédure à suivre quand on trouvait entre les mains d'un autre, l'objet que l'on vous avait volé [38] subit, lui aussi, une modification, contenue dans l'article 7 du capitulaire: si la personne chez qui l'objet avait été trouvé, indiquait celle dont elle prétendait le tenir et que celle-ci comparaissait, mais refusait de reprendre l'objet [39], ces deux personnes devraient livrer le duel judiciaire ou se soumettre à l'ordalie par la croix [40].

Un capitulaire pour la Saxe, dont la collection d'Ansegise nous a conservé un fragment et qui paraît dater des dernières années du règne de Charlemagne ou peut-être du début du règne de Louis le Pieux, intéresse également le sujet [41]. Un de ses articles prévoit le cas où quelqu'un sans être pris en flagrant

---

[36] *Lex Ribuaria*, 19 (18). De Sonesti, 1, éd. F. Beyerle et R. Buchner (MG., in-4°), p. 81.

[37] *Capitulare Legi Ribuariae additum*, Boretius, I, n° 41: *Item in eodem capitulo. De soniste aut sexcentos solidos conponat aut cum duodecim iuret aut, si ille qui causam quaerit duodecim hominum sacramentum recipere noluerit, aut cruce, aut scuto et fuste contra eum decertet.* L'article modifié portait dans le texte de la *Lex Ribuaria* dont se servaient les rédacteurs du capitulaire, le n° XII (voir l'article 3 du capitulaire).

[38] *Lex Ribuaria*, 37 (33). De intertiare, 3, p. 90.

[39] Ce refus signifiait qu'elle prétendait n'avoir jamais détenu l'objet.

[40] *Capitulare Legi Ribuariae additum* (voir n. 37): *XXXV Cap. Si auctor venerit et rem interciatam recipere rennuerit, campo vel cruce contendatur.*

[41] *Capitula Karoli apud Ansegisum servata*, Boretius, I, n° 70, seconde partie. Chez Ansegise l'article qui nous intéresse et le suivant constituent les articles 34 et 35 du second appendice, Boretius, I, p. 449. L'éditeur estimait que le capitulaire auquel appartenaient ces articles, devait être localisé dans le temps aux environs de 810 ou de 811.

délit [42], était arrêté par un Saxon et accusé par celui-ci de lui avoir fait tort. Le plaignant pouvait tenter de fournir la preuve de sa plainte par le duel judiciaire ou par l'épreuve de la croix: mais il n'y était pas tenu et s'il n'offrait pas de le faire, l'accusé s'il était un homme libre, pouvait se justifier par un serment purgatoire avec des co-jureurs [43].

Nous ne possédons pas d'actes de la pratique permettant de savoir dans quelle mesure les dispositions des deux capitulaires cités en dernier lieu se sont traduits dans la pratique.

Charlemagne a même prescrit l'usage de l'épreuve de la croix dans un conflit extrajudiciaire, relevant d'après nos conceptions modernes, du droit des gens. Quand en 806, il régla sa succession, il s'efforça d'éviter que des conflits sanglants puissent après sa mort se produire entre ses fils; ceux-ci allaient, en effet, se trouver tous trois à la tête d'états souverains. Dans ce but, il ordonna que tous les différends qui pourraient se produire en matière de limites devraient être réglés sur la base d'une enquête; au cas où celle-ci se révèlerait impossible, il y aurait lieu de procéder au *iudicium crucis*, afin que l'on connaisse « la volonté de Dieu et la vérité ». Le recours au duel judiciaire était exclu [44]. On sait que la *Divisio Regnorum* ne reçut jamais d'exécution par suite du décès des deux fils aînés de l'empereur.

Charlemagne paraît avoir éprouvé une préférence pour l'ordalie par la croix. Ennemi de la violence, il voyait dans cette ordalie, comme dans le duel judiciaire, une lutte entre les parties, mais une lutte moins brutale que le duel judiciaire [45]. Il

---

[42] Il peut être utile de rappeler que dans le droit franc et dans la plupart des droits germaniques, l'arrestation après poursuite, de quelqu'un qui portait l'objet volé ou un autre objet appartenant au plaignant, était tenue pour une arrestation en flagrant délit.

[43] Article 5: *Si aliquis Saxo hominem comprehenderit absque furto aut absque sua propria aliqua re, dicens quod illi habeat damnum factum, et hoc contendere voluerit, in iudicio aut in campo aut ad crucem licentiam habeat; si vero hoc noluerit, cum suis iuratoribus ipse liber homo se idioniare faciat...*

[44] *Divisio Regnorum*, c. 14, Boretius, I, n° 45: *Si causa vel intentio sive controversia talis inter partes propter terminos aut confinia regnorum orta fuerit, quae hominum testimonio declarari vel definiri non possit, tunc volumus ut ad declarationem rei dubiae iudicio crucis Dei voluntas et rerum veritas inquiratur, nec unquam pro tali causa cuiuslibet generis pugna vel campus ad examinationem iudicetur.*

[45] Des expressions comme *aut cruce, aut scuto et fuste contra eum decertet*

croyait fermement à l'efficacité des ordalies et il ne doutait pas qu'elles fussent vraiment des jugements de Dieu [46].

L'épreuve de la croix fut introduite en Italie. Nous le savons pour ce qui concerne son emploi en cas d'accusation de parjure [47]. Il est permis de penser que ce fut également le cas pour d'autres éventualités où l'on avait recours à cette ordalie dans le *Regnum Francorum* proprement dit. Nous savons aussi qu'en Italie, le roi Pépin décréta que les personnes soupçonnées de fausse déposition sous serment lors d'une enquête, pourraient être astreintes à livrer le duel judiciaire ou à subir l'épreuve de la croix [48]. Bien que cette disposition n'apparaisse que dans un capitulaire « italien », on peut tenir pour vraisemblable que la règle a pu exister dans le *Regnum Francorum* et être introduite en Italie.

Les premières années du règne de Louis le Pieux n'ont pas vu se produire de changement dans l'attitude du pouvoir à l'égard de l'épreuve de la croix. Le recours à celle-ci fut même étendu à un cas nouveau. En 816 par un capitulaire destiné à modifier ou à compléter la Loi Salique ou plus probablement toutes les lois « nationales », l'empereur fit de la preuve testimoniale, jusque là unilatérale, un moyen de preuve bilatéral; en d'autres mots il décréta que lorsqu'une des parties avait été autorisée à produire des témoins et les avait produits, l'autre partie aurait le droit de produire les siens. Il fallait dès lors compter avec la contradiction entre les témoignages. Si celle-ci se révélait insurmontable, le capitulaire décidait qu'au cas où

---

(voir n. 37), *campo vel cruce contendatur* (voir n. 40), *contendere... in iudicio aut in campo aut ad crucem* (voir n. 43), soulignent le caractère de lutte, commun aux deux épreuves. E. Chénon, *Histoire générale du droit français public et privé*, I, Paris 1926, p. 260, a très justement fait observer que le *iudicium crucis* était en somme un duel judiciaire dénué de brutalité.

[46] Il prescrivait même à ses sujets de partager cette foi. *Capitulare Aquisgranense* de 809, c. 20, Boretius, I, n° 62: *Ut omnes iuditium Dei credant absque dubitatione.*

[47] Le capitulaire de Herstal (voir plus haut, p. 115 et n. 35) fut d'application en Italie; voir nos *Recherches sur les Capitulaires*, Paris 1958, p. 17. La disposition relative à la répression du parjure, figure dans la *forma longobardica*, c.à d. dans un texte glosé rédigé en Italie et inséré dans une compilation composée vers 830 par un nommé Lupus.

[48] *... ut postea ad campum vel ad crucem iudicetur, ut ipsa veritas aut periurium fiant declarata...*; *Pippini Italiae regis capitulare*, c. 4, Boretius, I. n° 100.

les parties seraient des laïques, on choisirait un témoin dans chaque groupe et que ces deux « champions » livreraient le duel judiciaire. Au cas où les parties seraient des églises ou des clercs, les « champions » seraient soumis à l'ordalie par la croix; il devrait en aller de même si les témoins étaient physiquement ou moralement inaptes au combat [49].

Mais dès 818 ou 819, Louis le Pieux, qui éprouvait peut-être une certaine méfiance à l'égard des prétendus jugements de Dieu, interdit l'épreuve de la croix [50]. Il le fit pour des motifs religieux: « il ne fallait pas que la Croix, glorifiée par la passion du Christ fût exposée au mépris par l'impudence de n'importe qui » [51]. Peut-être quelque personne ayant échoué à l'épreuve, avait-elle créé du scandale par des gestes ou des paroles. Peut-être un scandale plus grand encore, était-il né du fait qu'un individu notoirement coupable avait eu plus de vigueur qu'un innocent et avait triomphé de lui? Nous sommes tenté de mettre les scrupules religieux qui ont amené Louis le Pieux à interdire le *iudicium crucis*, en rapport avec l'intensité accrue que la vénération de la Croix a connue sous son règne [52].

---

[49] *Capitula legi addita*, c. 1, Boretius, I, n° 134: ... *Quod si ambae partes testium ita inter se dissenserint, ut nullatenus una pars alteri cedere velit, eligantur duo ex ipsis, id est ex utraque parte unus, qui cum scutis et fustibus in campo decertent, utra pars falsitatem, utra veritatem sequatur ... Et in seculari quidem causa huiuscemodi testium diversitas campo comprobetur; in ecclesiasticis autem negotiis crucis iudicio rei veritas inquiratur. Hoc et de timidis adque inbecillibus sive infirmis qui pugnare non valent, ut nullatenus propter hoc iustitias suas careant, censuimus faciendi.* Un second texte de ce capitulaire (n° 135) contient une disposition analogue.

[50] Il devait également interdire en 829, l'ordalie par l'eau froide; *Capitulare missorum Wormatiense*, c. 12, Boretius-Krause, *Capitularia*, II, n° 192.

[51] *Capitulare ecclesiasticum*, c. 27, Boretius, I, n° 138: *Sanccitum est ut nullus deinceps quamlibet examinationem crucis facere praesumat, ne quae Christi passione glorificata est, cuiuslibet temeritate contemptui habeatur.*

[52] Nous devons à des suggestions de nos collègues et amis M. G. Le Bras et M. J. F. Lemarignier, respectivement doyen honoraire de la faculté de droit de Paris et professeur à cette faculté, le rapprochement qui vient d'être fait entre le culte de la Croix et les destinées du *iudicium crucis*. Voici parmi d'autres, quelques témoignages de l'intensification de la vénération de la Croix sous le règne de Louis le Pieux et même chez un des familiers de l'empereur. (1) Le petit traité *De adoranda cruce*, d'Eginhard, de peu avant 836 (éd. K. Hampe, MG. in-4°, Epistolae, V, p. 146-149). (2) La lettre où Loup de Ferrières, à qui le traité était dédié, en fait l'éloge, en 836 (éd. L. Levillain, I, Paris 1927, n° 3, p. 38 = éd. E. Dümmler, Epistolae VI, n° 4, p. 15).

L'interdiction fut absolue et générale [53]. Elle fut obéie [54]. On ne trouve après 817-818 plus de trace de l'ordalie par la croix[55]. Elle n'appartenait pas aux droits coutumiers « nationaux » et elle ne s'était pas ancrée dans la conscience juridique

---

(3) *Le Liber de laudibus Sanctae Crucis*, de Hraban Maur, dont une édition fut dédiée à Louis le Pieux sans doute en 831 ou quelques années plus tard (éd. Migne, *Patrologia Latina*, CVII, col. 133-264). (4) Le petit arc de triomphe d'Eginhard, dont un dessin a été retrouvé par le Comte B. de Montesquiou Fésensac, *L'arc de triomphe d'Eginhardus*, Cahiers archéologiques IV, 1949 et *L'arc de triomphe d'Eginhard*, dans *Karolingische und Ottonische Kunst*, Baden-Baden 1957. J.K. Steppe, *Het voormalig schrijn van Eginhard in de Sint-Servaaskerk te Maastricht*, Gentse Bijdragen XVI, 1955-56, nous paraît avoir montré que cet objet d'orfèvrerie religieuse était inspiré par le culte de la Croix.

[53] Aussi fallut-il arrêter d'autres dispositions pour les cas où le capitulaire de 816 prévoyait le recours à l'épreuve de la croix (voir plus haut, n. 49). Ce fut fait par le c. 10 des *Capitula legibus addenda* de 818-819, Boretius, I, n° 139 (faute d'impression: 136).

[54] Fischer, *op. cit.*, p. 50, en doute. Il cite comme une application — extrajudiciaire — du *iudicium crucis* postérieure à 819, un incident datable de 835-838 rapporté par la *Vita S. Liobae* de Rodolphe de Fulda (éd. G. Waitz, MG., SS. XV, pp. 126-127). Le corps d'un nouveau-né avait été trouvé dans un étang proche du monastère de Bischofsheim. On prétendit méchamment qu'une religieuse inconnue, appartenant à cette sainte maison, avait été séduite et avait noyé l'enfant né de ses amours. L'abbesse voulant savoir ce qu'il en était, fit prier sa communauté les bras en croix pour obtenir de Dieu qu'il révélât qui était la coupable. Les prières furent exaucées. Une pauvresse du voisinage, étrangère à la communauté et qui n'avait naturellement pas pris part aux pieux exercices de celle-ci vint se dénoncer. On ne retrouve dans ce récit de « miracle » aucun des éléments essentiels de l'ordalie par la croix: il n'y a pas, se tenant auprès de la croix, un plaignant et un accusé ou leurs « champions ». On ne saurait voir ici une ordalie, ni singulièrement un *iudicium crucis*.

[55] Sans doute la *Regni divisio* de 831 (Boretius-Krause, II, n° 194) — qui ne fut point appliquée — prévoit-elle en son article 10, le recours au *iudicium crucis* pour régler les différends en matière de limites; mais, comme l'ont bien vu Brunner et von Schwerin (*op. cit.*, II, p. 560, n. 115), c'est là une reprise quasi-littérale et irréfléchie de la *Divisio* de 806 (voir plus haut, p. 117 et n. 44), reprise dont les rédacteurs et les scribes du moyen âge sont coutumiers. Fischer, *op. cit.*, p. 52, n. 115, pense au contraire que les termes employés (*ut ad declaratione rei dubiae vexillo crucis Dei voluntas et rerum veritas inquiratur*) permettent d'y voir un *iudicium crucis*, dans lequel un étendard portant une croix aurait remplacé la croix interdite en 818-819. Il se réfère sur ce point à C. Erdmann, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart 1935, p. 30 & suiv. Or le regretté Erdmann montrait au contraire dans ce passage de son livre, que *vexillum crucis* n'avait d'autre signification que *crux*! L'interprétation de notre savant collègue ne tient pas. Peut-être l'interdiction fut-elle moins rigoureusement observée en Italie; voir plus haut n. 47 et 48, ainsi que Fischer, *op. cit.*, n. 94 et p. 51.

des populations. Son existence dans le droit de la monarchie franque n'a duré qu'environ un siècle [56].

FRANÇOIS L. GANSHOF

[56] Nous avons à deux reprises, traité verbalement du sujet: le 22 juin 1963, à la Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen, Letteren en Schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, à Bruxelles; le 19 mars 1966 à la Société d'histoire du droit, à Paris. Notre travail a largement bénéficié des observations qui ont été faites après notre exposé. Nous avons indiqué la portée de quelques unes d'entre elles dans les notes.

# UNA FONTE IMPORTANTE PER LA STORIA DI DAVID LAZZARETTI E DEL SUO MOVIMENTO

Mi muove a dedicare a questo argomento il mio contributo un ricordo legato al primo incontro con Alberto Pincherle professore nel Collegio Nazareno. Egli vi insegnava italiano e storia e del suo insegnamento storico, che verteva sulle antiche civiltà orientali (un insegnamento sciolto dalle nozioni del libro di testo e impartito con un'ampiezza e un carattere diversi da quelli di un corso ginnasiale) mi è restata la passione per quelle lontane età e per quei favolosi popoli. Dell'italiano, invece, mi rimasero impresse certe note poste a commento di qualche tema, nel quale lo scolaro echeggiava ingenuamente motivi retorici del tempo e che il professore Pincherle annotava con liberi e coraggiosi moniti sulla fraternità dei popoli, avvertimenti dei quali solo più tardi fui in grado di capire tutta la verità, nei giorni tragici della guerra. Ora in quegli anni il preside Pietrobono aveva fatto adottare la pascoliana antologia « Sul limitare », nella quale figuravano dei larghi passi dell'opera di Barzellotti sul Lazzaretti. Erano soprattutto le pagine della discesa dal Monte Labro il 18 agosto 1878, con la tragica conclusione alle porte di Arcidosso, che infiammavano allora la mia fantasia. Ai tempi della prima giovinezza risale perciò il mio interesse per il misterioso « profeta » dell'Amiata, interesse che allora era soprattutto emotivo e sentimentale (ma vi era anche il richiamo escatologico dell'avvento del Regno) e che più tardi divenne desiderio di conoscenza storica.

La fonte, che vorrei presentare, è l'inedito racconto del padre Giovanni Battista Polverini. Dei due oratoriani di Gradoli, che salirono sul Monte Labro e si posero al seguito del Lazzaretti, il Polverini rappresenta nella tradizione dei seguaci di David il transfuga, che lasciò il « profeta » nel momento fi-

nale della sua predicazione. Sottoposto per quattro mesi dell'estate del 1878 alle investigazioni del S. Uffizio, il Polverini si sostenne a lungo nelle sue idee finché, mostratigli gli interrogatori del Lazzaretti e la sua ritrattazione, si arrese e si ritirò per sempre dal movimento. L'altro, Filippo Imperiuzzi, anche dopo la morte di David e la dura repressione, che seguì, con la carcerazione e il processo di Siena e la materiale distruzione dell'eremo sul Monte Labro, restò con gli ultimi lazzarettisti, rifiutando ogni riconciliazione con la Chiesa.

Queste memorie del Polverini recano un contributo notevole alla conoscenza del movimento del Lazzaretti e meraviglia che siano state così a lungo ignorate [1], come è stata trascurata ogni ricerca su di lui, e non solo dai fedeli superstiti (lo stesso Imperiuzzi ne parla pochissimo), ma anche di coloro che hanno studiato la vicenda con spirito critico. Il Lazzareschi cita qualche frase di una breve relazione del Polverini [2], pubblicata dall'Imperiuzzi nel suo volume [3], e per il resto ben poco aggiunge a quanto ne aveva già scritto il Barzellotti. Anche i più recenti studiosi del Lazzaretti non hanno posta attenzione al Polverini e spesso mancano di ogni informazione su di lui [4], mentre il suo ruolo vicino al profeta di Monte Labro non fu di poco conto, e quella che egli chiama la sua « missione » ci aiuta a meglio

---

[1] Il Manoscritto, acquistato nel 1963 dal Museo centrale del Risorgimento di Roma (Busta 913/44), porta il titolo: « Io, e Montelabaro; ossia la Storia del misterioso David Lazzaretti sorto nel 1868, scomparso tragicamente dalla scena nel 1878 ». Il volume in quarto (un libro mastro di fabbricazione inglese) si compone di 199 carte e reca nell'antiporta un ritratto del Lazzaretti e il titolo del racconto e nell'ultimo foglio la partecipazione di morte del Polverini, deceduto a Gradoli il 4 luglio 1927. Era nato in questa stessa cittadina, sita nelle vicinanze del lago di Bolsena, il 10 giugno 1837. Annotazioni in margine ad alcuni fogli ci indicano la data di composizione delle diverse parti dell'opera, iniziata il 18 gennaio 1913 e condotta a termine, dopo molte interruzioni, il 21 febbraio 1915. La più significativa di queste interruzioni è dovuta alla perdita del manoscritto nell'agosto 1914 e alla sua ricomparsa nel gennaio 1915. La narrazione è suddivisa in centonovanta brevi capitoli.

[2] E. LAZZARESCHI, *David Lazzaretti, il messia dell'Amiata*, Brescia 1945, pp. 99-102.

[3] F. IMPERIUZZI, *Storia di David Lazzaretti, profeta di Arcidosso*, Siena 1905, pp. 243-249. Dice il Polverini (Ms. *cit.*, c. 78 a) che questa relazione gli fu « carpita » dall'ex confratello.

[4] Sorprende, ad esempio, che il Moscato (*Riforma religiosa e riforme sociali nel movimento millenarista di David Lazzaretti*, in A. MOSCATO e M. NOVELLA PIERINI, *Rivolta religiosa nelle campagne*, Roma 1965, p. 51) ponga in Sabina il primo incontro dei due oratoriani con David.

collocare il movimento lazzarettista nella storia religiosa del tempo.

Il motivo che spinge il Polverini a scrivere le sue memorie a oltre un ventennio dai fatti è proprio quello di difendere non tanto la sua persona dagli attacchi, che gli venivano da opposte direzione, dagli avversari e dai seguaci di David, quanto la purezza e la genuinità della sua chiamata, il valore, cioè, squisitamente religioso ed ispirato dell'appello, che gli ha fatto salire l'erta del Monte Labro, mentre della prontezza e della generosità della sua risposta, che gli costò tante pene e tanti sacrifici, egli rivendica ancora il merito [5].

Gli anni trascorsi dopo la tragica morte di David e la dispersione della piccola chiesa del Monte Labro, dalla quale aveva fatto parte negli otto anni fondamentali della sua storia, separandosene solo quattro mesi prima, non gli hanno fatto perdere la vivezza del ricordo della sua « missione », che ha segnato per sempre di dolore, ma anche di orgoglio la sua lunga vita. Qualche volta può non aver più presente la successione cronologica dei singoli episodi [6], ma è sempre in grado di ricostruirli con vivace immediatezza. Del resto dal 1878 in poi, come egli spesso ci ricorda, non ha mai smesso di raccogliere documenti, cercando anche di dar forma di narrazione distesa al materiale raccolto e ai primi suoi appunti [7]. La comparsa dei libri del Barzellotti [8] e dell'Imperiuzzi non che fargli lasciare a mezzo l'opera intrapresa gli dava nuova lena e l'impulso a concludere. Del primo egli lamenta il sottinteso razionalistico, che spunta

---

[5] « Questa storia intitolata io e Montelabaro, è la difesa necessaria al mio carattere sacerdotale, alla mia integrità, sapendomi non solo innocente e puro, immacolato in questa condotta Missione, ma carico di meriti per l'ubbidienza e l'adempimento della chiamata di Dio, senza risparmio di sorta, ai sacrifici, in parte già descritti, fatti con la stessa abnegazione degli eroi della Fede d'ogni specie » (Ms. *cit.*, c. 155 a).

[6] Egli ne avverte in più luoghi onestamente il lettore, dicendo che « Non è più facile dopo 36 anni , che finì la tragedia Lazzarettistica, ridare a tante cose intrecciate, l'ordine e la chiarezza » (Ms. *cit.*, c. 93 a).

[7] « È però dal primo momento mi proposi la storia, che quasi tutta per 8 anni passata per le mie mani, feci, a memoria fresca, un certo appunto, per appoggio al mio lavoro con la veduta di stenderlo meglio a tempo. Il bozzo restò così qualche anno. Quindi tornai a capo, sollecitando quanto più potei, smaniando di vederla alla luce » (Ms. *cit.*, c. 155 a).

[8] G. BARZELLOTTI, *David Lazzaretti di Arcidosso detto il santo, i suoi seguaci e la sua leggenda*, Bologna, 1885; edizione definitiva con il titolo: *Monte Amiata e il suo profeta David Lazzaretti*, Milano, 1910.

fuori « in un certo tono di derisione » appena dissimulato (che trova attenuato, con beneficio dell'esattezza storica, nella seconda edizione), mentre dell'Imperiuzzi non può non lodare la copia delle notizie e la loro sostanziale esattezza [9], ma ne rileva « un certo subiettismo inspirato dalla sua convinzione », che si manifesta nel tono mordace e aggressivo.

La stesura definitiva delle memorie è, quindi, successiva agli scritti del Barzellotti e dell'Imperiuzzi, ma la traccia del lavoro, era, a suo dire, da molto tempo fissata. Egli afferma ripetutamente di aver riunito una documentazione estesa (« conservo più di duemila pagine di scritti ») una gran parte della quale doveva risalire agli anni della sua missione a Monte Labro, anche se lamenti di non essere riuscito a ricuperare quel che aveva lasciato lassù, quando, sceso a Roma per rintracciare il Lazzaretti, finì anch'egli nelle mani del S. Uffizio. Sul monte, dove aveva fatto anche l'amanuense del profeta, aveva per suo conto copiato manoscritti di David e lettere di lui ai fratelli ed ai seguaci (specie dei periodi di soggiorno in Francia) e di queste alcune sono inserite nelle memorie [10], insieme con altre lettere di mons. Alessandro Del Magno, già decano della S. Rota, con il quale il Polverini fu a lungo in contatto. Tutto questo materiale, e la lunga elaborazione, che egli ne andava facendo, dovette destare qualche sospetto in chi dubitava ancora della sincerità del suo ravvedimento e l'asserita sottrazione del manoscritto delle memorie ne sarebbe la prova [11].

---

[9] Era sul punto di terminare il suo racconto, quando, egli scrive, gli capitò, « a caso » lo scritto del suo antico confratello: « un bel volume; ma credevo non avesse tanti appunti precisi: segnatamente i fatti della Sabina » (Ms. *cit.*, c. 155 a). Quando si basa sulle informazioni avute « non dice mai falsità » almeno per quel che riguarda la realtà dei fatti, ma diverso è quando queste fonti dirette gli vengono meno, perché quando si avanza col suo prende anche fischi per fiaschi » (Ms. *cit.*, c. 78 a).

[10] « Molte sono le lettere di David, ed una certa parte, un decimo forse, ne serbo, un trenta o quaranta di cui mi piace qui trascriverne qualcuna » (Ms. *cit.*, 106 a). Gli sarebbero passate per le mani anche lettere del Lazzaretti a Don Bosco (*ibidem*, c. 108 b), che, come è noto, ebbe occasione di conoscerlo a Torino all'epoca del suo primo incontro con il Du Vachat. Forse conservava anche qualche lettera originale, perché di una molto importante a Vincenzo Torrioni nel momento critico dell'esperimento comunitario della Società delle famiglie cristiane, scrive che il carattere è dell'Imperiuzzi: « poiché David faticava assai colla penna, ed era mancante di punteggiatura, e di ortografia, con una calligrafia piccola e difficile » (Ms. *cit.*, c. 142 a).

[11] « Ero qui al cap. 150 quando un atto di curiosità di qualche personaggio portò lo smarrimento o meglio il trafugo. Ho nel dispiacere passato 5 o

La narrazione dei fatti, ricavata da questa documentazione, non si distacca sostanzialmente dalle altre già note; ma su qualche punto particolare offre precisazioni di rilievo, anche se di taluna delle più importanti affermazioni ameremmo essere più sicuri, come, ad esempio quando parla dei tentativi di David di avvicinare gli Ebrei, durante un soggiorno romano precedente la condanna [12], o del misterioso viaggio sui monti Cimini alla ricerca di un tesoro, all'indomani del processo di Perugia [13]. Altre notizie sono meglio fondate, perché sviluppano i rapidi accenni, che si trovano nelle opere del Barzellotti e dell'Imperiuzzi. Così per quel che riguarda la visita fatta dal Polverini ai fedeli della Sabina, sui quali ci vengono dati ragguagli precisi, che comprovano la diffusione della predicazione di David in un ambiente particolare, lontano dall'Amiata e vicino a Roma, in una situazione sociale e religiosa assai diversa da quella delle origini del movimento. Anche sul dissidio tra David e l'eremita tedesco Ignazio Micus, venuto proprio dalla Sabina al suo seguito, il Polverini ci parla a lungo, chiarendo la ostilità del Micus alle iniziative prese dal Lazzaretti in Francia e all'affitto della tenuta del Bacinello, alle falde dell'Amiata, imprudentemente deciso dal profeta [14]. Di fra Ignazio il Polverini era un ammiratore e amico (lodandone assai la severità dell'impegno religioso) e condivideva le sue preoccupazioni nel vedere David compromesso in vicende troppo mondane. L'Imperiuzzi, invece, presenta questo dissidio come una ribellione infelice e astiosa e dice che la sua morte fu una giusta punizione, che David aveva predetta [15]. Anche i contatti mantenuti dal Polverini con l'Imperiuzzi dopo la sottomissione, contatti non solo epistolari, ma anche di persona, sono, a quel che credo, ignorati. Il Polverini afferma di essere stato a Siena e di averlo incontrato (« per convincerlo a sottomettersi ») e di aver consultato manoscritti inediti del filippino ribelle [16].

---

6 mesi, quando, non so se a caso, o a bello studio, mi si fece rinvenire il libro » (Ms. *cit.*, c. 155 b).

[12] Ms. *cit.*, cc. 164 e 165 a.

[13] Ms. *cit.*, 140 b. Il Polverini, che evidentemente ricorda il romanzo di Dumas, suppone che in carcere il Lazzaretti avesse avuto da qualche detenuto notizie di un tesoro nascosto. In realtà la tradizione popolare del Viterbese è ricca di leggendari e favolosi tesori seppelliti nelle grotte del Cimino.

[14] Ms. *cit.*, c. 145 a.

[15] F. IMPERIUZZI, *op. cit.*, pp. 322-324.

[16] Ms. *cit.*, cc. 156 a e b.

I capitoli delle Memorie sul processo davanti al S. Uffizio sono, naturalmente, particolarmente interessanti, anche se il Polverini ci narra solo gli avvenimenti esteriori dell'arresto, mentre andava alla ricerca di David, e della sua detenzione nel convento dei francescani irlandesi a S. Isidoro. Certo si rimane con il desiderio di saperne molto di più, perché questo è il punto centrale della sua vicenda, e non sembra che a impedirgli di parlare fosse lo scrupolo di rispettare il segreto, perché ripete più volte la promessa di farne argomento di un racconto particolare, del quale preannunzia anche il titolo: « Le carezze del S. Ufficio ». Ma pur con questa riserva, quel che egli dice è importante e del tutto nuovo, ove si ricordi il rapido accenno del Barzellotti: « Il Polverini andò a Roma e si sottomise anche lui » [17]. Il Polverini difende strenuamente il suo comportamento davanti al tribunale, affermando da una parte la sua fedeltà sostanziale alla Chiesa, pur lamentando le sottili insidie degli inquisitori, e dall'altra ribadendo di non aver ceduto se non dopo aver letto non solo la ritrattazione autografa di David, ma anche i processi verbali dei suoi interrogatori. Questo egli ripete con molta energia rimproverando all'Imperiuzzi di essersi lasciato trascinare dal risentimento: « Quando parla del fatto mio, che defezionai da David, lo tradii e mille altre cose, sono ispirate dalla rabbia, e però tirate nel falso in parte, quando sostanzialmente tutto ho sognato che tradire David, come meglio vedremo, se mi verrà fatto di poterlo scrivere » [18].

Ma l'interesse maggiore delle memorie del Polverini sta nel racconto della origine della sua « missione », che egli non considera un episodio personale, ma solo l'eco, uno fra tanti, di un appello spirituale che si fa sentire in quegli anni in molte coscienze e che ha una vasta risonanza. Sotto questo aspetto mi sembra che la testimonianza del Polverini vada raccolta e vagliata per una rivalutazione delle origini, della natura e della fortuna del movimento lazzarettista, il quale non può essere ristretto ambientalmente all'aspetto più recente di una tradizione mistica amiatina, come in pratica aveva fatto il Barzellotti e come sembra accettare anche il Lazzareschi e neppure

---

[17] G. BARZELLOTTI, *op. cit.*, p. 240.

[18] Ms. *cit.*, c. 141 b. In un altro punto scrive che l'Imperiuzzi o non ricorda bene i fatti « o meglio sobillato dalla rabia verso il suo compagno travolge la bisogna e colpi mena da cieco » (*ibidem*, c. 156 a).

come un fenomeno utile per una ricerca « sperimentale » delle origini di una fede religiosa, una « esperienza rara » sul sorgere e l'evolversi di un movimento spirituale, sulla « embriologia dei fenomeni religiosi », che il Renan avrebbe voluto suscitare artificialmente in Africa o in Asia, quasi una prova di laboratorio a conferma della sua interpretazione del Cristianesimo primitivo [19]. Allo stesso modo non si può ridurre il movimento religioso del Lazzaretti a episodio della fame di terra dei contadini italiani, a « uno dei tentativi più decisi — sia pure su scala geograficamente limitata — di sovvertire tutte le strutture sociali tradizionali » [20], da compararsi, sia pure cautamente, con « le più recenti indagini sui messianismi di società in stato di oppressione » [21], come, sviluppando i rapidi accenni del Gramsci [22], si è fatto più recentemente [23], con gli stessi argomenti, prodotti dall'accusa nel processo, che seguì alla strage di Arcidosso.

Qual'è, invece, la interpretazione che il Polverini dà del movimento lazzarettista e della sua adesione? Egli dice di essere arrivato al sacerdozio attraverso una vocazione sincera, profondamente avvertita, ma non immediatamente seguita, perché tormentata dal drammatico monito della pochezza del numero degli eletti. I suoi primi anni di sacerdozio sono compresi tra la proclamazione del regno d'Italia e la caduta del potere

---

[19] Si veda la lettera di Renan al Barzellotti, nella quale il suo libro è definito « un document infiniment précieux de l'histoire critique des religions » (G. BARZELLOTTI, *op. cit.*, p. X). Alle stesse preoccupazioni soggiace Emil Rasmussen (*En Kristus fra vore dage*, Kobenhavn 1904).

[20] A. MOSCATO, *op. cit.*, p. 34. Il Moscato non si nasconde però l'arbitrarietà di una interpretazione così restrittiva e riconosce più oltre che la visuale di David era « profondamente religiosa », volendo « adeguare il mondo ai princìpi cristiani » (*ibidem*, p. 56).

[21] A. MOSCATO, *op. cit.*, p. 29.

[22] A. GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Torino, 1949, pp. 199-203. Nella stessa prospettiva è scritta l'opera di E.J. HOBSBAWN, *I ribelli. Forme primitive di rivolta sociale*, Torino, 1966.

[23] Osserva giustamente il Moscato, che « l'accusa più insistente », rivolta al Lazzaretti, « quella di appartenere all'Internazionale socialista, appare addirittura grottesca », ritenendo improbabile anche « una pur limitata influenza diretta di propaganda socialista » (A. MOSCATO, *op. cit.*, p. 75). Ma sorprende poi leggere che il profeta fu condannato dal S. Uffizio non solo « per le sue aspirazioni a una profonda riforma della Chiesa », ma anche « per le sue concezioni oramai chiaramente repubblicane e egualitarie », laddove il Polverini addita tra i fondamentali atti di accusa « La mia lotta con Dio » del Lazzaretti, nel quale la sua divinizzazione è oramai affermata senza reticenze.

temporale, gli anni della travolgente tempesta, che distruggerà non solo le ultime vestigia di uno Stato ecclesiastico, ma anche una concezione della Chiesa, come istituzione privilegiata e protetta. In questa atmosfera di sbigottimento nel vedere trasformata e avvilita la Chiesa, anche il Polverini matura la convinzione che la catastrofe precorra il compiersi dei tempi e l'avvento del Regno e va anch'egli ansiosamente, come altri suoi contemporanei, alla ricerca dei segni premonitori e si interroga sulle sue personali responsabilità di fronte al grande evento, sulla parte, che vi dovrà prendere, sulla sua « missione », per usare la parola che di continuo ha sulle labbra e sulla penna. Egli è dotato di un temperamento ardente, generoso e impulsivo, non si risparmia e anzi pretende il primo posto là dove ribolle più aspra la lotta [24]. E, al tempo stesso, è cupido di tutto ciò che è misterioso e prodigioso [25] e coglie volentieri questi aspetti negli episodi della sua vita. Le sue memorie contengono lunghi racconti di suoi avventurosi viaggi da Gradoli al Monte Labro e di non meno perigliosi ritorni, di affannose corse notturne per dirupi e boscaglie, di guadi insidiosi, di contrasti intorno a lui tra le forze infernali, che gli tendono agguati, e quelle celesti, che lo salvano.

Su questo fertile terreno cadono le « rivelazioni » di una sua penitente, che gli annuncia la parte che proprio lui, il canonico Giovanni Battista Polverini, avrà in una suprema difesa della Chiesa, con le armi in pugno e a fianco dello stesso pontefice, sulle soglie del Vaticano. Da questo momento comincia l'attesa di un segno, che gli mostri l'inizio della sua missione e quando sull'orizzonte del suo paese compare improvviso il profeta dell'Amiata, preceduto dal misterioso ritrovamento su un altare del « Risveglio dei popoli » lazzarettiano, David troverà un uomo aduso a scrutare in cielo l'annunzio di una meravigliosa aurora, un uomo che ha divorato le pretese profezie di S. Francesco di Paola (un libro che circola molto in questi an-

---

[24] « Tutto il mio animo, che lo sento guerriero, era intento alla battaglia ch'era il mio cibo e vita » (Ms. *cit.*, c. 183 b).

[25] A Monte Labro la sua immaginazione e la sua credulità lo spingeranno a chiedere a David se le ossa e le armi trovate nella grotta ai piedi della Torre davidica possano essere di Mosè! E David « diede a intendere leggermente essere quello Moisè » e lo convincerà che era stato portato lassù dagli angeli e « riservato pel gran Mistero per la fine del mondo » (Ms. *cit.*, c. 51 a e b).

ni), un uomo, che attende il Gran Monarca per mettersi coraggiosamente al suo seguito e che lo ha cercato ovunque, abbeverandosi a ogni fonte, che potesse appagare la sua sete di prodigi.

Il mondo, che si scopre attraverso le vicende della sua ricerca, è vasto. Al di là delle mura dell'oratorio filippino di Gradoli, che pure alberga altri spiriti, che attendono la rivelazione di nuovi cieli e di nuove terre, vi sono molti in Italia e fuori che partecipano delle stesse attese. Non per nulla un giornale cattolico del tempo porta il titolo « La tromba apocalittica ». L'incontro con il Lazzaretti a Gradoli è, dunque preceduto e accompagnato da voci e da echi più remoti. A David il Polverini giunge dopo aver percorso tante vie e dopo aver scrutato tanti segni, ma tutti convergono verso di lui e tutto in lui si chiarisce e si spiega. Mons. Alessandro Del Magno, già decano della Rota gli scrive del « volume in foglio di due trecento pagine », che egli ha scritto sotto dettatura mirabile e nel quale si contiene una riforma della Chiesa « con leggi così precise, che si rimaneva attratti, nuove e ben disposte ed utili », che lo stesso Pio IX avrebbe trovato opportuna e da accogliere, se i tempi non fossero stati prematuri. Queste rivelazioni, collimando con quelle di David, gli confermano l'ispirazione superiore: « m'incoraggia a credere, quando ne avessi dubbio, mentre ero tanto sicuro, che se m'insorgeva qualche dubbio, lo ritenevo delitto » [26]. Le sorelle Isacco profetizzano da un paese del Comasco la rovina totale del Vaticano, « ridotto dalle mine e dalla dinamite in una macerie di sassi, ed il Papa sotto, perché non vorrà fuggire da Roma, e che l'ora di tutte le cose era prossima, mentre Dio guardava questa città coll'occhio di Sodoma e Gomorra » [27]. Suor Maria Gregoria, una monaca francese, è anch'essa in attesa del Gran Monarca, che S. Anna le

---

[26] Alessandro del Magno al Polverini. Genova, 12 ottobre 1873. Ms. *cit.*, cc. 143-144.

[27] Ms. *cit.*, c. 50 b. Il Polverini racconta di essere venuto a Roma per supplicare Pio IX di uscire in tempo dal Vaticano per rifugiarsi sul M. Labro. « Povera Chiesa », diceva David, « Povera Chiesa salvata dal diluvio qui nel monte, come l'arca del diluvio che inondò tutta la terra » (*ibidem*, c. 93 a); ma per lui, come per David, « Pio IX era un caparbio, uomo riprovevole, fino a dichiararlo la rovina di tutte le cose, deplorando la finale di lui sotto i sassi del Vaticano, convenendo coi vaticini di quelle sorelle Isacco ». In altra parte parla di un eguale passo tentato direttamente e con pari risultato da Angelina Isacco (Ms. *cit.*, c. 90 b).

ha preannunciato e scende in Italia per ricercarlo e trova anche lei David. Perfino il vescovo di Montefiascone, alla cui giurisdizione il Polverini è soggetto, gli confida una profezia, che annuncia « tempi burrascosi per la Chiesa e che egli, il Bovieri, sarà Papa, col nome di Giovanni » [28]. Papa riformatore e salvatore della Chiesa sogna di divenire anche il vescovo cappuccino Carli, che per breve tempo è attratto nell'orbita di David, al quale si è avvicinato per trovar conferma delle profezie che lo riguardano. Oltre questi uomini, che rivestono dignità nella Chiesa e attendono l'imminente annuncio del Regno, le memorie del Polverini ci mostrano un vasto prorompere di esperienze misticheggianti entro e fuori i confini del lazzarettismo. I contadini di Montorio Romano e dei paesi vicini hanno visto David nel suo eremo di S. Angelo e avendo visto i prodigi di lui non si sorprendono nel vedere una stella posarsi sulla casa ove abita il Polverini [29]. Due giovani di Gradoli contemporaneamente vedranno in sogno due cavalieri solcare il cielo e menare grande strage con le loro falci, salvando David e il Polverini [30]. « Visioni e rivelazioni sull'ira di Dio, e simili affluivano », dice il Polverini, e il cielo si incendiava di bagliori misteriosi « tral bello di quelle aurore ci si sentiva del minaccioso e terribile, che pareva il cielo incendiato a colori, e mi diceva la mia Penitente santa, che in visioni già aveva veduto quei sprazzi di fuoco piovuti a castigo del mondo » [31].

Il movimento lazzarettista deve essere visto nel quadro più vasto delle aspettative messianiche, ridestatesi in un'epoca di grandi sconvolgimenti e di crisi profonde. Questi aspetti della storia religiosa dell'ottocento italiano, somiglianti ad altri consimili dell'ultimo settecento, vanno, dunque tenuti presenti per restituire alla piccola chiesa del M. Labro la sua giusta proporzione e la sua fisionomia più genuina e le memorie del Polverini stimolano a portare avanti l'indagine.

L'attesa degli ultimi tempi, le speranze millenaristiche, non sono dunque ristrette all'esperienza lazzarettista, ma animano correnti sotterranee che precedono, accompagnano e sopravvivono al profeta dell'Amiata. Sopravviveranno pure nell'animo

---

[28] Ms. *cit.*, cc. 92 a e 94 b.
[29] Ms. *cit.*, c. 97 b.
[30] Ms. *cit.*, c. 162.
[31] Ms. *cit.*, c. 91 a.

sconvolto del Polverini, anche quando dovrà constatare il tramonto definitivo della sua « missione » e di quella di David e ne ricercherà una giustificazione (cercando di stemperare la sua responsabilità in una più larga convergenza di aspettative e di consensi) e una spiegazione in armonia con la sua originaria interpretazione del particolare momento storico, che gli era toccato di vivere: « È falso David? No. È vero? No. Che dunque? Qual via di mezzo in un argomento cornuto? Io che sono deplorevole vittima e dopo il David, forse la prima, per tanta credenza, ho sempre gemuto, smaniato, per la risoluzione del problema. Sono inesplicabili le cose che passano prodigiose per le mani di David in faccia al mondo e quelle subiettive che tanto mi hanno ingannato, da essere impossibile ogni umana forza a rimuovermi. Ubbidii alla Chiesa per dovere, senza replica, ma la smania di sciogliere tante cose mi ha sempre fulminato e l'amarezza si accresceva nel non sapere trovare la chiave, che fece sparire la tragica fine del Profeta senza che potesse profferire parola... Chi dunque non lo giudica impostore? Eppure a un si reciso giudizio non saprei adattarmi. Io bene addentro (dirò) a tutte le cose, e che fino all'ultimo credetti il Messo di Dio, non altrimenti che Cristo Duce e Giudice, non potendo scontrare in lui ombra d'impostura, non oso dirlo tale sebbene francamente lo dichiaro falso ». [32]. Non vera, cioè, la sua missione e il ruolo assunto, ma non per consapevole impostura. E quale spiegazione dare allora agli eventi straordinari, che hanno accompagnato la sua avventura: « si strepitosi, e romantici avvenimenti come si spiegano? Certo non così bene: quantunque è mia opinione, ch'essendo prossima la fine del mondo, e stando scritto nell'Evangelo che sorgeranno Cristi e Pseudo-Cristi, doveva sorgere questo Cristo, sia pure fosse un povero illuso, come lo giudicò la Chiesa e come lo ritengo anch'io » [33]. Questa interpretazione di David come di uno Pseudo-Cristo degli ultimi tempi non comporta, secondo il Polverini, un giudizio spregiativo, poiché a poco a poco e insensibilmente torna a dare alla vicenda umana del profeta di Monte Labro un significato provvidenziale: « Povero David tirato dentro la tremenda missione, che misteriosa e divina annunzia al mondo » [34].

---

[32] Ms. *cit.*, c. 78 b.
[33] Ms. *cit.*, c. 198 b.
[34] Ms. *cit.*, c. 54.

Per quali altre vie un uomo schietto, franco e incapace di menzogna e d'inganno come lui avrebbe potuto arrogarsi un tale compito? La risposta, per il Polverini, non può essere che un imperscrutabile volere divino: « Io credo che questa Missione, condotta per dieci anni sotto forme si tremende, doveva compiersi, sotto espresso volere di Dio per fini a sé, per quanto riservati, altrettanto non difficile ad interpretarli. La fine del mondo si avvicinava... » [35]. David serviva, dunque, un disegno soprannaturale, era in qualche modo « un Messo da Dio, almeno se non per la Missione sedicente, certo per qualche alto fine di Dio... » [36]. La difesa della buona fede di David lo fa uscire in parole roventi: « No: David non era impostore, come senza cognizione, il mondo tutto blatera, e la stessa Chiesa, che m'impone una ritrattazione che comincia: *Sedotto dalla perfida condotta di...* Che perfida! Che falsa! sia pure illuso, e lo ammetto, ed ora fermamente lo credo; ma riprovo voi Chiesisti, che perfidi agite col manto della Religione, voi custodi, voi arbitri!... o non vi è riuscito di giudicare meno peggio di David, o voi Chiesisti procedete troppo mondanamente e le vostre carezze al S. Uffizio sono quelle del gatto, quando stende le unghie » [37].

Questa difesa ad oltranza della sincerità di David è anche la difesa della sincerità della sua risposta a una chiamata, da lui accolta come soprannaturale, ed è una difesa della limpidezza della sua coscienza. Questa è la conclusione positiva, per lui, di questo lungo e travagliato riesame della sua opera a fianco del Lazzaretti, al quale non può impedirsi qualche volta di ripensare con la nostalgia viva di una esperienza religiosa eccezionale, comunque la si voglia giudicare. La figura del profeta campeggia ancora nei suoi ricordi: « David li faceva stare tutti in cerchio e loro avrebbe parlato. I suoi veementi ed eloquenti discorsi erano un incanto non solo; ma svolgevano a tutti la materia dei loro desideri, scopriva difetti, rannodava cose analoghe da rimaner colpiti e soddisfatti: tutti avevano inteso la sua e ciò non ostante, niuno capiva la parte dell'altro, ma solo la sua » [38]. Il ritratto, che egli traccia a tanti anni di distanza spicca nella solitudine della montagna, tracciato con rapide, ma vi-

---

[35] Ms. *cit.*, c. 160 a.
[36] Ms. *cit.*, c. 110 a.
[37] *Ibidem.*
[38] Ms. *cit.*, c. 117 b.

vide pennellate: « la sua bella fisionomia, la sua nobiltà d'animo impareggiabile... un linguaggio facile, semplice, chiaro che si riscontrava nell'Evangelo, nell'istesso tempo dotto, affilato, penetrante come una spada a due tagli, innamorato solo di Dio, nel disprezzo del mondo, e di ciò che può lusingare il senso. Gli tenevo dietro, con tutta la gran turba, ed acclamato per mille prove, credetti infallibile tanta missione; congiunta alla Chiesa, e vagheggiavo per lui in Dio, quel trionfo universale, che avrebbe la Chiesa riportato nel ridurre miracolosamente il mondo all'« *unum ovile et unus pastor.* »[39] Se poi dalla contemplazione della singolare figura del profeta passa a parlare dei seguaci, anche quel senso di colpa, che non lo lascia mai nel riandare ai suoi errori, scompare ed egli può abbandonarsi liberamente alla piena dei ricordi: « Quando confessavo questa povera gente della Società provavo una vera tenerezza e consolazione, in sentire da tutti la retta coscienza, che io mi vergognavo della mia; non v'era quasi mai materia di assoluzione in nessuno, tanti agnelli, che pria erano lupi, bestemmie, rubamenti, ed ogni sorta di reità: tutto era scomparso; regnava l'amore, la pace, la Fede, la Religione, tanto che vedevo inverata la profezia di S. Francesco di Paola che (i santi crociferi) si sarebbero mutati di male in bene, di ribelli di Dio, in fedelissimi ed ardentissimi al servizio di Dio »[40].

La mitezza del popolo incontrato sul monte è l'estremo ricordo nel quale il vecchio Polverini si rifugia a conforto del fallimento della sua missione.

VITTORIO E. GIUNTELLA

[39] Ms. *cit.*, c. 108 a.
[40] Ms. *cit.*, c. 114.

# LES ÊTRES INTERMÉDIAIRES DANS LE JUDAÏSME TARDIF

Le sujet de ma conférence doit être compris dans le contexte de la discussion actuelle sur les origines du gnosticisme. C'est pourquoi je ne donnerai pas une configuration complète, ni des êtres intermédiaires ni du judaïsme tardif, et je me contenterai de présenter quelques aspects seulement au sujet des idées qui se trouveront à la fois dans ce judaïsme et dans le gnosticisme.

J'essaierai de résister à la tentation d'expliquer le gnosticisme comme un développement. Le développement, c'est une hypothèse-très valable, même précieuse, sans doute, mais une hypothèse qui doit suivre les faits de l'histoire, et non pas les anticiper. Il nous faut regarder, contempler, méditer ces faits avant d'être capables de les assimiler les uns aux autres. Qu'est-ce que la situation religieuse du judaïsme tardif? Pourquoi la multiplication des êtres intermédiaires? Pourquoi la découverte (pour ainsi dire) d'êtres intermédiaires mais mauvais? Avant de répondre à ces questions, il faut décrire la situation.

## *I. La Sagesse et les anges*

### A. La Sagesse

L'être intermédiaire le plus important dans le judaïsme tardif est sans doute la Sagesse. Sans elle, on peut dire qu'il aurait été très difficile aux spéculations de Philon, de St. Paul, de St. Jean, et des gnostiques d'être développées. On trouvait en elle l'occasion de penser à un principe en relation avec lequel on pouvait méditer de façon mythologique ou de façon philosophique ou des deux à la fois. En général, la façon philonienne et chrétienne est plus philosophique, et la façon apocalyptique et gnostique plus mythologique; mais nous trouvons souvent un

mélange des deux. Dans le judaïsme tardif une place prépondérante est souvent occupée par la Sagesse personnifiée de Dieu. Nous la rencontrons comme l'assistante de Dieu dans la création, dans Proverbes 8, peut-être dans Job 28, et Sirach 24 et 51, et aussi dans le « livre apocalyptique de la sagesse » attribué a Salomon. Dans les Proverbes elle est décrite come créée par Dieu, comme « le commencement de ses voies »; d'après le Livre de la Sagesse (7, 15) elle émane de lui. Ce qu'on a dit à son sujet est très proche de ce qu'on a dit de la Loi. Dans le livre de Deutérorome (30, 14) c'est le commandement de Dieu qui est très proche des hommes; dans Sirach (51, 26) la Sagesse, et dans Baruch (3, 29) la compréhension [1]. D'ordinaire les rabbins essayaient d'éviter des interprétations mythologiques de la nature de la Sagesse. Selon Proverbes (9, 1) elle édifia sa maison sur sept colonnes. Quelles colonnes? Selon les rabbins elles sont les sept livres de la Loi (il faut compter les Nombres comme trois livres!) ou les sept jours de la création, ou les sept pays du monde [2]. Selon l'exégèse juive qu'on trouve dans les *Homélies clémentines*, ces colonnes sont les trois patriarches avec en plus Adam, Hénoch, Noah, et Moïse [3].

Mais dans la littérature apocalyptique et dans l'arrière-fond de la pensée de Philon il y a plus de mythologie. Dans le premier livre d'Hénoch (42) nous trovons que la vraie demeure de la Sagesse est au ciel avec les anges; quand elle a quitté ces lieux pour demeurer avec les fils des hommes, elle ne trouvait pas une demeure; donc elle est retournée au ciel. Même dans le livre des Proverbes (3, 18) elle est appelée « arbre de vie »; sans doute ce texte a permis à Philon de l'identifier au jardin d'Eden (*Leg. all.* 1, 64-65). Les spéculations de Philon cependant vont plus loin. Selon lui elle était la mère et la nourrice du monde. Comme le Logos était le fils de Dieu, elle était sa fille. Enfin, Philon pouvait dire que Dieu était le père, la Sagesse la mère, et le monde leur « seul et bien-aimé fils » (*Ebr.* 30) [4].

---

[1] Pour l'apôtre Paul (Rom. 10, 8), c'est le verbe de la foi.

[2] Cfr. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* V (Philadelphia, 1925), p. 12, n. 8; A. WÜNSCHE, *Der Midrasch Mischle* (Leipzig 1885), p. 24; J.H. GREENSTONE, *Proverbs* (Philadelphia 1950), p. 90.

[3] *Clém. hom.* 18, 14; cfr. G. BOSTRÖM, *Proverbiastudien* (Lund 1935), p. 5.

[4] Cfr. H. LEISEGANG dans PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* III A, pp. 1032-1033.

Il semble qu'il n'y ait point de raison de penser que les exégètes juifs ont interprété le rôle de la Sagesse de manière gnostique. Mais la methode d'exégèse rabbinique a des procédés en commun avec celle des gnostique. Nous avons déjà vu que les exégètes rabbiniques ont parlé des sept colonnes. Les exégètes gnostiques, étonnés par le fait que dans Proverbes 9, le nom de la Sagesse est donné au pluriel (*chakmoth*), découvrirent non seulement une Sagesse céleste mais aussi une *Achamoth* qui serait tombée du ciel, et enfin sept pouvoirs dérivés d'elle [5]. De plus, le gnostique Justin a enseigné que le paradis (Eden) était la femme d'Elohim, quoique pour lui Achamoth n'était que le deuxième « ange maternel » produit par Eden [6]. Il semble qu'une exégèse de ce type faite sur le texte du livre des Proverbes continue dans l'*Évangile de Philippe*, où nous trouvons que le mot *Echamoth* est différent d'*Echmoth*. Selon « Philippe », *Echamoth* est la Sagesse, mais *Echmoth* est la Sagesse du mort (avec une allusion au mot hébreu *maweth*) ou « la petite Sagesse ». Cette spéculation est, semble-t-il, d'origine juive. En tout cas elle est fondée sur l'Ancien Testament en hébreu, quoique le judaïsme qui apparaît ici, s'il apparaît, soit certainement hétérodoxe.

## B. Les anges

Dans le livre d'Hénoch (premier siècle avant Jésus-Christ) nous trouvons déjà une prolifération, un peu confuse, des anges. En premier lieu, il y en a quatre qui se tiennent près du trône de Dieu: Michaël, Ouriel, Raphaël, et Gabriel (Hén. 9, 1). Dans la section que nous appelons les « Similitudes », la situation est un peu différente. Michaël est compatissant et miséricordieux; Raphaël guérit les maladies des hommes; Gabriel a tous les pouvoirs; Phanuel (qui prend la place d'Ouriel) préside à la repentance pour l'espoir de ceux qui vont hériter la vie éternelle (40, 9). Ces quatre archanges sont inclus dans une liste des sept « anges des pouvoirs » dans Hénoch 20. On arrive au numéro sept par l'addition de Ragouel (un nom propre dans

---

[5] Irénée, *Adv. haer.* 1, 5, 2 (p. 44 Harvey).
[6] Hippolyte, *Réf.* 5, 26, 4.

Tobie 3, 7), Sariel (nommé dans le libre de guerre de Qumran, 9, 16), et Iérémiel (un archange dans 2 Esdras 4, 36).

Il y a aussi des anges mauvais qui ont été séduits par leur désir des filles des hommes (Gen. 6, 1-4) et sont tombés du ciel et se sont éloignés de Dieu. Ces anges sont nommés dans le sixième chapître du livre d'Hénoch; en nombre ils sont 21 (dans le texte grec) ou 19 (dans le texte éthiopique). Nous n'avons pas besoin d'en reproduire la liste, il suffit de dire que leur chef se nomme Sémiazès, et que parmi eux nous trouvons les noms de deux prophètes de l'Ancien Testament, Daniel et Hézékiel. La découverte est intéressante parce que plus tard les gnostiques ont enseigné que l'inspiration des prophètes a été dérivée de quelques anges.

C'est un fait bien connu que dans le judaïsme tardif on se préoccupe des noms et du nombre des anges jusqu'à un point presque inconcevable. En fait, les écrivains chrétiens ont dit quelquefois que les juifs prêtent le culte aux anges. Le fait que cette pratique a été attaquée dans les écrits rabbiniques suggère qu'elle était réelle, au moins aux frontières du judaïsme. Origène dit que c'est une « violation du judaïsme » [7]. Nous ne pouvons pas en tirer l'argument que c'est ici que nous trouvons le commencement du gnosticisme, car dans l'Apologie Première de Justin — écrivain évidemment orthodoxe — nous rencontrons les anges, nommés comme objets du culte, entre le Fils de Dieu et l'Esprit prophétique (*Apol.* 6, 2).

En général, non seulement dans le judaïsme mais aussi dans le christianisme les anges sont considérés comme de bons ministres de Dieu, quoique l'apôtre Paul parle d'un « ange de Satan » (2 Cor. 12, 7) ou de Satan se déguisant comme un ange de lumière (11, 14). C'est dans les parties les plus apocalyptiques du Nouveau Testament que nous trouvons les anges déchus (Jude 6; Révélation *passim*).

Ce n'est que dans les textes les plus intéressés à ce sujet que nous pouvons trouver des spéculations détaillées sur des anges mauvais. Dans le deuxième livre des *Oracles sibyllins* (2, 214-15), il y a deux listes de noms des anges éternels du Dieu immortel, ceux qui emportent les âmes des hommes jusqu'au jugement dernier. L'une de ces listes donne les noms ordinaires:

---

[7] *Contre Celse* 5, 8; cfr. W. Lucken, *Michael* (Göttingen 1898), p. 5.

Michaël, Gabriel, Raphaël, et Ouriel. Dans l'autre liste les noms des cinq anges déchus (nous les connaissons du livre d'Hénoch) ont été substitués. A ce qu'il paraît, un interpolateur dualiste les a placés ici. Ce procès de substitution reflète le procès par lequel les anges ont été « démonisés » pendant que la pensée apocalyptique devenait de plus en plus dualiste, comme nous le verrons quand nous regarderons le livre des Jubilés.

### C. Le chef des anges mauvais

Dans l'Ancien Testament, nous trouvons un personnage qui s'appelle (le) Satan. C'est manifestemment un être sans visage, sans lignes, car « satan » n'est pas un nom individuel ou personnel; « satan » veut dire seulement « adversaire ». C'est lui que nous rencontrons dans les livres de Job et Zacharie, et dans quelques passages isolés. Ce Satan n'est point un adversaire d'espèce dualiste, un grand adversaire de Dieu. Au contraire, il est seulement un adversaire de l'homme; le bon Dieu lui donne sa permission pour tenter Job. Il est strictement subordonné à Dieu. Mais dans la spéculation du judaïsme tardif on commence à penser au sujet de l'origine du mal et de Satan. N'est-ce pas vrai qu'on le trouve dans l'histoire de la création? Quelle origine doit-on donner au serpent mystérieux du troisième chapître de la Génèse? Et on pensait aux mots qui enseignaient que le serpent a été la plus sagace des créatures [8]. Pourquoi? Et d'où venait ce serpent et sa sagesse?

Il semble que quand le pouvoir de Satan est représenté comme cosmique, et quand il devient un adversaire — ou l'Adversaire — de Dieu « par nature », nous sommes au delà des frontières de la pensée de l'Ancien Testament; nous sommes dans le monde des apocalypses et dans le judaïsme tardif. S. Paul, pour prendre un exemple, est influencé par le mouvement apocalyptique quand il parle de Satan comme « le Dieu de cet âge » (2 Cor. 4, 4). Mais « l'ange de Satan » (2 Cor. 12, 7-9) lui a été donné conforme au plan de Dieu, et finalement pour les chrétiens il n'y a qu'un seul Dieu (1 Cor. 8, 6, etc.). Le « prince de ce monde » dans l'Évangile de S. Jean est vaincu

---

[8] Génèse 3, 1; cfr. TATIEN, *Orat.* 7 (p. 5, ligne 24 Schwartz).

par le Christ. Dans les évangiles synoptiques nous trouvons la même situation.

Dans l'Ancien Testament et dans la littérature apocryphe on trouve aussi le nom Béliar ou Bélial. Les hommes de Qumran croyaient que les fils d'Israel étaient sous la domination de Béliar (Manuel de Discipline), et qu'on doit les appeller « fils de Béliar » (Jub. 15, 33; voir 1 Sam. 2, 12). Moïse prie Dieu, « Que l'esprit de Béliar ne règne pas sur eux » (*Jub.* 1, 20). Béliar, dont le nom veut dire tout simplement « mal » (Dalman 57a) est opposé dans 2 Corinthiens 6, 14-15 à Dieu et associé à ce qui est contraire à la loi. Les versets 2 Cor. 6, 14-7, 1 sont qumraniens en pensée et peut-être aussi en dérivation [9]. Aussi dans les *Testaments des Douze Patriarches* on trouve Béliar presque partout. Dans l'*Ascension d'Isaïe* on trouve qu'il est le grand Archon, roi du monde; il dira, « Moi je suis Dieu et avant moi il n'y a eu personne », et les gens diront, « Il est Dieu; et il n'y a personne hors de lui ». Mais avec tout cela il n'est pas dit que Béliar prenait part à la création du monde. La pensée apocalyptique juive admettait que le monde est maintenant mauvais. Elle ne pouvait pas considérer qu'il était mauvais d'origine.

Un autre nom que nous rencontrons est celui d'un ange qu'on appelle le destructeur (Exod. 12, 23), *ha-mashchith*. Il est mentionné par S. Paul dans 1 Corinthiens 10, 10, et à Qumran on trouve qu'il est nommé Mastéma. Dans le *Livre des Jubilés* il est le chef des esprits opposés a Dieu. Il encourage l'idolâtrie et le meurtre; il envoit des oiseaux pour manger les grains que les hommes sèment. Plus important, il demande à Dieu qu'Abraham sacrifie son fils Isaac; il attaque Moïse; il aide les magiciens égyptiens et pousse l'armée égyptienne à suivre les Israélites, et il endurcit les cœurs des égyptiens.

Mastéma est figuré dans un contexte liturgique. Pendant que les Israélites mangeaient le repas pascal, Mastéma était prisonnier des anges bons; après cela il fut libre de les attaquer avec les Egyptiens.

Une fois de plus, cependant, Mastéma n'est pas un créateur. Comme le *satan* de l'Ancien Testament (avec lequel il est iden-

---

[9] J.A. FITZMYER, *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1961), pp. 271-280.

[10] E. PREUSCHEN, *Die apokryphen-gnostischen Adamschriften* (Giessen 1900).

tifié dans les *Actes de Philippe*) il est subordonné à Dieu, qui lui donne la permission d'agir contre les hommes.

Même dans le livre apocryphe d'Adam, que Preuschen appelait « apocryphe-gnostique » [10], l'œuvre satanique de Satan se trouve placée après la création. « Quand le Seigneur Dieu eut créé le ciel et la terre, pour la première fois il fit les archanges pour servir sa déité. Le mauvais Sadael et Béliar, chefs de l'armée satanique et plus grands que tous les anges et archanges, louaient Dieu. Mais l'impur Satan ne voulait pas que Dieu fut doué. Il s'enorgueillit et voulait que son trône fut élevé comme celui de Dieu » [11]. La chute se trouve après la création du ciel et de la terre.

Mais dans les spéculations au sujet des anges il n'est pas seulement dit que les anges furent séduits par les filles des hommes, mais aussi que les anges, ayant reçu le pouvoir d'administrer le monde, en ont fait mauvais usage. Cette idée est exprimée dans la littérature apocalyptique [12] et même dans le Nouveau Testament. Dans l'épître de Jude (vs. 6) nous lisons que le Seigneur « a tenu dans des chaînes éternelles dans les ténèbres, pour le jugement du grand jour, les anges qui ne tenaient pas à leur ordre originel, mais qui ont abandonné l'habitation qui leur était propre ». Il est possible que l'auteur pensait ici à la fornication des anges; mais il a pu penser aussi à une chute avant la création des hommes. Dans les fragments du judéo-chrétien Papias nous lisons que Dieu a donné à quelques anges la domination sur la création; il leur a commandé de bien la régir; mais enfin il n'aboutit pas favorablement » [13]. Les cas des filles des hommes? Peut-être; mais on peut penser aussi que les anges voulaient agir à part de Dieu, voulaient régner par eux-mêmes.

En tout cas, dans la gnose nous trouvons que les anges qui ont créé le monde ont mal administré ce monde parce que chacun désirait la primauté [14]. C'est enfin la conception gnostique. Peut-on donc dire qu'elle est juive? Il me semble qu'on ne peut pas dire cela tout court. Il faut donner une explication un peu plus nuancée. Les ingrédients de la pensée gnostique sont la plupart juifs, mais dans la gnose on trouve ces ingrédients, pour

---

[11] *Ibid.*, p. 27.
[12] 1 Hénoch 60, 12-21; 75; 80; Jub. 2, 2.
[13] Frag. 4 Funk-Bihlmeyer (Migne, PG 106, 325 C-D).
[14] Irénée, *Adv. haer.* 1, 23, 3 (p. 193).

ainsi dire, transposés. Pour considérer l'analogie cuisinière que suggère le mot « ingrédient »: il fallait que les gnostiques prennent les motifs juifs et leurs appliquent la force thermique — l'attitude gnostique dualiste envers Dieu, le monde, et eux-mêmes — pour que nous trouvions le mets gnostique.

C'est à dire enfin que le judaïsme, même hétérodoxe, n'est pas le gnosticisme et que le gnosticisme n'est pas le judaïsme. Plus encore: même si quelques gnostiques ont été juifs d'origine, ils ont abandonné leur judaïsme quand ils sont devenus gnostiques. C'est la question de conversion. Quand l'apôtre Paul devint apôtre de Jésus-Christ, pas plus *shaliach* du grand-prêtre, il continua de penser en bon élève des rabbins. Il faut admettre que sa pensée est, au fond, juive à l'origine. Mais maintenant elle est autre chose. Précisément plusieurs gnostiques continuèrent de faire ainsi usage des idées spéculatives qu'ils ont derivées du judaïsme; mais leur pensée ne peut pas être appelée juive.

Je crois qu'ils ont rencontré ces idées avant qu'ils ne soient devenus gnostiques, parce qu'il est difficile de croire que, en gnostiques, ils auraient donné toute cette importance aux livres de l'Ancien Testament ou des apocalypses. Ceci aussi aurait été possible. Mais il me semble que la pensée gnostique s'explique si on la regarde comme une transposition d'idées auxquelles les gnostiques donnaient une autorité difficile à expliquer s'ils ne les avaient pas reconnues au commencement.

## *II. La création du monde*

Si nous cherchons les sources de l'idée d'un mauvais créateur, spécialement d'un mauvais créateur angélique (comme nous le trouvons dans la littérature gnostique), il faut l'admettre: nous ne la trouvons pas dans le documents qui nous sont venus des premiers siècles. Quoique nous trouvions sans doute des anges mauvais dans la littérature apocalyptique juive, ils ne sont jamais décrits comme mauvais d'origine. Ils ont péché et sont tombés comme l'homme lui-même. Et plusieurs écrits rabbiniques ont rejeté l'idée qu'il y ait des anges mauvais. Le juif Tryphon, dans sa discussion avec l'apologiste chrétien Justin,

dit qu'il est blasphématoire de dire que les anges ont péché et sont devenus apostats de Dieu (*Dial.* 79). De plus, les écrivains juifs se préoccupent souvent de souligner que les anges, bons ou mauvais, n'avaient rien à faire avec la création du monde. Dans le livre des Jubilés (2, 2) il est dit que le premier jour Dieu a fait les cieux et la terre et les eaux et tous les esprits qui lui rendent hommage — les divers genres des anges. Dans quelques autres écrits juifs la création des anges est soigneusement mise au deuxième jour et non pas au premier. Même si nous nous tournons vers la littérature judéo-chrétienne du deuxième siècle, dans le *Pasteur* d'Hermas (*Vis.* 3, 4, 1) nous trouvons « les anges créés au premier jour, auxquels le Seigneur donna toute sa création, pour l'augmenter et l'édifier et pour dominer toute la création ». Évidemment, dans la tradition que l'auteur a rapporté on a « angelisé » ce qui a été dit au sujet de l'homme dans Génèse (1, 28); mais la création a été créée avant les anges — qui en tout cas sont des serviteurs du Dieu unique. On pourrait mentionner Clément d'Alexandrie. Il sait beaucoup au sujet des sept anges d'abord créés et une fois il les identifie avec les sept cieux (*Ecl. proph.* 51, 1); mais ici il donne l'exégèse du Psaume 18 (19), 2: « Les cieux proclament la gloire de Dieu ». Peut-être a-t-il en vue la tradition fondée sur Iob 38, 7: à la création « les astres du matin chantaient ensemble, et tous les fils de Dieu exultaient par joie ». Certainement tout cela n'a rien à voir avec le gnosticisme. C'est l'attitude orthodoxe juive — et chrétienne.

Il est vraiment impossible de trouver dans la littérature juive quelque preuve qui favorise l'idée que le monde a été créé par des pouvoirs angéliques ou par leur proprie moyen. Sans doute, Philon nous enseigne que l'âme irrationnelle de l'homme, et son corps, ont été faits par les anges [15]. Justin décrit les doctrines juives quand il dit que les mots « Faisons l'homme » (Gen. 1, 26) ont été adressés par Dieu (1) à lui-même, en méditation, ou (2) aux éléments (*stoicheia*), c'est-à-dire à la terre et aux autres éléments d'où (nous le savons) l'homme vint à l'existence, ou (3) aux anges, parce que le corps humain est la creation des anges. Pour défendre la troisième position, dit Justin, on allègue les mots de Génèse 3, 22: « Voici, l'homme est

---

15 H.A. Wolfson, *Philo* I (Cambridge, Mass., 1947), p. 387.

devenu comme un de nous » [16]. Des idées semblables à celles-ci sont exprimées dans les écrits apocalyptiques et dans la gnose [17].

Mais, dire que les anges ont participé à la création de l'homme, ce n'est pas la même chose que dire qu'ils ont pris part a la création du monde, ou (ce qui est plus important) qu'ils l'ont créé. Les mots de Génèse 1, 26 pouvaient mener à la conclusion qu'ils ont pris part a la création du monde, mais l'histoire hébraïque de la création ne dit pas que quelqu'un ait crée l'univers — si ce n'est Dieu. Quoique dans le livre des Jubilés quelques actions de Dieu soient transferées à Mastéma, la création n'est pas parmi elles. Si nous cherchons une secte juive selon laquelle un ange ait créé le monde, il semble que nous en trouverions une seule — celle des mystérieux Magariya. Ils ont référé des textes anthropomorphiques de l'Ancien Testament à cet ange créateur. Le professeur Norman Golb a étudié la notice de Qirqisani (dixième siècle) à leur sujet, et il a conclu qu'ils étaient « des gnostiques juifs de caractère ascétique, qui ont vécu en Égypte pendant les premiers siècles de l'ère présente, et qui ont eu accès aux écrits ou idées philoniennes [18]. Malheureusement pour ceux qui désirent trouver une gnose judaïque, ce que Qirqisani dit au sujet de leur doctrine de la lune montre qu'ils n'ont pas pu être des gnostiques. « Ils affirment que toutes choses ont du être créées complètes et parfaites; ainsi quand les corps célestes ont été créés, ils ont dû être complets et parfaits. Donc, puisque le premier mois de la création commençait par une pleine lune, tous les mois lunaires subséquents doivent commencer quand la lune est pleine » [19]. Des spéculations calendriques comme celles-ci sont fréquentes dans les écrits apocalyptiques, en particulier ceux de Qumran. Mais si tout a été créé complet et parfait, l'ange créateur devait lui-même être complet et parfait; il n'était pas mauvais. Nous trouvons dans les Magariya (1) la possibilité pour l'hétérodoxie juive qu'un ange ait créé le monde, mais aussi (2) l'impossibilité pour la pensée juive qu'il soit mauvais.

Mais — quand nous trouvons Mastéma si évidemment actif dans le rôle de Dieu, quand nous trouvons les anges créant ce

---

[16] JUSTIN, *Dial.* 62, 2-3.
[17] E. g., selon Saturninus (à voir n. 21).
[18] N. GOLB, *Journal of the American Oriental Society* 80 (1960), 347 ff.
[19] *Ibid.*, pp. 348-349.

qui est imparfait dans l'homme, quand nous trouvons que Béliar disait, « Moi je suis Dieu », — nous nous demandons s'il n'est pas possible qu'aux limites du judaïsme, ou plutôt un tout petit peu au delà des limites, il y ait eu des spéculations à ce sujet-là.

### *III. Les êtres intermédiaires dans le judaïsme et dans le gnosticisme*

Certainement — il faut l'admettre — dans les systèmes gnostiques les plus anciens il y a des éléments dérivés non seulement du judaïsme mais aussi d'autres milieux religieux. Si on prend les Simoniens de St. Irénée, on trouve parmi eux une doctrine qui est un mélange d'idées. Du Pouvoir suprême dériva l'*Ennoia*, qui ressemble à la Sagesse du livre des Proverbes. Par son intermédiaire il a fait les anges qui, à leur tour, ont créé ce monde. Ils ont fait prisonnière l'*Ennoia* — parce qu'ils ne voulaient pas être considérés comme les fils de quelqu'un — et ils ont mal administré le monde, parce que chacun a désiré la primauté [20]. N'est-ce pas ici une perversion de l'histoire de la création dans le livre de Genèse?

De plus, il y a le système de Saturninus, dans lequel nous rencontrons le Père inconnu qui a fait les anges, les archanges, les pouvoirs et les souverainetés. Sept parmi les anges ont fait le monde et aussi l'homme; et Saturninus cite Genèse (1, 26). Un de ces anges qui ont fait le monde est le dieu des Juifs; opposé aux sept, et spécialement au dieu des Juifs, il y a Satan, qui instaura le mariage et la reproduction [21].

Ce curieux mélange d'idées n'est point juif; mais les idées elles-mêmes sont juives d'origine. Si on va un peu plus loin dans le livre d'Irénée, on trouve les mystérieux Caïnites, et je voudrais souligner que leur doctrine peut s'expliquer si on veut lire l'Ancien Testament de façon gnostique. Les Caïnites nomment créateur du ciel et de la terre, « hystera » [22]. Pourquoi cette appellation? Dans le livre de l'Exode on trouve un texte dans le-

---

[20] Irénée, *Adv. haer.* 1, 23, 2-3 (pp. 191-193); Menander, *ibid.*, 1, 23, 4 (195).

[21] *Ibid.*, 1, 24, 1-2 (pp. 196-198).

[22] *Ibid.*, 1, 31, 1 (p. 242).

quel Jahveh se nomme « Jahveh, Jahveh, *el rachum* » — le Dieu miséricordieux [23]. Mais pour un gnostique, constamment préoccupé des mots plus que de leur sens, le mot *rechem* se trouverait en relation avec Jahveh et les matrices de la maison d'Abimélech (Gen. 20, 18), de Léah (Gen. 29, 31), et de Rachel (Gen. 30, 22). Si ce que j'ai dit est juste, les spéculations des Caïnites étaient plus que rabbiniques. Elles sont fondées sur un littéralisme très forcé.

Ces exemples invitent à penser que, bien qu'il soit impossible de réjoindre le gnosticisme par la voie du judaïsme tardif, si l'on procède en avant à travers le judaïsme tardif et l'on revient en arrière du gnosticisme primitif, au moins pour certaines formes de celui-ci, on se sent forcé vers l'hypothèse qu'il y ait eu un point où les deux se soient rencontrés. Dans un hymne enseigné a Abraham par un ange, dans l'*Apocalypse d'Abraham* (Chapître 17), on trouve les mots du livre de l'Exode en quelque sorte transposés. « Eli — ceci veut dire, mon Dieu — l'éternel, le puissant, Sabaoth le saint, le très glorieux El, El, El, El, Jaoël! ». Il est assez évident que nous trouvons ici des spéculations sur les noms mystérieux de Dieu; mais il faut dire que dans ce livre le dernier nom, Jaoël, est *aussi* et ordinairement le nom d'un ange — un ange bon, un ange qui s'appelle « un pouvoir à cause du Nom ineffable qui demeure en moi » (ch. 10). Mais si on pouvait diviser Dieu (si on peut dire), on pourrait aussi marcher vers la Gnose. Peut-être les Caïnites ont entendu les mots dans quelques discussions rabbiniques dans lesquelles on parlait de Dieu comme le *Rachum* [24]. On ne peut rien affirmer avec certitude.

Enfin, il y a un document dans lequel des spéculations juives et des spéculations gnostiques sont mélangées. C'est le livre de *Baruch* écrit par un certain Justin — qui n'est pas l'apologiste chrétien. Nous trouvons ici deux principes nommés Elohim et Eden (il ne faut pas mentionner Priape, qui n'a aucun rôle dans l'histoire gnostique). Après l'union d'Elohim avec Eden (qui est aussi nommée Israël — motif juif), Eden donne la vie à vingt-quatre anges, identifiés aux arbres du jardin d'Eden [25].

---

[23] Exode 34, 6; cfr. J. SCHARBERT, *Biblica* 38 (1957), pp. 130-150.

[24] A. MARMORSTEIN, *The Old Rabbinic Doctrine of God* I (London 1927), pp. 101-102.

[25] Pour vingt-quatre cfr. les douze de Rev. 22, 5 (Ezech. 47, 12).

Douze de ces anges étaient « paternels »; ils ressemblaient à leur père Elohim. Le manuscrit d'Hippolyte, d'où nous dérivons notre connaissance de ces évènements, ne contient malheureusement que les noms de cinq: Michaël, Amen, Baruch, Gabriel et Essadaïos. Michaël et Gabriel — nous les connaissons. Amen est nommé « le commencement de la création de Dieu » dans le livre de Révélation (3, 14), et dans Isaïe 65, 16 on trouve ce que nous appellons « le Dieu de la vérité » — en hébreu, l'*Elohim* d'*Amen* [26]. Selon St. Irénée, Baruch est le nom en hébreu de Dieu [27]; sans doute, comme l'écrivain gnostique, il méconnaissait la formule liturgique « Baruch Elohim ». Essadaios, enfin, doit être El Schaddai, un nom de Dieu dans l'Ancien Testament.

Les douze anges « maternels » sont également intéressants. Ils semblent dériver des noms juifs des pouvoirs hostiles à Dieu. Babel et Bel représentent le pouvoir chaldéen hostile à Dieu; le nom Bel suggère le nom Bélias, une forme variante de Béliar que nous trouvons dans l'*Apocryphon de Jean* [28]. Bélias, à son tour, suggère Satan et aussi Saël, probablement identique a Semiel ou Sammaël, selon l'*Ascension d'Isaïe* un ange mauvais qui suit Béliar. Dans un système judéo-gnostique nous pensons rencontrer Achamoth et Adonaïos (Adonaï), et nous les rencontrons ici, avec Naas, le serpent dans le jardin d'Eden. Voici huit des douze noms.

Les quatres qui restent sont plus difficiles à expliquer. Ce sont Kauithan, Pharaoth, Karkaménos, et Lathen. Mais si nous nous souvenons que nous sommes sur un terrain occupé par une forme d'exégèse très litterale, nous pourrions chercher ces noms dans l'Ancien Testament et parmi les arbres du jardin. Kauithan est peut-être vraiment Leviathan, à moins que Lathen ne soit pas cet animal monstrueux. C'est quand nous considérons les noms de Pharaoth et de Karkaménos que nous trouvons quelque raison dans ce choix gnostique. Selon l'exégèse allégorique d'Origène, le prince des Tyriens dans Ezéchiel 28 est un ange; il faut noter qu'il a été précisément dans le jardin de Dieu (Ezech. 28,

---

[26] Cfr. les « Amen » de *Pistis Sophia*; aussi H. POGNON, *Inscriptions mandaïtes des coupes de Khouabir* (Paris 1898), p. 213.

[27] Irénée, *Adv. haer.* 2, 24, 2 (p. 336).

[28] W. TILL, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502* (*Texte und Untersuchungen* 60, Berlin 1955), p. 40, lignes 18-19.

13)[29]. Plus précisement encore, selon Ezéchiel 31, 8-9, les arbres dans le jardin de Dieu ont envie de l'arbre auquel *Pharaoth* est comparé. Le nom de Pharaoth, donc, est choisi à cause d'une exégèse élaborée et allégorique — de l'Ancien Testament. Nous pourrions dire la même chose au sujet du nom Karkaménos, qui semble venir du mot hébreu *karkum* (« safran ») — un fruit dans le jardin du Cantique des Cantiques (4, 14).

## *IV. Conclusion*

Nous avons vu que pour les Juifs même dans le monde greco-romain le créateur est toujours un créateur bon, qui a créé un monde en principe bon. Il l'a fait par l'intermédiaire de sa Sagesse ou, selon Philon, par l'intermédiaire de son Logos, intermédiaires qui sont bons parce qu'ils dérivent de Dieu qui est bon. L'ange créateur des Magariya est bon. Si on parle des anges et des archanges, ceux-ci sont créés bons — bons mais sujets aux passions ou à l'orgueil. Si on dit que maintenant il y a des anges mauvais, on explique le mal de ces anges de façon morale. Ils ont péché, et par consequent sont *devenus* mauvais. C'est à dire que, parmi les Juifs, le monde spirituel est consideré d'un point de vue profondément optimiste. C'est le bon Dieu qui l'a créé; c'est le bon Dieu qui (pour les écrivains apocalyptiques) finalement le recréera.

Mais des spéculations au sujet des mauvais anges et le leur chef. Satan ou Béliar ou Mastéma (on pourrait mentionner aussi Sammaël et Naas, etc.), se son multipliées surtout dans les conflits entre les sectes et dans les conflits des Juifs avec le pouvoir romain, auquel on a identifié quelquefois Béliar, et le pouvoir satanique est presque élevé à celui de Dieu même. Le motif optimiste est en tension avec un motif pessimiste et dualiste.

Dans quelques écrits apocalyptiques on trouve une révision de l'histoire de l'Ancien Testament. Ce qui dans l'Ancien Testament se dit au sujet de Dieu est consideré comme dit de son adversaire, spécialement ce qui est dit au sujet des tentations de

---

[29] Origène, *De princ.* 1, 5, 4 (pp. 73-75 Koetschau).

l'homme. L'exégèse par laquelle on trouvait l'adversaire presque partout est littérale et rabbinique, et nous croyons que cette exégèse a donné aux gnostiques l'occasion de trouver leurs gnoses dans l'Ancien Testament.

Quoique dans la plupart des écrits juifs nous trouvons l'attitude que nous appelons optimiste, il nous faut noter aussi que les rabbins des premiers siècles ont fait mention des « minim », hérétiques qui ont rejeté l'unité de Dieu et ont souvent parlé de « deux pouvoirs ». Dans ce milieu d'hérésie on trouvera l'occasion de la gnose [30]. Il faut dire que si la gnose est en quelque sorte juive elle n'est point dérivée du judaïsme « normalisé »; elle fait usage des motifs juifs, de façon juive, mais elle n'est pas précisément juive. Quelques nouvelles idées sont entrées dans la pensée juive et l'ont déformée.

Ces nouveautés peuvent s'expliquer historiquement, je le maintiens, en relation aux évènements tragiques autour de la double chute de Jérusalem, dans les deux premiers siècles de notre ère, quand on commençait à douter de la bonté de la providence, et même de Dieu. Elles peuvent s'expliquer aussi en relation à l'histoire des idées si on pense à l'influence du dualisme, non seulement grec mais aussi oriental. Il nous faut nous souvenir que la gnose a accepté le principe syncrétiste. Toutes sortes de motifs ont été combinés. Il me semble que les gnostiques, ont créé leur configuration du monde spirituel par une transposition des idées juives au sujet des êtres intermédiaires. C'est pourquoi nous y trouvons la Sagesse et les anges mauvais, et enfin la création du monde par les anges. Ce n'est pas que ce dernier motif soit juif, mais il est établi sur la fondation d'idées juives, dans l'Ancien Testament et dans la littérature apocalyptique.

ROBERT M. GRANT

---

[30] R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash* (London 1903), pp. 204-206, 239-246, 255-266, 275-276, 285-301.

# LA MORT SALUTAIRE DU PHARAON SELON ORIGÈNE

La *Philocalie* nous a conservé un grand passage du Commentaire d'Origène sur l'*Exode* où l'auteur traite du difficile problème de l'« endurcissement » du cœur du Pharaon: ce texte fut choisi par les philocalistes pour illustrer la doctrine origénienne du libre-arbitre, au même titre que le chapitre du *Traité des Principes* consacré à ce sujet et que le long extrait du *Commentaire sur l'Epître aux Romains* essayant de concilier prédestination ou prescience divine et liberté humaine. L'« endurcissement » du cœur du Pharaon pose en effet un problème analogue: si l'Ecriture dit que « le Seigneur endurcit le cœur du Pharaon » et qu'en conséquence « celui-ci ne voulut pas laisser repartir » les Hébreux (*Ex.* 10, 27), où est sa responsabilité [1]?

En fait il s'agit pour Origène d'un problème d'exégèse: parce qu'ils prennent ce texte au sens littéral, certains refusent de l'accepter car il est contraire à une saine conception de Dieu; d'autres l'acceptent mais se résignent à dire que « Dieu accorde sa pitié à qui il veut, endurcit qui il veut » (*Rm.* 9, 18) sans aucune raison, en quelque sorte au hasard, κατὰ ἀποκλήρωσιν; d'autres encore, — les Gnostiques —, voient dans ce texte une preuve de la méchanceté du « Démiurge » et disent qu'il existe un « autre » Dieu, révélé par Jésus, un Dieu bon [2].

---

[1] *Philocalie* d'Origène, ch. 27, pp. 242-255 Robinson.

[2] Les premiers lecteurs sont appelés des « incroyants » (p. 242, 8), ce qui signifie qu'ils ne croient pas à l'Ancien Testament. Les deuxièmes et les troisièmes sont appelés des « soi-disant croyants » (p. 242, 15-16) et se subdivisent en Chrétiens trop simples et en Gnostiques (p. 242, 17 s.: οἱ μέν ..., p. 242, 26 s.: οἱ δέ ...). L'association de *Rm.* 9,18 au problème du Pharaon se retrouve dans le grand texte parallèle du *Traité des Principes* III 6-13 = *Philocalie* ch. 21 p. 158-165 Robinson. Voir en particulier p. 158, 16-17 et p. 165, 16-17. Origène réfute l'interprétation gnostique d'*Exode* 10,27 sur deux points: ils se trompent à la fois par leur doctrine des « natures » (le Pharaon serait d'une nature déterminée au mal) et par leur doctrine de Dieu (le Démiurge « juste » serait à distinguer du Dieu « bon »).

Après avoir classé méthodiquement ces divers types d'interprétation erronée, Origène affirme qu'en ce texte, comme en tout autre texte des Ecritures, il est possible de retrouver les signes des attributs du seul Dieu, à la fois juste, bon et sage, si l'on sait atteindre le sens « caché »: tout ce qui nous rapporte les interventions de Dieu auprès des hommes, même ses menaces, sa colère, ses actes de châtiment, tout pourra se rapporter à son « économie » bienfaisante à notre égard et cela est vrai également dans le cas du Pharaon. Tout a été fait pour son bien; mais comment le prouver lorsqu'il est écrit que « le Seigneur endurcit son cœur »?

Une comparaison permettrait d'éliminer la difficulté en enlevant au verbe « il endurcit » son sens actif. Origène ne néglige pas d'employer cette comparaison en d'autres passages: l'action de Dieu est comparable à celle du soleil ou de la pluie qui produit divers effets, selon la diversité des terrains sur lesquels elle tombe, sans être pour cela responsable de ces effets; Dieu agit sur tous les hommes « d'une seule action », μιᾷ ἐνεργείᾳ, mais lorsque ces interventions tombent sur le Pharaon qui est un être « de boue » elles ont pour effet son endurcissement; la boue, d'elle-même, « s'endurcit » sous l'effet du soleil [3]. Les mêmes actes de Dieu (les prodiges accomplis en Egypte, les injonctions, les menaces) ont produit des effets différents sur le Pharaon et sur d'autres Egyptiens, plus dociles, qui se sont convertis et ont suivi le peuple Hébreu dans son départ [4]. Le Pharaon est lui-même responsable de son endurcissement. Il aurait pu céder.

Mais le souci qu'a Origène de trouver un sens acceptable au moindre mot de la Bible, sous la forme même où il le lit, le pousse à interpréter autrement l'expression « le Seigneur *endurcit* le cœur du Pharaon »: il faut montrer que le Seigneur a rendu le Pharaon de plus en plus dur pour le bien de celui-ci. La comparaison est empruntée à la médecine: pour guérir certains malades, le médecin provoque des abcès qui « tirent »

---

[3] Voir *Traité des Principes* III 9-10 = *Philocalie* pp. 160-161 et *Fragment sur le Cantique* cité à la suite du *Commentaire sur l'Exode* = *Philocalie* p. 255-256.

[4] Le peuple " ἐπίμικτος " (*Ex.* 12,38), parti avec les Hébreux, est donné comme exemple de docilité à l'action de Dieu à la fois ici, p. 247, 17-20, et dans le *Traité des Principes* III 10, p. 161, 12-13.

le mal à la surface et finalement l'expulsent. Le médecin semble rendre le malade de plus en plus malade: en fait il le sauve. De même Dieu, en « endurcissant » le cœur du Pharaon, provoque la manifestation à l'extérieur d'un mal jusque là caché; il le révèle, à la fois pour que le pécheur en prenne dégoût et se guérisse plus sûrement et aussi pour que le mal se trouve en quelque sorte expulsé [5]. Comment cela, et en quoi cette thérapeutique vise-t-elle au salut du Pharaon? Quelques lignes le précisent:

« Les événements racontés... d'une façon plus secrète et plus profonde visent peut-être aussi à l'utilité du Pharaon lui-même: il ne cache plus son poison, il ne garde plus son état; il tire ce venin et le mène à la surface; peut-être, en agissant, l'expulse-t-il de telle sorte qu'après avoir accompli toutes les excroissances du mal qui était en lui il n'a plus qu'un arbre producteur de mal sans forces, peut-être même à la fin desséché, lorsque le Pharaon est englouti, (englouti) non pas comme on pourrait le penser pour être complètement anéanti mais pour être allégé après avoir rejeté ses péchés et, peut-être, pour descendre en paix dans le schéol, après une telle guerre de l'âme » [6].

Ce texte appelle, me semble-t-il, les remarques suivantes:

1. Origène cherche un sens à la mort du Pharaon qui soit favorable au Pharaon, puisqu'elle est envoyée par Dieu. L'« engloutissement » du Pharaon, terme de son endurcissement, doit avoir son « utilité ». Le même tour grammatical (ἐπί et le datif) revient quatre fois en ces quelques lignes pour souligner la finalité des interventions de Dieu en faveur du peuple hébreu et aussi en faveur du Pharaon. L'idée est reprise dans le paragraphe suivant: « il a été utile pour le Pharaon, συμφέρον ... τῷ Φαραώ, que son cœur soit endurci; et tout ce qui est raconté a eu lieu en sa faveur, ὑπὲρ αὐτοῦ, y compris son engloutissement » [7].

2. Cependant Origène est conscient que cette « utilité » n'est pas évidente et qu'elle n'est pas traditionnellement recon-

---

[5] Même comparaison, avec le médecin, ici, pp. 245-247 et dans le *Traité des Principes* III 12, pp. 163-164. Voir encore pp. 251-252.

[6] P. 247, 20-30.

[7] P. 248, 2-5.

nue: cinq fois il introduit son interprétation en l'accompagnant d'un « peut-être » (τάχα), habituel chez lui pour atténuer une hypothèse neuve, hasardeuse. Il n'en reste pas moins qu'il a imaginé l'heureuse solution que l'on va voir.

3. Le vocabulaire médical est largement repris dans ce texte: le mal du Pharaon était un « poison » (ἰός) intérieur, qu'il a fallu « tirer » en surface pour qu'il soit expulsé. (C'est le Pharaon lui-même, en ce texte, qui est dit opérer une telle expulsion: les participes qui la décrivent se rapportent à lui: ἕλκοντι καὶ ... ἄγοντι). A force de réaliser, à l'extérieur, des « excroissances » (ἐκβράσματα), le mal intérieur s'épuisera. Il est curieux de lire chez Origène une formule que ne désapprouveraient pas certains médecins modernes: son διὰ τοῦ πράττειν ἐκλύειν évoque la libération qui résulte du passage à l'acte. En agissant, le Pharaon libère et expulse le mal qu'il avait en lui. Le plus redoutable, aux yeux d'Origène, serait donc de garder en soi, « cachée dans les profondeurs de l'âme », comme il dit ailleurs [8], une source productrice de mal. Mieux vaut en accomplir (ἐπιτελεῖν) toutes les possibilités pour l'épuiser. Curieuse thérapeutique, à la vérité, qui ne vaut chez Origène que parce que Dieu lui-même dirige cette production du mal à l'extérieur.

4. La source intérieure du mal s'épuisera « à la fin » (ἐπὶ τέλει), lorsque le Pharaon sera englouti: l'engloutissement est à la fois le châtiment suprême envoyé par Dieu pour punir le Pharaon et le remède suprême, le terme de la thérapeutique divine. En effet, la mort du Pharaon dans les eaux de la Mer Rouge est présentée en termes de salut auxquels nous accorderons maintenant toute notre attention.

5. L'engloutissement du Pharaon ne vise pas à sa destruction complète (οὐκ ... ἐπὶ τῷ παντελῶς ἀπολέσθαι): une formule analogue se lit dans le *Traité des Principes* (Dieu conduit le Pharaon par des voies que lui seul connaît, et par l'engloutissement « en lequel ne se termine pas l'économie concernant le Pharaon car, lorsqu'il fut englouti, il ne fut pas dissous », οὐ γὰρ ἐπεὶ κατεποντώθη ἀνελύθη) [9] et correspond sans

---

[8] P. 251, 25-26.

[9] P. 165, 12-13. Le corps du Pharaon est englouti; son âme subsiste.

doute à l'idée que « Dieu dirige les âmes non pas en vue des quelque cinquante ans de notre vie ici-bas mais en vue du temps infini » [10].

6. Il existe une finalité à cet engloutissement (ἐπὶ τῷ ...), à savoir que le Pharaon « après avoir rejeté les péchés soit allégé », ... ἀποβαλόντα τὰ ἁμαρτήματα κουφισθῆναι. Les deux verbes employés, ἀποβάλλειν et κουφίζεσθαι, ne sont pas équivoques: ils correspondent au vocabulaire baptismal, dans la typologie du passage de la Mer Rouge. Habituellement les Chrétiens disent que le Pharaon a été englouti, « submergé » (ὑποβρύχιος) dans les eaux de la Mer Rouge, qu'il symbolise le Mal et que chaque chrétien, en vivant à son tour la traversée de la Mer Rouge, laisse le Pharaon (= le mal) mort, noyé dans les eaux du baptême; seul le baptisé « remonte », purifié du mal, « allégé » [11]. Il est remarquable que ce vocabulaire soit employé ici pour le Pharaon lui-même, en tant qu'il fut une personne, un pécheur, soumis comme tous les autres à la thérapeutique divine. Il n'est pas le symbole du mal en soi; il remonte lui-même des eaux, allégé, ayant rejeté ses péchés. Il faut évidemment tenir compte du caractère hypothétique du passage (τάχα), considérer aussi que le rejet des péchés (ἀποβάλλειν) suppose une sorte d'ultime mouvement de repentir chez le Pharaon: l'impression d'ensemble reste cependant que la mort infligée par Dieu au Pharaon dans les eaux de la Mer Rouge a revêtu aux yeux d'Origène la valeur d'un traitement salutaire, l'analogue du baptême des Chrétiens. Une confirmation de cette façon de voir nous est donnée par les pages qui suivent.

7. La mort du Pharaon entre dans la série des exemples

---

[10] P. 164, 7-9.

[11] Ce vocabulaire baptismal mériterait une étude. Consulter, par exemple, l'article κουφίζειν dans A Patristic Greek Lexicon (Lampe). Il est notable que les deux mots employés par les Chrétiens pour commenter le passage de la Mer Rouge, être « submergé » (ὑποβρύχιος) ou « allégé » (κουφίζεσθαι) appartiennent tous deux au mythe du *Phèdre* de Platon (248 a 8, 249 a 8). L'image est en effet identique: les âmes du *Phèdre* tombent et sont « submergées » dans les eaux de la matière ou au contraire, si elles sont capables de suivre le cortège des dieux, elles remontent, rendues légères par leurs ailes. Le Chrétien « noie » le péché dans les eaux et il remonte lui-même, allégé par la grâce.

donnés par l'Ancien Testament de châtiments salutaires: Dieu « visite » ceux qu'il veut corriger et leur inflige un traitement sévère afin qu'ils se convertissent. Sa « visite » (ἐπισκοπή) est souvent identique à un châtiment mais il est certain qu'un bienfait en résulte pour le pécheur. Le Pharaon est expressément donné par Origène comme l'exemple d'un pécheur qui mérita le châtiment « non pas en vain ni pour son mal », οὐ μάτην ... μηδὲ ἐπὶ τῷ ἰδίῳ κακῷ [12]. Origène cite alors l'exemple de la mort que David, « imitateur de Dieu », ordonna à Salomon d'infliger à Joab à cause de ses péchés. Les mots que David ajouta en donnant son ordre (1 *Rg.* 2, 6) sont cités par Origène avec une variante importante, la suppression d'une négation, que ne connaissent pas les manuscrits et sur laquelle repose son interprétation. Cette interprétation, il est vrai, est donnée comme provenant de « l'Hébreu » [13]: Origène est probablement ici le témoin d'une tradition judéo-chrétienne, qu'il adopte. David dit: « Et tu feras descendre sa blancheur en paix dans le schéol ». L'Hébreu explique: « il est évident qu'il dormira en paix parce qu'il a été châtié (διὰ τοῦ κολασθῆναι αὐτὸν ἐν εἰρήνῃ κοιμηθήσεσθαι), l'épreuve et le châtiment n'étant plus dus par lui, puisqu'il a déjà payé ici-bas alors qu'il s'en allait d'ici » [14]. On reconnaît le vocabulaire juridique lié à l'image de l'ἐπισκοπή divine: toute faute mérite un paiement qui sera réclamé au jour du règlement des comptes, qui est réclamé dès à présent lors de l'ἐπισκοπή punitive de Dieu. Le paiement de la dette libère le pécheur qui peut dès lors « descendre en paix dans le schéol ». Lorsque Salomon tue Joab à cause de ses péchés, il exécute un ordre divin: la mort qu'il donne sera prise

---

[12] Voir le dossier réuni par Origène autour du verbe ἐπισκέπτεσθαι au § 6 p. 248. Le châtiment du Pharaon, signe de la bienfaisance de Dieu à son égard, est donné comme un exemple illustrant le principe de 2 *Macc.* 6,12 s. p. 248, 7 s. (où se trouvent les mots cités ci-dessus).

[13] ὡς καὶ ὁ Ἑβραῖος ἡμῖν ἀπήγγειλε, p. 249, 26-27.

[14] Οὐκ ἔτι ὀφειλομένης αὐτῷ βασάνου καὶ κολάσεως, διὰ τὸ ἐντεῦθεν ἤδη ἀπειληφέναι αὐτὸν μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀπαλλαγήν, p. 249, 28-30. Je donne à μετά, construit avec l'accusatif, le sens de « en même temps que », sens qu'il a déjà quelques lignes plus haut (p. 249, 19), où il est dit que « le Pharaon lui aussi est châtié μετὰ τὸ ἐσκληρύνθαι αὐτοῦ τὴν καρδίαν, lorsque son cœur est endurci ». Le verbe ἀπολαμβάνειν, employé ici d'une façon absolue, correspond très exactement à l'idée de payer une pénalité due pour ses péchés, d'expier. Voir par exemple *Hom. in Jer.* 16,5.

comme salaire des péchés et Joab pourra « descendre en paix dans le schéol » [15].

Ce passage n'est pas unique dans l'œuvre d'Origène et d'ailleurs les exemples de Joab et du Pharaon ne sont pas les seuls à supposer la doctrine de la mort purificatrice. Ici même, Origène cite la mort d'Ananias et de Saphira tués par la parole de Pierre (*Actes* 5, 4) pour leur propre bien: ils quitteront le corps « purifiés par la mort soudaine et inattendue », κεκαθαρμένους τῷ αἰφνιδίῳ θανάτῳ καὶ παρὰ προσδοκίαν ... [16]. Et dans un autre texte qui leur est consacré Origène précise encore: « Ils étaient dignes de payer ici-bas leur péché de vol, à la suite de la visite divine, afin qu'ils quittent cette vie purifiés, ayant reçu le châtiment par la correction qui leur survint en leur mort » [17]. « Dignes », Ananias et Saphira l'étaient parce qu'ils avaient payé une partie de leur offrande aux apôtres. « Dignes », précise Origène, parce que recevoir la mort comme salaire *ici-bas* des péchés est un effet de l'ἐπισκοπή divine, un signe de faveur. Tout le commentaire d'Origène situe la mort du Pharaon dans les signes de l'ἐπισκοπή divine, celle-ci s'exprimant à l'égard du pécheur entêté par le châtiment suprême, la mort. Mais cette mort est un bien, puisqu'elle vient de Dieu et permet au pécheur de partir libéré de sa dette, purifié, allégé. Le comble de l'infortune pour un pécheur est d'être abandonné de Dieu. C'est ne pas être abandonné que recevoir — suprême thérapeutique — une mort purificatrice [18].

8. L'idée que la mort des pécheurs leur est salutaire lors-

---

[15] Le texte unanime des manuscrits dit au contraire: « Et tu ne le feras pas descendre en paix dans le schéol », ce qui est une menace, au lieu d'être une promesse de libération. Origène transmet ici un texte qui ne vaut que par la glose qui l'accompagne. Cette variante permet d'éliminer des paroles sévères de David toute trace de méchanceté.

[16] P. 250, 22-23.

[17] ἄξιοι ... τοῦ ἐκ θείας ἐπισκοπῆς ἀπολαβεῖν ἐνταῦθα τὸ ἡμαρτημένον ... ἵνα καθαρώτεροι ἀπαλλαγῶσιν ἀπὸ τοῦ βίου, τιμωρηθέντες τῇ ἀπαντησάσῃ αὐτοῖς παιδεύσει ἐν κοινῷ θανάτῳ ... *Com. in Matt.* XV, 15. On remarquera l'identité des expressions ἐντεῦθεν ἀπειληφέναι et ἀπολαβεῖν ἐνταῦθα.

[18] Le dossier d'Origène sur les marques de l'ἐπισκοπή divine occupe les § 6 et 7 du *Commentaire sur l'Exode* dans la *Philocalie*, pp. 248-249 Robinson. Sur l'abandon redoutable du pécheur, voir aussi *Traité des Principes* III 11 p. 162, 23 s. Robinson. Origène développe l'idée, très biblique, qu'il est bon pour le pécheur de recevoir la correction de Dieu. Malheur à celui que

qu'elle est envoyée par Dieu à titre de châtiment pour leurs péchés permet à l'exégète d'interpréter à l'honneur de Dieu les mentions bibliques de sa « colère », de ses « menaces », de sa « vengeance », du « feu destructeur » etc. Elle fait partie de l'apologétique juive et s'explique aussi en milieu « judéo-chrétien » face aux objections gnostiques qui atteignaient le Dieu de l'Ancien Testament. Tout peut être ainsi rattaché à la pédagogie divine, à son « économie » visant au salut du pécheur. Tout prend une valeur positive: le feu destructeur, la mort, tout vient d'un Dieu bon qui utilise cette ultime méthode pour sauver l'âme, sinon le corps, des hommes. Dans le dossier d'arguments qu'apporte Origène figurent aussi, on l'a vu, des exemples empruntés au Nouveau Testament. Le point final, avant le retour au cas du Pharaon, est donné par la Première *Epître aux Corinthiens* 5, 5: « Qu'il soit livré à Satan pour la ruine de la chair, afin que l'esprit soit sauvé au jour du Seigneur » [19]. Mais en milieu chrétien la mort « de la chair », qui peut assurer le salut « de l'esprit », est une mort spirituelle: c'est le renoncement au péché, la conversion. Le pécheur doit contribuer par sa mortification à la remise de sa peine. Celle-ci ne lui est pas acquise automatiquement par l'effet quasi-magique d'un acte matériel subi. Puisqu'il est libre et responsable, c'est lui-même qui meurt au péché, volontairement. Commentant une parole d'Isaïe (22, 14) qui donne « la mort » comme remise des péchés, Clément d'Alexandrie précise bien qu'il ne s'agit pas de n'importe quelle mort mais d'une mort « de salut »», une mort spirituelle [20]. Celui qui est purifié de ses péchés dans les eaux du baptême est d'abord mort à lui-même, volontairement, dans ces eaux. Il y contribue par son repentir.

La mort du Pharaon n'entre pas dans la catégorie de la mort au péché, de la mort « spirituelle », mais bien dans la catégorie biblique des morts salutaires parce qu'elles sont envoyées par Dieu à titre de châtiment dès ici-bas. Avec beaucoup de subtilité Origène (reprenant sans doute quelque exégèse juive) justifie ainsi la parole du *Lévitique* 24, 15 « Tout hom-

---

Dieu abandonne à son péché: il ne le connaîtra pas et tombera dans l'orgueil comme Satan. La « visite » du Seigneur, c'est le châtiment, la τιμωρία; mais c'est aussi la pédagogie divine, la providence.

[19] P. 251, 9 s.

[20] *Paed.* II 8,2.

me qui *maudit* son Dieu recevra le péché. Celui qui *nomme* le nom du Seigneur mourra ». La deuxième faute étant moins grave que la première, le second pécheur mérite d'être condamné à mort, ce qui est mieux que de vivre en gardant son péché, car au jour du jugement celui-ci méritera un châtiment éternel. « Absolvitur ergo peccatum per poenam mortis nec superest aliquid quod pro hoc crimine judicii dies et poena aeterni ignis inveniat » [21]. Et dans le *Commentaire de l'Epître aux Romains*, à propos du « salaire du péché » qui est « la mort » (*Rm.* 6, 23), si Origène interprète bien celle-ci de la mort spirituelle, il n'en cite pas moins des exemples de l'Ancien Testament où il s'agit de morts envoyées par Dieu: la mort qui est donnée par Dieu est telle qu'elle confère la vie. Rien de mauvais n'est donné par celui qui est bon, même si c'est pénible. Celui qui meurt de cette mort est justifié du péché [22].

Il se peut que le Pharaon ait mérité de Dieu ce traitement de faveur: mourir dans les eaux de la Mer Rouge, d'une mort qui est une mort au péché, comme dans le baptême chrétien. Nul ne peut dire qu'il n'a pas mérité cette suprême thérapeutique. Si son corps de chair a été noyé, « peut-être » lui-même, l'âme destinée à l'immortalité, est-il « remonté », allégé, pour dormir en paix, ayant expié ses péchés. Une telle interprétation de la mort du Pharaon, appuyée sur l'exégèse juive des morts envoyées par Dieu, correspond parfaitement à l'optimisme sans faille d'Origène: le Dieu bon ne peut vouloir que le salut du pécheur.

MARGUÉRITE HARL

---

[21] *Hom. in Lev.* 14,4.

[22] *Com. in Ep. ad Rom.* VI 6, PG XIV col. 1068. On reconnaîtra, en 1069 A, une citation de *Rom.* 6,7,
ἁμαρτίας, dont il importerait de connaître l'histoire avant Origène.

# L'INTERESSE RELIGIOSO

1. Ogni pur modesto giurista ben sa quale caterva di questioni si celi dietro quella disposizione in apparenza così semplice dell'art. 100 del codice di procedura civile: « Per proporre una domanda o per contraddire alla stessa è necessario avervi interesse »; ed un'altra ancor più fitta serie di dubbi si prospetta allorché ci si avvicina al tema della giustizia amministrativa, ed alla tripartizione: diritto subiettivo, interesse legittimo, interesse semplice; con la ulteriore distinzione introdotta dalla giurisprudenza in seno al secondo termine tra interesse processuale, ed interesse sostanziale al rispetto della norma; e con quella dottrinale tra diritto affievolito ed interesse legittimo.

Non è qui il caso di entrare in questa selva. Basterà ricordare che interesse all'attuazione di una norma di legge, ad opporsi alla sua disapplicazione, non può essere che interesse alla difesa di un bene, di cui si abbia la titolarità (in esclusività, o in comunione od a pari titolo di altri), o che si sia riconosciuti dalla legge abilitati a difendere in rappresentanza di altri, che può anche essere la massa dei cittadini (azione popolare). La garanzia che ci dà la legge di conservarci questo bene potrà essere più intensa, come è nel caso del diritto subiettivo, o più attenuata, come quando non si abbia che un interesse legittimo: mentre essa manca di fronte all'interesse semplice.

Ma quali sono questi beni protetti dalla legge? altrettanto semplice può essere la risposta manualistica — quelli rispetto ai quali ci sia una norma che li riconosca ed in pari tempo ne attribuisca la titolarità ad un determinato soggetto —, quanto arduo esaminare caso per caso se questo riconoscimento ci sia o meno. E nei maggiori giuristi dell'inizio del secolo che hanno toccato l'argomento, come Vacchelli e Cammeo, sentiamo lo sforzo di indicare almeno una direttiva; e così troviamo men-

zionata la consuetudine di rispettare certi beni, la rispondenza del loro rispetto al sistema generale secondo cui nella organizzazione della società attuale si trovano favorite o limitate le libertà dei singoli, il richiamo alla storia.

Va da sé che i dubbi si prospettano soltanto nei casi limite: abbiamo tutto il settore sul quale si assiede veramente a suo agio il diritto, quello dei rapporti patrimoniali, in cui i dubbi non sorgono: il proprietario, il possessore, il titolare di un diritto di credito sono in una posizione che non dà luogo a questioni. Ancora terreno abbastanza sicuro è il diritto di famiglia, dove, del resto, il legislatore ha dato disposizioni sufficientemente precise; su chi sia titolare di una pretesa ad essere riconosciuto come figlio, o a disconoscere un figlio, far valere un'azione di opposizione al matrimonio, a chiedere ne sia dichiarata la nullità, la legge ci dà risposte adeguate. Ed ancora lo stesso può dirsi quanto al diritto successorio.

È rispetto ad ipotesi che meno di frequente si presentano al giudice, che sorgono più spesso le questioni sulla esistenza di un interesse legittimo. Dove c'è il diritto e dove il capriccio? Quegli che agisce perché nel film sia mutato il cognome di un personaggio, perché è il suo cognome, anche se quel personaggio non compia nella vicenda del film nulla di riprovevole e quel cognome sia molto diffuso, difende un bene riconosciutogli dalla legge? difendeva un tal bene quella Congregazione religiosa che domandò fosse tolta da un film la battuta in cui due monachine s'indicavano come appartenenti ad essa, se pure le monachine fossero garbatissime, si limitassero a chiedere dove si trovasse una certa strada, il film non fosse immorale, la presenza delle due comparse non avesse niente di strano ne potesse indurre al riso? difende un bene riconosciutogli quegli che chiede il sequestro di un libro perché assume essere riprodotto inesattamente un episodio in cui compare un suo quadrizìo?

Ed a quale norma ci si poteva rifare per stabilire dove fosse il diritto tutelato dal legislatore in due controversie che ricordo: la sorella che si opponeva al fratello che voleva trasportare le spoglie della mamma in una tomba ch'era sì di famiglia, ma ove riposava anche la salma di uno scomunicato; il contrasto tra la figlia adottiva che voleva la chiave della cappella dove riposava il padre che l'aveva molto amata ed istituita erede universale,

per pregare ed ornare di fiori quella tomba, ed il fratello del morto, che negava l'accesso alla cappella di famiglia alla estranea?

Sono questi i casi eleganti, che più possono interessare i giudici e gli annotatori di sentenze.

E si fa in genere appello all'interesse morale. Nessun dubbio che né il nostro, né, credo, altri legislatori sia a tal punto materialista da non considerare che gl'interessi patrimoniali (se pure la protezione di questi interessi sia il suo vero terreno, quello su cui gli è dato realmente assicurare una difesa, conseguire i fini voluti), ma il termine copre le aree più diverse e trova le soluzioni che, almeno al profano, paiono più sconcertanti. Ho agito in materia patrimoniale: un'azione di rivendica o di riconoscimento di un credito; e la mia domanda è stata accolta; peraltro la sentenza che riconosce il mio diritto parla di un mio contegno equivoco, o, peggio, contiene apprezzamenti nettamente sfavorevoli a me; dice ad esempio che gl'interessi che pretesi dal mio debitore, pure non raggiungendo una misura tale da poter venire dichiarati usurari, erano estremamente alti, più della misura corrente, che i patti che avevo fatto erano ben duri. Quale interesse morale più comprensibile del mio, di vedere riformata una sentenza che per tutta la vita mi potrà essere opposta da chi mi sia malevolo, da avversari di ogni specie? Eppure la giurisprudenza, incline a largheggiare in certi ambiti d'interessi morali, così a molto concedere al c.d. « diritto alla riservatezza », mi nega qui l'interesse ad appellare o ricorrere, giacché la mia domanda è stata accolta.

La dottrina della interpretazione della legge che scorge come fine della funzione interpretativa un costante adeguamento delle leggi esistenti alla coscienza sociale del Paese, può utilmente considerare la giurisprudenza in tema di riconoscimento o disconoscimento di singoli interessi non patrimoniali, per vedere come si atteggi questa coscienza collettiva chiamata a valutare dati interessi.

2. Già nella seconda metà del secolo scorso si sente parlare in dottrina ed in giurisprudenza di protezione degl'interessi religiosi dei fedeli.

Nella più gran parte dei casi si trattava d'interessi patrimoniali (esigere una prestazione destinata a scopo di culto, rispetto a cui non c'era un determinato ente o titolare di uffi-

cio che potesse affermarsene creditore); in qualche ipotesi, peraltro, l'elemento patrimoniale mancava (si pensi alla opposizione a che venga rimossa da una facciata o da un chiosco innestato in un fabbricato in un angolo di via, una immagine sacra venerata dai fedeli). Per legittimare l'azione promossa dal parroco o dal vescovo, sebbene non si fosse di fronte ad un diritto od interesse del beneficio, si parlava anche di azione in rappresentanza (organica, si sarebbe dovuto aggiungere) dei fedeli, per far valere un loro interesse.

Ma l'idea di una rappresentanza dei fedeli è da escludere come estranea a concetti basilari della Chiesa, in cui il potere viene dall'alto; e si tratta invece di vedere se debba ammettersi, come generalmente oggi si ammette, che il titolare di dati uffici ecclesiastici sia per ciò solo legittimato a difendere interessi di natura religiosa che concernono particolarmente la cerchia alla quale egli presiede.

In fatto sono inseparabili le due questioni, se certi interessi trovino una protezione nel diritto, e se vi sia un titolare che possa difenderli: un interesse che nessuno possa tutelare non sarebbe che un'ombra. Peraltro il primo aspetto che si è logicamente tratti a considerare quante volte si sente parlare di un interesse che sarebbe leso vuoi da un privato vuoi dall'Amministrazione, è quello se questo interesse copra un bene che il legislatore giudichi degno di protezione.

Siamo appunto a quell'apprezzamento della coscienza collettiva, che porta poi anche a fare predominare in un Paese l'una o l'altra corrente politica. Sicché in tempi di accentuato laicismo si sarà propensi a negare riconoscimento ad interessi religiosi, mentre ora si tende ad allargare sempre più l'ambito di interessi di tale natura che vengono protetti.

3. Rappresenta ormai un relitto storico la questione che pure si agitò tra noi, e che aveva una base concreta nella legge delle guarentige, il cui art. 17 suonava « La cognizione degli effetti giuridici » così degli atti in materia spirituale e disciplinare che di ogni altro atto delle autorità ecclesiastiche, « appartiene alla giurisdizione civile », quella se fosse possibile al fedele ricorrere al giudice civile contro un atto dell'autorità ecclesiastica che gl'infliggesse una sanzione, o gli negasse un diritto.

Tutta la tradizione giurisdizionalista era per l'affermativa;

le leggi penali vigenti alla unificazione in una parte d'Italia contemplavano anche un reato del sacerdote consistente nell'indebito rifiuto dei sacramenti.

Oggi non si dubita che in seno ad ogni confessione gli organi di questa sono sovrani nell'ammettere o negare ad ogni appartenente uffici religiosi, partecipazioni cultuali, matrimoni o suffragi, ed altresì nel ritenere che un dato soggetto debba essere escluso dalla comunità; con il limite peraltro che nessuna confessione, nemmeno la cattolica, ha il potere di applicare misure che limitino la libertà personale o consistano in sanzioni patrimoniali (di applicarle coercitivamente; il fedele può accettare spontaneamente ogni sanzione); e, soggiungiamo — ma qui entriamo in un terreno dove non mancano contrasti e su questo punto in un notissimo processo di pochi anni or sono è scorso molto inchiostro —, neppure può l'autorità ecclesiastica operare in modo da ledere l'onore e la fama dei cittadini.

4. Non sono però queste le questioni più brucianti che evoca il termine d'interessi religiosi, bensì quelle relative allo *ius condendum*, che non è necessariamente formazione di nuove leggi, ma può anche essere consolidamento di soluzioni giurisprudenziali, allorché si tratti di vedere in cosa precisamente consista l'interesse di natura religiosa da tutelare, e quale peso abbia allorché venga in contrasto con altri interessi.

L'idea della protezione dell'interesse religioso sorge in contrapposizione a tendenze politiche, quali oggi dominanti nei Paesi comunisti, caratterizzate dal disprezzo, o comunque dal disconoscimento di ogni valore positivo all'elemento religioso, e sorge come aspirazione ad un completamento della protezione dell'individuo.

Ci sono dei beni che non gli possono venire sottratti; per restare alla fattispecie in cui il termine più facilmente ricorre: se c'è stato un lascito per la celebrazione di messe, si vuole che questo lascito sia soddisfatto (cioè non soltanto che i fedeli possano assistere alle messe, ma che si abbia quel frutto spirituale che per il credente nasce dalla celebrazione); se nello statuto di un ospedale o di un ospizio di vecchi è stabilito che tra il personale ci debba essere un cappellano, si vuole che gli amministratori siano costretti a nominarlo, che cioè i ricoverati abbiano il beneficio di questo cappellano. C'è un interesse a ciò, e deve rinvenirsi chi possa farlo valere.

Da questo punto di partenza, si hanno peraltro vari sviluppi che meritano di essere considerati: alcuni anche per la loro pericolosità.

Il primo, riscontrabile negli scrittori di diritto ecclesiastico in materia, è dato dalle affermazioni: il bisogno religioso non è soddisfatto da manifestazioni individuali, ma trova il suo appagamento nella vita religiosa, che è vita di gruppo, nella confessione organizzata; la tutela va quindi data non tanto all'individuo quanto alla confessione, non all'individuo direttamente, ma per il tramite della confessione.

L'affermazione può essere esatta, ma non assoluta; non è vero che non vi siano bisogni religiosi che non possano essere soddisfatti direttamente. Per restare ad un esempio già fatto: se venga rimossa l'edicola con l'immagine sacra che stava su un canto di strada, è ben concepibile che sia riconosciuto un interesse ad insorgere alle donne che la sera si radunavano dinanzi a questa a recitare il rosario, anche se il parroco od il vescovo siano assenzienti alla rimozione: niente vieta che si riconosca l'interesse di una sola di quelle donne. Se il vescovo pattuisce con il ricovero di vecchi la rinuncia al cappellano imposto dallo statuto, purché l'Amministrazione dia una certa somma per il seminario o per la costruzione di una nuova chiesa, è possibile che il vescovo provveda opportunamente all'interesse della sua diocesi, anteponendo un bisogno più vitale ad uno meno importante, ma è sacrificato l'interesse dei ricoverati.

Il pericolo dell'affermazione consiste in questo disconoscimento del singolo per non vedere che il gruppo; nel negargli la protezione di quei beni che pure avrebbero potuto essergli assicurati indipendentemente dagli organi della confessione religiosa, e senza che autorità statali dovessero comunque imporre a questi un fare od un non fare: per tutto rimettere al gruppo. Avremmo cioè degli interessi che in via generale sarebbero giuridicamente rilevanti, che fanno capo a singoli, e di cui tuttavia, pure in assenza di una norma, il diritto statale sposterebbe la titolarità, trasportandola dall'interessato agli organi della confessione religiosa.

Il punto di arrivo è di dare la massima autorità a questi organi, di fare scomparire il singolo per non scorgere più che la confessione.

Questo può ravvisarsi non solo allorché si tratti di difese

giurisdizionali, ma anche di liberi comportamenti dell'Amministrazione.

Si ammettono nei cimiteri reparti per le confessioni; si parte cioè dal presupposto che anche nella morte permanga una distinzione degli uomini secondo la loro religione, che sia soddisfare un desiderio di un appartenente ad una confessione farlo riposare accanto ai suoi correligionari; che pur discendenti ed eredi del morto condividano un tale desiderio.

Ad esso potrebbe darsi soddisfazione in due modi: stabilendo, senza alcuna intesa con organi confessionali, che quel reparto cimiteriale servirà per la sepoltura di quanti o nelle loro ultime volontà abbiano manifestato il desiderio di esservi inumati, od abbiano ad esservi accolti su istanza dei congiunti; od invece attraverso una convenzione con un organo confessionale.

Il seguire l'uno o l'altro dei due modi può portare a conseguenze diverse.

Un esempio: v'è una confessione nelle cui originarie regole non sono ammessi nei cimiteri busti o ritratti od in genere immagini; la regola è generalmente abbandonata; nella più gran parte dei reparti cimiteriali di questa confessione si scorgono statue e busti; ma in qualche città gli organi della comunità non permettono immagini. Chi non vorrebbe sottostare al divieto non può fare inumare i suoi in quel reparto, posto ch'esso è stato dato in concessione all'organo confessionale, che vi ha pieno impero.

Altrove se la confessione abbia la concessione può limitarne l'uso a chi abbia tenuto una certa condotta religiosa, od abbia celebrato nozze religiose, o sia in regola con il pagamento di contributi.

Alla protezione dell'interesse religioso del singolo che desiderava riposare tra i suoi correligionari, si è contrapposta la protezione dell'interesse religioso della comunità.

Volendolo o meno, lo Stato ha finito di prestare una specie di braccio secolare ad organi confessionali, quasi sempre ai danni di « modernisti », che forse, proprio discostandosi dalla tradizione, davano segno di più intensa vita religiosa.

E si è finito di applicare un modello che rispetto alla religione cattolica aveva un senso, perché lì il potere viene dall'alto, c'è a capo un vicario di Cristo infallibile, c'è una promessa divina alla Chiesa, si dà una potestà di magistero, a strut-

ture religiose in cui non c'è nulla di questo, niente che corrisponda al sacerdote, all'investito di un potere carismatico.

5. Ho accennato al punto che fece scorrere tanto inchiostro durante il processo al vescovo di Prato: fino a dove il rispetto all'autonomia della confessione, ai poteri disciplinari dei suoi organi, possa giungere, se possa pervenire a sacrificare il diritto del cittadino a non essere diffamato o vilipeso, esposto al pubblico disprezzo.

Non sto qui a ripetere quanto ho scritto altre volte in proposito, perché la difesa che fu fatta del potere del Vescovo poggiava principalmente su punti diversi dalla protezione dell'interesse religioso: sulla interpretazione di disposizioni concordatarie. Tuttavia v'è certamente una stretta connessione tra quella soluzione ed il considerare l'interesse religioso come interesse del gruppo organizzato e non del singolo.

È invece a considerare l'affermazione di una posizione particolare che verrebbe fatta dal nostro diritto all'interesse religioso, che avrebbe assicurata una protezione superiore a quella degli altri interessi; ed ai contrasti che possono manifestarsi tra questo ed altri interessi.

La prima affermazione ha a corollario che tra i cittadini quelli che muovono secondo direttive religiose, che vivono inquadrati in organizzazioni religiose, hanno diritto ad una particolare protezione, non delle loro persone, ma dei loro sentimenti, di quanto possa occorrere per realizzarli, della salvaguardia che debbono ricevere da ogni offesa, protezione di cui non si dà la corrispondente per gli altri cittadini. E poiché non può pensarsi una norma di ordinamento giuridico senza una *ratio*, questa non può essere se non quella che nessun valore morale non religioso possa pareggiare quelli religiosi, che, allorché si tratti di dare valutazioni etiche, l'uomo religioso va posto un gradino più in alto del non religioso: bene quindi in caso di separazione di coniugi, si affiderà la prole al genitore religioso.

La particolare pericolosità consiste peraltro a mio avviso in quella protezione del sentimento intesa come sanzione statale contro ciò che lo possa offendere: che scivola facilmente nel diniego della libertà di critica, in sede filosofica o storica. E dispiace non tanto in sé, quanto per la differenza che pone tra dottrine religiose, protette, ed altri insegnamenti, scientifici

o storici, altri sistemi — filantropici, teosofici, ecc. — non egualmente protetti.

Va da sé che chi scrive queste righe non ha alcuna indulgenza né per i bestemmiatori, né per chi non sa discutere e criticare senza offendere chi si trovi nel campo opposto; ed ostile ai reati di vilipendio, quale ne sia l'oggetto, non gli dispiacerebbe una qualche sanzione contravvenzionale per chi nei suoi scritti o nei suoi discorsi sprezzantemente tacci di inferiorità intellettuale o morale chi segua certe dottrine, certo ordine di convincimenti, che non sia stramberia individuale, ma che abbia un suo posto nella storia delle idee, anche se molti lo contrassegnino poi con un numero negativo.

Non lo persuade che si possa irridere e dileggiare nel modo più volgare sistemi ideologici cui pure uomini puri, benefici, di valore, hanno ancorato la loro vita, cui ispirano ogni atto, e non una dottrina religiosa; meno che mai, va da sé, che il vilipendio sia punito solo se abbia ad oggetto una determinata confessione religiosa.

Se d'altronde l'interesse religioso ha una protezione superiore a quella che spetta ad altri interessi, nel campo della vita associata avrà la prevalenza su altri interessi pubblici (quindi se siano a fronte due iniziative benefiche concorrenti, ma l'una ispirata a mera filantropia, l'altra che appartenga a quella che si suol chiamare beneficenza confessionale, occorrerà dare la preferenza alla seconda; e saranno da ostacolare iniziative culturali che possano contrastare al sentimento religioso) [1] ed in quello della vita privata su altri degli interessi che si riconoscono inerenti ad ogni uomo. Bene nel caso dell'affidamento della prole minorenne all'uno od all'altro dei due genitori se-

---

[1] Si danno pure casi di contrasto sul terreno legislativo. Noto quello di legislazioni che prevedono che la separazione tra coniugi dopo un certo numero di anni o si trasformi in divorzio o dia comunque ad un coniuge il diritto di chiedere il divorzio; c'è qui un apprezzamento da parte del legislatore dell'interesse generale, che viene a contrastare con l'interesse dei cattolici, cui il divorzio è inibito, e che, dove la legislazione disponga in tal senso, avranno pertanto riluttanza a servirsi dell'istituto della separazione, il ricorso al quale, d'altronde, in molti casi appare indispensabile.

Da un giornale confessionale elvetico apprendo anche di un contrasto ivi determinatosi, tra la legislazione di alcuni Cantoni, che per evitare sofferenze ai quadrupedi destinati alla macellazione impone che essi siano storditi prima di venire uccisi, ed il precetto rituale di una confessione che esige il dissanguamento dell'animale, che sembra essere ostacolato od impedito dallo stordimento

parati, si darà la preferenza a quello che dia garanzie di carattere religioso, anche se l'altro prevalesse per capacità culturale e pareggiasse, od anche di qualche po' superasse, per doti di carattere e per prove date di vita morale.

Ci sarà altresì un criterio per risolvere conflitti la cui soluzione non è prevista dalle nostre leggi.

Rammento quello sorto tra una famiglia che essendosi convertita al cattolicesimo da altra confessione intendeva portare i suoi morti nella tomba che si era costruita nel cimitero generale, togliendoli dal reparto confessionale. Opposizione della comunità che aveva in concessione quel reparto e le cui regole non consentono la rimozione di cadaveri; interesse comunque a che quei morti rimangano nel reparto della confessione cui appartennero, interesse religioso che avrebbe un portatore nella comunità e che si opporrebbe vittoriosamente all'interesse familiare dei figli di deporre nella tomba di famiglia i corpi dei genitori [2].

Allorché si assume la preminenza di un interesse occorre accettare tutte le conseguenze del principio affermato.

6. Considerato l'interesse religioso non più come una forma di proiezione della personalità dei singoli da tutelare, bensì come l'interesse pubblico facente sì capo a società particolari i cui organi hanno titolo ad esigerne la protezione, ma che assurge ad un vero bisogno della collettività nazionale, la conseguenza è altresì che lo Stato deve soddisfarlo.

E poiché la particolare natura di questo bisogno non consente il soddisfacimento diretto (lo Stato può costruire strade e ferrovie, può costruire acquedotti ed avere a suoi organi uffici d'igiene ed ufficiali sanitari, ma non può officiare tempii ed avere ministri di culto che traggano da lui i loro poteri), lo Stato deve fornire alle comunità religiose i mezzi economici, stipendiare i ministri di culto, non limitarsi a fare riservare nei piani regolatori le aree per la costruzione di tempii, ma fornire alle confessioni il danaro per la costruzione, che dovrà peraltro essere conforme ai modelli approvati dagli organi confessionali.

E così ancora si pone in rilievo la differenza tra strutture ideologiche (partiti politici, movimenti su un fondo politico,

---

[2] In tema di contrasto sul rito funerario cfr. Trib. Ariano Irpino, 7 luglio 1964, *Giur. ital.*, 1965, II, 150, con la mia nota *Diritto a disporre dei funerali.*

ma che non sboccano in un partito, correnti filosofiche che arieggiano spunti religiosi, come altre generazioni conobbero, attività filantropiche) che non assurgano ad una religione, e confessioni religiose comunque organizzate.

La diversità di trattamento appare più notevole se si tratti di confessioni nella cui attività non è agevole tracciare una netta linea divisoria che separi dalla politica (e si comprende: nello Stato moderno, nello Stato con pluralità di orientamenti e di partiti, una confessione religiosa può ben ritenere che certi partiti sovvertano quelli che per lei sono princìpi morali, e quindi esorti i fedeli ad osteggiarli). D'altronde ogni coscienza liberale si ribella all'idea di uno Stato che pone limiti all'attività di magistero delle confessioni religiose, che viene a dire — oltre questi limiti comincia un ambito che non è più il vostro e che vi è inibito —; ogni coscienza liberale — ma quante ne rimangono? — si rende conto che la legislazione più rispondente a quel canone del liberalismo sarebbe la eguale protezione data, in quanto possa occorrere, ad ogni interesse, ad ogni forma di attività non economica, sia essa religiosa, politica, ascrivibile a categorie che non si possano fare rientrare né nel *genus* della religione né in quello della economia.

7. A questo punto il lettore giurista — ma forse ogni lettore — non potrà non chiedersi quale sia in realtà il diritto positivo italiano, se esso suffraghi o meno la tesi da me oppugnata, di un interesse religioso preminente delle confessioni, che possa contrapporsi e paralizzare quello dei singoli.

Dovrei qui ripetere cose più volte dette, e non è questo il luogo.

Soggiungo tuttavia che quella domanda presuppone uno schema non valido, una legge staccata sì dal legislatore che l'ha emanata, nel senso che questi non poteva presupporre tutte le ipotesi in cui la norma avrebbe dovuto venire applicata, ma sempre volontà (volontà di legge, si dice) che resta ferma nel tempo.

Ora se c'è materia in cui questo schema scolastico non è valido, è proprio la nostra. Se c'è ambito in cui il diritto positivo si forma attraverso un prevalere di giurisprudenza e di dottrina, che non è già il frutto di un sempre ulteriore approfondimento di una norma, ma di forze politiche in contrasto, è proprio questo.

Forze politiche (nella più larga estensione del termine) che non hanno già in mente questioni astratte, bensì punti di arrivo concreti: punti che possono anche essere tali, che mai passarono per la mente al legislatore da cui si prende le mosse (se pur questo, delle conclusioni impensabili, si addica forse meglio ad altri capitoli del diritto ecclesiastico, che non a questo della tutela degl'interessi religiosi, che è piuttosto materia di *casus rariores*).

8. Per poco che si rifletta, ci si accorge che la diversità di punti di vista che qui accenno, è, sol che si guardino contro luce le fini elaborazioni dei giuristi, il protrarsi di due concezioni che sono a fronte inconciliabili da circa due secoli (non sto a vedere se questo loro aspetto bisecolare non sia poi altro che una nuova *facies* di un'antitesi molto più antica).

Con l'illuminismo e con le sue attuazioni rivoluzionarie che si consolidano nei regìmi liberali, viene alla ribalta un solo ordinamento giuridico, quello statale, ed i precetti degli ordinamenti religiosi restano affidati al dominio delle coscienze.

Nell'ordinamento statale due soli sono i termini essenziali, lo Stato ed i singoli cittadini. Naturalmente non svaniscono gli enti territoriali né la molteplicità delle persone giuridiche, ma s'insisterà nel concetto che la loro soggettività è fittizia, concessione revocabile dello Stato, che comunque il potere che venga loro accordato non è che una delega statale; non ci sono che magistrature statali, cui il cittadino può sempre ricorrere per la protezione contro questi enti. Tutti i cittadini sono eguali davanti allo Stato, che non domanda loro se e quale fede religiosa abbiano; peraltro lo Stato non assicura loro soltanto la sicurezza e le condizioni elementari per la vita ed il suo sviluppo, ma protegge anche beni non materiali. Nessuno Stato può essere agnostico al punto da non scegliere tra ciò che può essere degno di tutela e ciò che tutela non merita; uno Stato di assoluto agnosticismo non potrebbe redigere un codice penale.

In questo ci sono disposizioni che tutelano non solo i beni ideali strettamente inerenti alla persona, quali l'onore e la buona fama, ma anche quell'*aria pulita* che ogni persona sana desidera respirare; quelle che colpiscano le oscenità in luogo pubblico, sono proprio a tutela di quell'atmosfera respirabile. In quest'ordine d'idee, sempre a protezione dell'individuo, sempre avendo

come termine il cittadino, anche norme come la punizione della bestemmia, se congegnate appunto in modo da imporre un minimo di rispetto verbale (ognuno libero di pensare quel che crede) verso ogni sistema religioso o politico, verso ogni filosofia, possono essere opportune; e non è a discutere sulla punizione di atti violenti contro persone o cose, mentre sarebbe anche accettabile un'aggravante se venissero posti in essere in odio ad una organizzazione religiosa o politica.

Di fronte a tale concezione c'è l'altra, che contrappone allo Stato le società particolari, diaframmi attraverso cui lo Stato corrisponde con i cittadini (la Restaurazione esalterà queste società particolari, vincoli naturali, non artificiosi come le circoscrizioni statali; dirà che in seno ad esse si elabora il vero diritto popolare, nato dalla coscienza delle regioni, dei ceti, non dalle escogitazioni dei giuristi; i sacrifici di cui lo Stato abbisogna deve chiederli agli ordinamenti particolari; bene nelle assemblee anteriori alla Rivoluzione il monarca chiedeva ai nobili, al clero, alle città, ai mercanti, le somme in danaro di cui abbisognava, il numero di uomini occorrente per le sue armate).

Tra queste società particolari, preminenti sono le confessioni religiose; in un Paese cattolico la Chiesa non può peraltro dirsi società particolare; essa ha diritti immediati, anteriori e superiori a quelli dello Stato.

Nel nostro ambito la concezione liberale era quella che voleva assicurare al cittadino la sua piena libertà religiosa; la punta giacobina era il volerlo garantire anche di fronte alla confessione religiosa: con disposizioni ch'erano arma di guerra di fronte ad una Chiesa che si opponeva al movimento di unificazione e non riconosceva la legittimità del nuovo Stato, arma che si spuntò ben presto, e che poco fu usata. Il legittimo e naturale sviluppo di questa libertà era la protezione del cittadino anche di fronte a chi volesse offenderlo per la sua qualità di credente; ed era possibile arrivare (con prudenza, purché non fosse limitata la libertà di propaganda e di discussione di ciascuno) a quell'adozione di sanzioni contravvenzionali contro la pubblica offesa ad opinioni di gruppo.

La concezione contrapposta non può essere che quella che vede invece solo portatore dell'interesse religioso il gruppo organizzato, ed il singolo protetto indirettamente, attraverso il gruppo; con un riconoscimento del potere disciplinare di que-

sto di fronte agli appartenenti, potere che potrà anche giungere, come si affermò nel processo del vescovo di Prato, a prevalere sulla difesa della propria fama da parte del cittadino; con un riconoscimento della legge della confessione (come pure si sostenne in quel processo, a proposito della indelebilità del battesimo) che possa giungere a prevalere sulla norma dello Stato, alla cui stregua ogni uomo è sempre libero di mutare i suoi convincimenti.

La concezione delle società particolari consente anche di accantonare il principio di eguaglianza. Ogni società ha la sua organizzazione, le sue leggi; nell'*ancien régime* la disciplina dell'ordine nobiliare era diversa da quella del clero, ed entrambe da quella delle corporazioni dei mercanti. Se lo Stato dà alla Chiesa più che ad altre confessioni, non offende la legge di eguaglianza; non fa che prendere atto di ciò, che nei secoli si è formato un diritto della Chiesa completo, che abbraccia vastissimi settori, che ha una ricchezza d'istituti, quali ordinamenti di altre confessioni neppure concepiscono, che può darsi leghi gli appartenenti più che non vincolino gli ordinamenti di alcun'altra confessione.

9. Alla caduta del fascismo, di un regìme che aveva per motto « tutto per lo Stato, tutto dentro lo Stato, niente contro lo Stato », era umana una reazione. Ad un regìme in cui la piena capacità politica era da ultimo assicurata soltanto all'iscritto al partito, era naturale subentrasse una reazione che accentuasse la difesa della libertà dell'individuo di seguire ogni opinione.

Premevano peraltro grandi forze, che l'età liberale aveva ignorato; accanto alla Chiesa, ora non più ostile, i partiti ed i sindacati.

Nello schieramento antifascista mancò radicalmente chi si rifacesse alla originaria tradizione illuminista e poi liberale, dello Stato che se non frantuma, tiene a bada, non riconosce che in quanto libere associazioni, cui si rimane vincolati solo per spontanea adesione, le cerchie minori; parla direttamente ai cittadini, tutti eguali, tutti con parità di diritti, tutti egualmente tutelati contro qualsiasi soggetto, abbiano o meno adottato un contrassegno religioso o politico. Un tale Stato non poteva essere che uno Stato forte, non per severità di sanzioni, ma per la capacità di fare applicare le sue norme, le sue direttive di

vita; tanto più forte quanto più potenti fossero le organizzazioni in grado di contrastare a tale supremazia dello Stato.

Questa parte del pensiero politico risorgimentale non trovò alcuno ad accoglierla.

Se qualcuno scriverà la storia del pensiero politico italiano nel nostro secolo, dovrà pure prendere atto di questo vuoto; notare una certa deficienza critica, anche nei maggiori, per cui furono accolti come presupposti dell'azione politica certi postulati non dimostrabili; come in politica estera quello che in una nuova guerra mondiale l'Italia non avrebbe avuto rispettata una sua neutralità, così, nel desiderare una nuova organizzazione dello Stato, il presupposto che il potere esecutivo sia quel che per i teologi giansenisti era la massa dannata, l'elemento intrinsecamente cattivo, che occorra in ogni modo frenare, limitare, sottoporre a controlli.

Sono riflessioni che paiono remote dal tema dell'interesse religioso e della sua tutela; ma dottrine e soluzioni giuridiche hanno una loro logica, collegamenti, origini, che si riportano ad una concezione politica; ed il modo di enucleare l'interesse religioso, e quindi di avvisare alla sua protezione, non può separarsi dal modo di concepire e, meglio ancora, di sentire lo Stato

ARTURO C. JEMOLO

# BASILIO DI CESAREA INSEGNO' RETORICA?

Nel 1959 il Benedettino Dom J. Gribomont che, soprattutto per lo studio della tradizione manoscritta delle opere ascetiche di Basilio [1], si pone oggi fra i maggiori conoscitori del grande Cappadoce, proponeva la identificazione di Eustazio filosofo cui è indirizzata la prima lettera dell'epistolario basiliano con Eustazio, Vescovo di Sebaste nell'Armenia romana [2], del quale è nota la storia del rapporto con Basilio passato dalla devozione del discepolo alla aperta e piena rottura. A lui altre lettere sono indirizzate nell'epistolario basiliano [3]. La identificazione sembra offrire buone prove per poter essere accettata. Tuttavia non mi pare si possa passare sotto silenzio che il problema vero non consiste nel dimostrare — cosa assai facile anche solo in riferimento ai testi citati dal Gribomont [4] — che il titolo di « filosofo » dato ad Eustazio si può intendere — e in questo caso si dovrebbe intendere — nel senso di « monaco », ma che tale titolo gli possa essere dato quando Eustazio stesso è Vescovo. La questione non nasce tanto dall'intestazione della lettera per la quale la tradizione manoscritta è reticente [5], ma dal fatto che nel contesto della lettera 1 con quel titolo è chiamato Eustazio [6]. Anche a prescindere dalle altre due lettere da Basilio indirizzate ad Eustazio, per le quali l'intestazione (ἐπισκόπῳ σε-

---

[1] J. Gribomont, *Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile* (Bibliothèque du Muséon, 32), Louvain, 1953.

[2] J. Gribomont, *Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée* in RHE, LIII (1959), pp. 115-124.

[3] Le lettere 79 e 119. La 223 segna la rottura con Eustazio divenuto accusatore di Basilio con il pretesto dei suoi rapporti, testimoniati da uno scambio di corrispondenza, con Apollinare.

[4] *Art. cit.*, p. 117 n. 2.

[5] *Art. cit.*, p. 117 n. 1.

[6] οὐκ ἔχειν συνεῖναι τῷ φιλοσόφῳ πρὸς Αἰγυπτίους ἀπάραντι. Ep. 1,23 (Courtonne, p. 4).

βαστείας) è giunta in tradizione manoscritta non unanime [7], sarebbe strano e fortemente improbabile che la stessa persona, quando è Vescovo venisse chiamata con l'appellativo di « filosofo » da intendere con il significato di « monaco », pur tenendo conto che la lettera è scritta, come si sa, nel momento della più immediata influenza della scuola da poco lasciata. A meno che — e il problema allora si pone nella sua vera natura e nella sua totalità — questo fatto non debba significare che la lettera è da porre in periodo precedente l'episcopato di Eustazio e vada presa come punto di partenza per una revisione della cronologia Eustaziana.

Il Gribomont si pone la questione per il titolo con cui Basilio più avanti, nel contesto della lettera, saluta il destinatario: ἡ λογιότης σου (1.38) « Faut il exclure notre Eustathe, ou reporter la lettre avant son élévation à l'épiscopat? » [8]. La risposta fondata sulla incertezza di Basilio nell'uso dei titoli e sul tono letterario della lettera, è negativa. Ma se la questione è vista in congiunzione per i titoli φιλόσοφος e λογιότης si può davvero pensare che Basilio si prendesse la libertà di usarli nei confronti di un Vescovo? Il Gribomont e nell'articolo che più ci interessa e nella voce « Eustathe de Sebaste » del *Dictionnaire de Spiritualité* [9] parla di Eustazio « évêque de Sébaste en Armenie romaine dès avant 356 »; la lettera in questione secondo la cronologia Garnier-Maran [10] accettata dal Courtonne [11], sarebbe scritta nel 357. Occorrerebbe vedere se la identificazione operata dal Gribomont e, per mio conto, fondata non costringa a riesaminare la connessa cronologia e non conduca a spostare o la data dell'inizio dell'episcopato di Eustazio o la data della lettera [12].

Si potrebbe trattare di piccoli spostamenti e forse di entrambe le date nel senso di posticipare quella di inizio dell'epi-

---

[7] Per la lettera 79 l'intestazione ἐπισκόπῳ σεβαστείας è omessa in VPBMC; per la 119 PMB hanno εὐσταθίῳ ἐπισκόπῳ mentre L da τῷ αὐτῷ.

[8] *Art. cit.*, p. 119 e n. 4.

[9] Vol. IV, 2, 1708-1712.

[10] P.G. 32, 219.

[11] Ed. cit. p. 3.

[12] Il Loofs (*Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius-Briefe*, Halle a. S., 1898), il cui studio rimane il più importante su Eustazio, non parla della lettera in questione.

scopato di Eustazio e di anticipare, se necessario, quella di stesura della lettera così che questa cada avanti l'episcopato di quello. Nella impossibilità di avere, allo stato dei documenti noti, elementi decisivi [13] per fissare date precise, se la identificazione operata dal Gribomont è esatta — come a me pare — da questa si deve partire e ritenendo sommamente improbabile, come si disse, l'appellativo di « filosofo », sia pure nel senso di monaco, rivolto a un Vescovo che come tale sia conosciuto da Basilio, si dovrebbe appunto come prima conclusione dedurre che la prima lettera di Basilio è antecedente l'episcopato di Eustazio. Poiché peraltro la cronologia basiliana non permette di anticiparla di molto sul 357 essa potrebbe significare che Eustazio divenne Vescovo di Sebaste sul finire del 356 o nei primi mesi del 357 e che la lettera precede anche di pochissimo l'inizio di tale episcopato [14], quanto basta perché Basilio possa rivolgersi ad Eustazio chiamandolo filosofo e non Vescovo.

Tra l'altro si dovrebbe tenere presente che la lettera è scritta probabilmente da Alessandria: così i Maurini, così il Courtonne. Ancora qui il Gribomont dissente e ritiene la lettera scritta da Cesarea in base all'espressione: " νῦν ἐπὶ τῆς αὐτῆς χώρας διάγοντι " (1.35) cioè « ora che vivi nella medesima terra » (si intende: nella quale io vivo) [15]. È il testo del Courtonne ed è la sua traduzione (maintenant que tu vis dans le même pays que moi). Ma è testo sicuro? Il Garnier dai mss. LCH (1ª m) aveva letto ἐπὶ τῆς πατρίδος e tradotto: nunc postremo cum in patria verseris. In nota, dopo aver detto quali mss. giustificassero la lezione, aveva aggiunto: « Codex Anglicanus (si tratta di un Bodleianus le cui lezioni gli aveva trasmesso il Wolf) [16] ἐπὶ τῆς αὐτῆς πατρίδος, *in eadem patria.* Editi et alii mss. ἐπὶ τῆς αὐτῆς πατρίδος χώρας *in eadem regione,*

---

[13] Dati sicuri sull'inizio dell'episcopato di Eustazio non li abbiamo; egli compare come Vescovo sicuramente al Concilio di Ancira del marzo 358: che cosa vieta di pensarlo Vescovo nel 357?

[14] La lettera è scritta in autunno; infatti Basilio dice esplicitamente che se il suo male non s'attenua non potrà raggiungere Eustazio neppure nell'inverno: αἵ (μακραὶ ἀρρωστίαι), εἰ μὴ τοῦ γε λοιποῦ μετριώτεραι γένοιντο, οὐδὲ κατὰ τὸν χειμῶνα τῇ λογιότητί σου συνεσόμεθα. (Courtonne p. 4, 36-38).

[15] Art. cit., p. 116 n. 4.

[16] Si veda in: D. Amand, *Essai d'une histoire critique des éditions generales grecques et greco-latines de S. Basile de Cesarée* in Revue Bénédictine, LVI (1944-45), p. 127.

id est, cum in eadem regione verseris, nec iam locum ex loco mutes. Codex Anglicanus, in quo perspicuum est vocem πατρίδος assutam fuisse, dat coniiciendi copiam scripsisse Basilium ἐπὶ τῆς αὐτῆς supplendo χώρας: in nonnullis autem libris additum fuisse χώρας, in aliis vero, cum in margine scriptum esset πατρίδος, ut indicaretur quo in loco moraretur Eustathius, hanc vocem in contextum migrasse. Caeterum hanc coniecturam praeferre nolui antiquissimis codicibus. » [17]. I mss. della famiglia A in maggioranza (PMB non V) nel titolo danno la lettera scritta ad Antiochia [18]: anche se la notizia non si giustifica, si deve peraltro constatare una certa convinzione nell'antichità che la lettera sia scritta fuori da Cesarea: in tal caso Alessandria è la sede probabile. E si badi che, accettando la osservazione avanzata dal Gribomont per distinguere, nel viaggio di Basilio in visita agli asceterii, la tappa nell'alto Egitto dalla tappa in Alessandria [19], qui è dove di fatto, secondo l'esatta lettura del testo, Basilio si è fermato e dove la malattia lo ha costretto a prolungare il soggiorno. In Alessandria egli avrebbe ricevuto la lettera di Eustazio, da Alessandria gli scriverebbe quella che è per noi la prima delle sue lettere: Eustazio è ora in patria (lezione B) o, secondo altra lezione (A), nella terra stessa di Basilio che invece è trattenuto ad Alessandria. Se così fosse i limiti cronologici dei quali avanti si parlava potrebbero avere una spiegazione più chiara. Se Basilio è rientrato da Atene a Cesarea nel 355, se vi è rimasto un anno scolastico (per così dire) iniziando la esperienza di retore, poi ha compiuto il viaggio agli asceterii, la tappa ad Alessandria può essere dell'autunno avanzato del 356 in un momento in cui Eustazio potrebbe non essere ancora Vescovo. Una simile ipotesi può apparire fondata?

Ho detto che la identificazione operata dal Gribomont mi sembra esatta; aggiungo che tra le prove da lui portate si può sottolineare quella emergente dall'analisi accurata del testo o, meglio, dello sviluppo del pensiero che il testo ci presenta. Esso esclude che si possa trattare di un filosofo pagano, come il Tille-

---

[17] P.G. 32, 221 B e n. 51.
[18] Vedi: Courtonne, p. 3.
[19] *Art. cit.*, p. 116 n. 3.

mont [20] e, dopo di lui, il Maran e i moderni intendono. Collocate, infatti, le espressioni di sapore più squisitamente classico, come giustamente fa il Gribomont, nel momento della vita di Basilio in cui egli, fresco di studi, è naturalmente portato a usare i mezzi espressivi appresi nella scuola, non si può non vedere come il giovane scrittore riconosca nelle lettere ricevute da Eustazio il punto di partenza per una interpretazione cristiana, in luce di Provvidenza divina, dei fatti che erano stati ed erano per lui motivo di tanta pena. Che un pagano fosse suscitatore di così vivo senso cristiano non pare possibile. Unendo questo motivo alla nota influenza esercitata da Eustazio sulla famiglia di Basilio e su Basilio stesso sembra provata e soddisfacente la identificazione proposta. Essa, però, apre un problema, oltre quello che già si è richiamato e che solo in parte è stato visto dal Gribomont: questa volta si tratta di problema che più direttamente investe la ricostruzione della biografia basiliana.

Il Gribomont ritiene che la sua scoperta obblighi « à rectifier une petite erreur de sa (di Basilio) biographie traditionnelle » [21]. L'errore sarebbe quello di introdurre tra il ritorno da Atene e l'inizio della vita ascetica un periodo di esercizio della professione di retore. Questo periodo non è invenzione di storici; essi ne fondavano l'esistenza non solamente sulla testimonianza di Gregorio di Nazianzo, come avrebbero fatto il Tillemont e il Maran, ma su quella di Basilio in persona e su quella che offre la *Vita Macrinae* del Nisseno che il Gribomont [22] interpreta come riferibile al tempo del soggiorno in Atene. Supponiamo vera l'ipotesi che Basilio, rientrato in fretta da Atene unicamente per il desiderio di seguire in qualche modo Eustazio nella sua vita di asceta, compiuto il viaggio di... inseguimento descritto nella lettera 1, si sia ritirato ad Annesi dando inizio alla sua esperienza monastica. Se le parole che si leggono nella lettera 223 di rimpianto per il tempo speso in cose vane e cioè per la giovinezza occupata ad apprendere con inutile fatica le discipline di una sapienza lontana da Dio, possono riferirsi

---

[20] Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir a l'histoire ecclésiastique*, t. IX, Paris, 1714, pp. 20 e 25.

[21] *Art. cit.*, p. 121.

[22] *Art. cit.*, p. 121 n. 3.

esclusivamente agli anni spesi a Costantinopoli e ad Atene [23], come si interpreta ciò che il Vescovo di Cesarea scrive nel 375 ai primati di Neocesarea? Appellandosi alla perfetta conoscenza che gli anziani hanno di lui, tale per cui egli li chiamerebbe come testimoni a proprio favore se da altri si trovasse ad essere accusato calunniosamente, chiede che ciascuno di loro richiami alla memoria gli antichi fatti e cioè quando la città lo chiamava ad assumere l'educazione dei giovani a mezzo di una ambasceria di ottimati [24]. È possibile pensare che questo avvenisse ad Atene? No certo. È ipotizzabile la collocazione di questa ambasceria al rientro di Basilio in Cesarea dalla scuola senza che egli avesse dato prova della sua capacità di insegnante educatore? La cosa non è impossibile, ma estremamente difficile, mentre appare comprensibile se, seguendo la tradizionale notizia di una sua carriera retorica iniziata con fortuna secondo le testimonianze ricordate, si rende plausibile il diffondersi della sua fama nella città di Neocesarea che doveva essere ben disposta, per i rapporti avuti con la sua famiglia e con lui, verso il giovane e brillante retore. A confermare una ipotesi del genere, che sembra per sé del tutto plausibile, stanno anche le parole del Nazianzeno, non quelle sole citate dal Gribomont che si leggono all'inizio del par. XXV del discorso in lode di Basilio e che esprimono un giudizio morale a posteriori sulle prime esperienze seguite alla scuola [25], ma quelle che di poco tengono loro dietro nelle quali sono ricordati i momenti immediatamente successivi al rientro da Atene: un periodo in Cesarea e i viaggi non estranei al proposito della vita ascetica [26].

---

[23] ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι, καὶ πᾶσαν σχεδὸν τὴν ἐμαυτοῦ νεότητα ἐναφανίσας τῇ ματαιοπονίᾳ ἣν εἶχον προσδιατρίβων τῇ ἀναλήψει τῶν μαθημάτων τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ μωρανθείσης σοφίας... P.G. 32, 824 A.

[24] καὶ νῦν ἀξιῶ αὐτῶν ἕκαστον τῶν παλαιῶν ἐκείνων ἀναμνησθῆναι ὅτε ἔκαλει μὲν ἡμᾶς ἡ πόλις ἐπὶ τὴν τῶν νέων ἐπιμέλειαν, πρεσβεία δὲ παρῆν τῶν παρ' ὑμῖν ἀνδρῶν ἐν τέλει κτλ. P.G. 32, 769 B. La cosa poteva essere favorita dalla condizione sociale di Basilio certo influente anche se non appartenente, come vorrebbe il Trencker, al rango senatoriale. Si veda: B. Trencker, *Politische und sozialgeschichtlische Studien zu den Basilius-Briefen*, Munich 1961; S. Giet, *Basile était-il senateur?* in RHE, LX (1965) 429-444.

[25] ὡς δ'οὖν ἐπανήκαμεν, μικρὰ τῷ κόσμῳ καὶ τῇ σκηνῇ χαρισάμενοι καὶ ὅσον τὸν τῶν πολλῶν πόθον ἀφοσιώσθαι (οὐ γὰρ αὐτοί γε εἴχομεν θεατρικῶς, ουδ'ἐπιδεικτικῶς), τάχιστα ἐγενόμεθα ἡμῶν αὐτῶν... P.G. 36, 529 C.

[26] τὸν μὲν γὰρ ἡ καισαρέων κατέχει πόλις... ἔπειτα ἐκδημίαι τινες,

Se per Basilio non è eliminabile un periodo di iniziale fortunata professione retorica è esso componibile, sul piano storico, a differenza di quanto pensa Dom Gribomont, con il contenuto della lettera in questione? Sembra che la risposta debba essere positiva a condizione che la interpretazione della lettera 1 permetta di sentire il valore di certe espressioni nel loro legame psicologico con l'entusiasmo per Eustazio più che come manifestazione di precisi rapporti cronologici tra i fatti in questione. Il Maran parlando della lettera per la quale non sospettava la identificazione felicemente operata da Dom Gribomont, con vera finezza interpretativa scriveva che i fatti in essa esposti « ab eo (Basilio) peracute finguntur nec proinde nimirum stricte accipi debent. Nam quod se Athenis discessisse ait, ut philosophum videret, urbanissima est amici desiderii significatio, non quod aliud discedendi consilium non habuerit. » [27]. È introdurre una spiegazione retorico-psicologica del testo: essa non tende a distruggerne ogni valore storico ma rapporta tale valore alla situazione psicologica nella quale i fatti sono riveduti ed espressi. Teniamo presente che il periodo di inizio di professione retorica di Basilio a Cesarea, dopo il ritorno da Atene, potrebbe calcolarsi in un anno (scolastico) sufficiente a provare, da una parte, la sua capacità e quindi a farlo desiderare da Neocesarea che doveva seguire non senza interesse i passi del giovane sofista ad essa legato da vari rapporti personali e di famiglia [28], dall'altra a rendere a lui più concreta l'immagine di Eustazio sulla cui scia si erano dati alla « filosofia » cioè a vita monastica la madre, la sorella Macrina e il fratello Nettario. Quella immagine diventava così il motivo immediato del rinnovarsi in lui, con maggiore vigore dopo le prime esperienze di vita mondana, del desiderio di darsi egli pure alla vita ascetica.

In altre parole: la 1ª lettera per essere rettamente intesa va letta nella luce dello stato d'animo che, sia pure con qualche accrescimento retorico, troviamo descritto nella lettera 223 [29].

---

ἐπειδή γε ἡμᾶς οὐκ εἶχε, τῶν ἀναγκαίων ὑπολαμβάνουσι, καὶ οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τῆς προκειμένης φιλοσοφίας. P.G. 36, 529 C.

[27] P.G. 29, XV A.

[28] Le espressioni ricorrenti nelle lettere 210 e 223 sopra ricordate ne sono prova.

[29] ἐγὼ πολὺν χρόνον προσαναλώσας τῇ ματαιότητι ... (si veda nota 26)

Si tratta di una certa « conversione » e l'entusiasmo del « convertito » cerca nel passato la spiegazione del presente o almeno qualche riferimento che spieghi in linea di continuità ciò che, a distanza, può sembrare rottura. A tale entusiasmo si dovrà se, appunto sul piano psicologico, senza calcoli cronologici esatti, ma con esatta concatenazione di fatti che al convertito paiono significativi, Basilio sarà portato a riunire momenti cronologicamente non susseguenti e ad esprimerli come strettamente legati e quasi compresenti in forza di una loro interiore concatenazione non, ripeto, di una necessariamente stretta successione cronologica.

Così, dal momento in cui una più chiara conoscenza di Eustazio ne ingrandisce agli occhi del giovane Basilio la esemplarità ascetica e la rende fascinosa, la presenza di Eustazio con la sua forte personalità e non solo la conoscenza che di lui aveva potuto avere per sentito dire, diventa causa dell'ideale « filosofico » cioè ascetico che con l'amico Gregorio aveva accarezzato ad Atene. Perciò Basilio può scrivere con fervore spirituale: ἐγὼ κατέλιπον τὰς Ἀθήνας κατὰ φήμην τῆς σῆς φιλοσοφίας ὑπεριδὼν τῶν ἐκεῖ [30]. E può descrivere il viaggio verso Cesarea e la delusione di non avervi trovato lui "τὸ μέγα ὄφελος" con compiaciuto calore retorico, tutto nutrito di ricordi e di espressività derivati dalla scuola. Lo stesso lungo viaggio che può essere nato, in un certo senso, sotto lo stimolo della conoscenza di Eustazio e del suo genere di vita ascetica, ma dovuto probabilmente anche all'intenzione precisa di confrontare questo con quello vissuto nei molti altri asceterii visitati, diventa, nella trasposizione psicologica nascente dall'entusiasmo, favorita dalla malattia che frustra il desiderio di giungere alla meta e infine accresciuta dalla lettera giunta da parte di Eustazio a renderne più viva la presenza, un viaggio fatto solo in cerca di lui. Se si tiene conto di quel senso di αὔξησις retorica che domina un po' tutta la lettera, dandole un valore espressivo peraltro così simpatico in forza del quale solo la lettera di Eustazio

---

ἐπειδή ποτε ὥσπερ ἐξ ὕπνου βαθέως διαναστάς, ἀπέβλεψε μὲν πρὸς τὸ θαυμαστὸν φῶς τῆς ἀληθείας τοῦ Εὐαγγελίου, κατεῖδον δὲ τὸ ἄχρηστον τῆς σοφίας τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου τῶν καταργουμένων, πολλὰ τὴν ἐλεεινήν μου ζωὴν ἀποκλαύσας, ηὐχόμην δοθῆναι μοι χειγαγωγίαν πρὸς τὴν εἰσαγωγὴν τῶν δογμάτων τῆς εὐσεβείας. P.G. 32, 824 A-B.

[30] Ep. 1, 12 (Courtonne, p. 3).

avrebbe condotto Basilio dalla tentazione di pensare tutto in termini di un fatalismo deterministico alla serenante visione della vita in luce di Provvidenza, appare che la chiave per veramente intendere la lettera è, ripetiamo, quella retorico-psicologica non quella strettamente storica. Il che non vuol dire destituirla di ogni fondamento storico ma rendere i fatti nella luce in cui apparvero a Basilio nel momento in cui scriveva la sua lettera.

È, se non sbaglio, il modo più corretto per intenderne il vero valore. Così a Dom Gribomont resterà il merito della identificazione del suo destinatario, ma non ci sarà bisogno di sopprimere dalla biografia basiliana un momento che sembra bene fondato nei documenti.

GIUSEPPE LAZZATI

# ARTA L'EXALTÉE

## *À propos de l'inscription des daivas*

L'Iran antique nous est essentiellement connu par deux séries de documents qui reflètent deux aspects fort différents de cette civilisation. Ce sont d'une part les textes avestiques, compilation tardive (le terme *Avesta* est une adaptation parsie du pehlevi *upastāk* « texte de base, texte fondamental ») de morceaux de dates diverses dont les plus anciens (VII[e] s. av. J.-C. ?), les *Gāthās*, renferment l'enseignement versifié de Zarathuštra; on sait comment ce réformateur (connu en Occident sous la forme hellénisée Zoroastre), préoccupé de considérations morales et de justice sociale, a greffé sa prédication sur les mythes du polythéisme indo-européen: accordant au vieux dieu Mazdāh une place prédominante, il a construit un système de type monothéiste; en fait, il s'agissait surtout d'un code à l'éthique rigoureuse et ce n'est que longtemps plus tard, sous les Sassannides (dès le III[e] s. de notre ère) que le zoroastrisme, devenu religion d'état, composera avec le siècle et se pliera aux règles compliquées d'un culte formaliste.

L'autre aspect de l'Iran ancien nous est révélé par les inscriptions des souverains Achéménides: cette dynastie, à laquelle le règne de Cyrus le Grand conféra un éclat particulier, montra, dans l'administration du vaste empire qu'elle avait soumis à ses lois — de la mer Égée aux frontières de l'Inde, de la Caspienne à l'Égypte — un sens remarquable de l'organisation tout en témoignant d'un réel désir de respecter les nationalités fort diverses qui le composaient. Tolérance aussi à l'égard des convictions religieuses; il apparaît en tout cas que les Achéménides ont tout ignoré de la réforme zarathuštrienne ou du moins que, s'ils l'ont connue, ils ne se sont nullement souciés de mettre en pratique les prescriptions du prophète. A leur mort, les rois sont ensevelis dans des tombeaux somptueux aux inscriptions solennelles: c'est dire que leurs cadavres souillent

la terre, contrevenant ainsi à l'un des plus rigides principes de pureté imposés par le réformateur. Nous savons par le témoignage d'Hérodote (I, 131-132), que nous n'avons aucune raison de mettre en doute, que les Perses offraient des sacrifices sanglants, autre pratique réprouvée par les zarathuštriens. Si les grands rois invoquent l'aide d'Ahura Mazdā, le plus grand des dieux (qui joue un rôle parallèle à celui de Zeus dans le panthéon grec), ils y joignent parfois également « et tous les dieux »; dans une inscription d'Artaxerxès, Mithra et Anāhita sont invoqués à côté d'Ahura Mazdā et sur le même plan que lui. Aucune allusion non plus, chez les Achéménides, à la libation sacrificielle du *haoma* (breuvage enivrant qui est l'équivalent du *soma* védique), à l'importance du culte du feu, à la lutte entre le Bien et le Mal — cette lutte, placée par Zarathuštra sur le plan moral, deviendra dans la suite le principe d'une théologie dualiste qui sera reprise par Mani dans la gnose chrétienne — ni, de façon générale, à aucune de ces prescriptions de pureté morale si chères au prophète. Enfin, lorsqu'on songe au prestige dont ont joui dans la tradition ancienne et médiévale ces souverains qui avaient représenté quelque chose de si neuf et de si grand dans l'histoire de l'Iran, on doit se dire que, s'ils s'étaient convertis à la foi réformée, les textes avestiques et leurs commentaires n'auraient pas manqué d'en faire mention et d'utiliser un argument aussi puissant de propagande; même sous les Sassanides qui ont été les initiateurs d'une vigoureuse réaction nationaliste, rien de tel n'a été écrit.

Bref, la question semble tranchée ou du moins semblait l'être lorsque, à la suite d'une trouvaille faite en 1935 à Persépolis par la mission américaine de fouilles, tout fut remis en cause. Il s'agit de la découverte, dans l'aile Est du palais, des tablettes de fondation enfouies lors de la construction; ainsi qu'il est de règle pour les inscriptions achéménides, le texte est trilingue: vieux-perse (c'est la version dont nous nous occupons ici), accadien et élamite; le texte perse [1] est en deux exemplaires (dont un est incomplet) entre lesquels on ne relève que trois légères variantes orthographiques. Encadré d'une part par une

[1] L'édition la plus commode est celle qu'en a donnée R. C. Kent, *Old Persian*, 2e éd., New Haven 1953, pp. 150-152. L'inscription y figure sous le sigle *X Ph.*

invocation à la divinité et la présentation du souverain, Xerxès, qui l'a fait graver, d'autre part par une formule finale qui appelle à nouveau l'aide divine, le corps de l'inscription se compose de deux parties: une liste des provinces de l'empire et le récit d'une rébellion qui a été mâtée dans une province.

L'affaire est présentée comme suit (lignes 35-41):

*Et parmi ces pays* [décrits ci-dessus], *il y en avait où auparavant les daivas étaient adorés. Ensuite par la grâce d'Ahura Mazdā, moi* [Xerxès] *j'ai rasé ce repaire de daiṿas et j'ai fait cette proclamation: « Que l'on n'adore plus les daivas! ». Là où auparavant les daivas étaient adorés, là moi j'ai adoré Ahura Mazdā...*

Or c'est la première fois que le mot *daiva* apparaît dans un texte vieux-perse; certes, son interprétation ne fait pas difficulté: il est le correspondant, sous la forme attendue, du terme avestique *daēva-*; on sait que c'est là, formé sur la racine **dey-* « briller » (il s'agit plus précisément de la clarté du jour) au moyen du suffixe *-w-*, un vieux nom indo-européen désignant la divinité: sous la forme du thème I **deiw-*, c'est l'étymon du sanskrit *deváḥ*, du lituanien *dẽvas*, du latin *deus* (vieux latin *deiuos*), etc. tandis que le thème II **dyew-* (sur lequel est formé aussi le nom du « jour »: sk. *dyaúḥ*, lat. *diēs*) est à l'origine du grec Ζεύς comme du latin: génitif *Iouis* (vieux lat. *Diouis*).

La singularité de l'iranien, c'est que le terme *daēva-*, au lieu de désigner les dieux, s'applique au contraire aux démons, puissances hostiles au dieux comme aux hommes. Comment s'est opérée cette dégradation de sens? C'est que le mot a eu à subir la concurrence d'autres termes qui se sont implantés pour désigner la divinité: en avestique c'est *yazata-*, c'est-à-dire « l'être vénéré, adoré », en perse *baga-* qui, comme le *bogŭ* slave, est le dieu en tant que « partageur, distributeur de biens » (cf. sk. *bhágaḥ* « lot, prospérité »). Dès lors, le terme *daēva-* ne s'est plus appliqué qu'à des dieux subsistant en marge des cultes officiels, d'où sa signification défavorable; la prédication de Zarathuštra a encore aggravé cette connotation: le prophète avait en effet élevé Mazdāh au rang privilégié du dieu suprême et l'avait entouré d'une cour de « saints immortels » (*amərəta spənta*) qui, recouvrant en partie d'anciens dieux, sont essentiellement conçus comme des entités morales, le principal de ces personnages étant *arta-* (forme avestique:

*aša-*) « le droit, la vérité, la justice »; c'est ainsi que les autres vieux dieux populaires, les *daēvas*, ont été rejetés au nombre des puissances mauvaises et leur cohorte a acquis une sinistre réputation.

On comprend dès lors comment l'apparition du mot *daiva* dans un texte vieux-perse a fait penser aux conceptions zoroastriennes et comment on a tout d'abord conclu, un peu hâtivement, que les Achéménides avaient pu être eux aussi des fidèles de la religion réformée; d'où le titre « L'inscription des daivas » sous lequel ce texte de Xerxès est généralement connu ce qui, à tout prendre, est assez injuste car l'inscription contient d'autres précisions intéressantes, notamment en ce qui concerne les provinces de l'empire dont la liste est beaucoup plus riche que celle que nous connaissions jusqu'alors.

En réalité, il n'est pas de bonne méthode d'induire de ces quelques lignes des considérations qui vont à l'encontre du faisceau d'arguments dont nous avons rappelé ci-dessus les principaux. Le terme *daiva* est, on l'a vu, un vieux mot du vocabulaire iranien; il a été utilisé par Zarathuštra dans un sens particulier mais non créé par lui dans un but bien déterminé; dès lors, il n'y a rien d'étonnant qu'il soit, dans un autre domaine de la tradition iranienne, utilisé dans une acception différente. On a voulu reconnaître dans ces daivas des dieux étrangers (babyloniens, égyptiens, grecs?) mais outre qu'une telle interprétation contreviendrait à la tolérance religieuse qui a été la politique constante des Achéménides, on se demande pourquoi ces dieux ne seraient pas nommément cités dans le texte. Il est plus vraisemblable de voir ici le reflet d'une querelle intérieure qui, sous des apparences religieuses, pouvait recouvrir des oppositions politiques.

On sait comment la vie religieuse était, dans l'Iran occidental, dominée par les Mages qui paraissent avoir été les membres d'une tribu mède, d'un groupement de familles auquel, selon une coutume que l'on retrouve dans de nombreuses sociétés, étaient dévolues en privilège les fonctions sacerdotales; il semble en tout cas que tous les prêtres aient été des Mages [2]. Que ceux-ci, jaloux de leurs prérogatives et imbus de leur fanatisme, aient inspiré au Roi une action contre l'un ou l'autre

---

[2] Cf. E. Benveniste, *Les Mages dans l'Ancien Iran*, Paris, 1938.

groupe iranien qui se permettait d'adorer à sa manière et sans leur concours certains dieux du vieux panthéon iranien et qui, ce faisant, s'écartait vraisemblablement de la théologie officielle dont ils s'affirmaient les défenseurs, quoi de plus naturel? Que ces dieux « para-officiels » dont on voulait bannir le culte aient été désignés du terme méprisant de daivas, quoi de plus normal encore puisque cette connotation péjorative remonte, nous l'avons vu, aux plus anciennes traditions de la communauté iranienne?

Quoi qu'il en soit, c'est à l'interprétation d'un passage controversé de cette fameuse inscription de Xerxès que nous voudrions en venir. Dans le fragment dont nous avons donné plus haut la traduction, nous avons omis les deux derniers mots qui se présentent dans le texte vieux-perse comme suit:

c'est-à-dire en translittération:

$$ar^{a,i}t^{a,i}ača \quad br^{a,i}zm^an^{a,i}iy$$

Le premier mot, *artā-čā* (qu'on pourrait aussi lire *rtā-*, c-à-d. avec « *r* voyelle ») ne fait pas difficulté (nous verrons cependant plus loin comment certains iranisants ont compliqué les données): il s'agit de la déesse *Arta* dont la forme avestique est *Aša-* (*aša-* « le droit, la vérité, la justice » recouvre exactement le sanskrit *ṛta-* « ordre cosmique »); dans les *Gāthās*, Aša est la divinité la plus proche d'*Ahura Mazdāh*, celle qui lui sert de ministre immédiat; mais, contrairement à ce que semblerait indiquer le nom — personnification d'une vertu morale — nous n'avons pas ici affaire à une création du prophète mais bien à une notion pré-zoroastrienne, qui fait partie du vieux fonds indo-iranien (déjà vers 1400 on a des noms propres composés où *Arta-* figure au premier terme: *Artamanya* dans les lettres d'Amarna; *Artāma* et *Artašuvara* sont des noms de rois de Mitanni); dans notre texte, le mot [3] est à l'instrumental sociatif: « j'ai adoré Ahura Mazdā *avec Arta* ».

---

[3] Jusqu'à la découverte de *X Ph*, le mot n'était connu en vieux-perse que comme premier terme de composés: *arta-xšaça* « au règne conforme à la loi », *arta-vardiya* « qui pratique le bien »; un peu plus loin dans l'inscription,

La lecture du second mot est ambiguë: étant donné que la voyelle brève *a* (en indo-iranien, *a* représente à la fois les trois timbres *e*, *o* et *a* de l'indo-européen) n'est pas notée (sauf à l'initiale), on peut interpréter le début en *barzm-*, *brazm* ou *brzam-* tandis que la finale se lit *-niy* ou *niya*; l'explication la plus simple a été donnée par le premier éditeur Ernst Herzfeld [4]; *brza-maniy* est un composé à second terme *-mani-* « esprit » (cf. en vieux-perse même *ardu-mani-š* « à l'esprit prompt », *haxā-mani-š* — nom de l'ancêtre éponyme des Achéménides: la transcription grecque est Ἀχαιμένης — « à l'esprit amical »); on y trouve au premier terme l'adjectif « haut, élévé » correspondant au nom iranien de la « hauteur »: sanskrit *bṛhan-*, avestique *bərəzan-*, attesté aussi en vieux-perse mais uniquement sous la forme de l'instrumental adverbial *baršnā* « en hauteur ». Le composé, thème en *-i-*, est à l'instrumental et doit se lire (l'écriture cunéiforme ne permet pas de faire la distinction entre *ĭ* et *ī*) *brza-manī*; on n'a pas d'autre exemple dans les textes vieux-perses d'instrumental d'un thème en *-i-* [5] mais on sait qu'en indo-iranien la désinence en *-ī-* apparaît pour ce cas à côté de celle en *-iyā* (ainsi avest. *ašī*, védique *çámī* à côté de *çámyā*) [6].

On traduira donc comme suit ce membre de phrase: « j'ai adoré Ahura Mazdā avec Arta à l'esprit exalté ».

Malgré son évidence, cette interprétation n'a pas rencontré la faveur des commentateurs qui se sont penchés sur ce problème. On a objecté que, dans l'Avesta, l'épithète constante de Aša est *vahišta-* mais le formalisme religieux est différent de part et d'autre; l'emploi, après l'accusatif *a(h)uramazdām*,

---

revient par deux fois l'adjectif *artāvan-* « propre à Arta » qui a également son correspondant dans l'Avesta: *ašāvan-*.

[4] C'est dans le *New York Times* du 9 février 1936 qu'il a signalé pour la première fois la découverte de l'inscription et en a donné la traduction avec un bref commentaire; mais dans ses *Altpersische Inschriften* (Berlin 1938, pp. 116-118) il renonçait à cette interprétation!

[5] La forme [*nip*]*iš*[*tiyā*], qu'on lisait dans la première édition (1950) de Kent, *Old Persian*, pp. 61 et 193, était une restitution conjecturale et sans valeur; elle a été à juste titre supprimée de la 2de éd. de 1953 (cf. p. 193).

[6] H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1909, pp. 172 et 193; L. Renou, *Grammaire de la langue védique*, Lyon 1952, p. 221. On notera que les textes élamite et accadien, qui transcrivent le mot au lieu de le traduire (él. *pⁱrracmanniya*, acc. *birazammanni*: Herzfeld, *Altpers. Inschr.*, p. 33), ne nous éclairent ni sur son interprétation ni sur la lecture de sa finale.

de *artā* à l'instrumental correspond à un usage bien connu de l'Avesta pour unir deux noms divins [7] mais on a considéré comme irrégulière l'adjonction de *-ča*: or cette particule peut avoir ici la valeur — explétive du point de vue de la construction [8] — de « aussi, encore, en outre » [9].

Les solutions variées qu'on a imaginées offrent toutes, quelle que soit leur ingéniosité, l'inconvénient soit de forcer le sens des mots soit de proposer des corrections au texte: ainsi *artāčā* représenterait un composé **arta-hačan-* « qui suit Arta », *brazmaniy* un nom divin (?) au duel ou — c'est la lecture *brazmaniya* — un adjectif au nominatif, etc.; on en trouvera l'énumération dans le manuel récent de Brandenstein et Mayrhofer [10] et aussi dans l'article que J. Duchesne-Guillemin a consacré à cette question [11].

L'intérêt de cette dernière étude est que l'auteur présente à son tour une nouvelle interprétation: il suggère de voir dans *artāčā* l'instrumental adverbial d'un mot **artāñc-* signifiant « facing Arta »: il s'agirait d'une suffixation en *-añc-* bien connue par le sanskrit où elle sert essentiellement à bâtir des dérivés — avec la signification « se dirigeant vers » — à partir de préverbes, prépositions ou adverbes (*ápa / ápāñc-*, *viṣu / víṣvāñc-*), parfois aussi à partir de noms (*ádhara- / adharáñc-*) [12]. Mais si la formation est attestée en avestique (*zaray- / zairyank-*), elle ne l'est pas en vieux-perse; sans doute, M. Duchesne-Guillemin invoque-t-il, pour appuyer sa restitution, le parallèle vé-

---

[7] Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, p. 238.

[8] Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, 2e éd., Berlin 1961, col. 574; pour l'indien, cf. par exemple L. Renou, *Grammaire sanscrite*, Paris 1930, p. 515.

[9] Mon Collègue L. Rocher, que je tiens à remercier, me signale dans le *Veda* une coordination semblable par *ca* d'un accusatif (*dānam*) avec un instrumental (*majmanā*): *sa hi ṣmā dānam invati vasūnāṃ ca majmanā* « il [= Agni] réclame le don et (avec) une abondance de biens » (*RV*, 1, 128, 5 cd).

[10] W. Brandenstein et M. Mayrhofer, *Handbuch des Altpersischen*, Wiesbaden 1964, p. 111. Voir en dernier lieu la note — que me signale M. Duchesne-Guillemin — de W. Hinz dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, t. CXV (1965), p. 396.

[11] J. Duchesne-Guillemin, *Old Persian Artācā Brazmaniy* dans *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, t. XXV (1962), pp. 336-337.

[12] (J. Wackernagel-) Alb Debrunner, *Altindische Grammatik*, t. II, 2, Göttingen, 1954, pp. 152-155.

dique *devâñc-*: or, c'est malheureusement un *hapax* sur l'interprétation duquel on peut hésiter [13].

En ce qui concerne le sens, on aurait dans le mot vieux-perse une allusion à l'orientation de l'officiant au moment du culte: les prêtres mazdéens, évitant le Nord qui serait (pour autant que la comparaison avec l'Inde soit ici valable) [14] le côté funeste des daēvas, se tourneraient « vers Arta », ce qui signifierait, en vertu de l'opposition zarathuštrienne *drəgvant-* / *ašāvant-*, « vers le Sud ». En conséquence, la traduction de la phrase controversée devient: « (I worshipped Auramazda) facing *arta*-ward during the rite ».

Outre que M. Duchesne-Guillemin, après avoir défendu sur ce point des positions contradictoires [15], semble admettre, sans toutefois le dire nettement, le zoroastrisme des Achéménides, son interprétation de *artāčā* nous paraît forcée et ne trouve aucun appui dans la tradition vieux-perse; l'objection la plus grave est qu'elle fait appel à un mot non attesté et formé selon un procédé de dérivation inconnu, jusqu'ici du moins, de la langue des inscriptions Achéménides; nous ne voyons pas non plus la justification de la traduction de *brazmaniy* par « during the rite »; l'auteur nous propose d'y voir un locatif comparable pour l'emploi au « locative of the (accompanying) circumstances », mais comment expliquer le sens de « rite » [16]?

Concluons: il nous a toujours paru qu'une règle d'or de l'interprétation philologique est le respect du texte, ce qui implique une répulsion raisonnée pour les corrections arbitraires et pour le recours à des formes restituées. Nous croyons que, dans le cas qui nous occupe, il faut en revenir à l'explication

---

[13] Debrunner, *l. c.*, p. 155, place un point d'interrogation après la traduction « den Göttern zugewandt »; cf. Duchesne-Guillemin, *l. c.*, p. 337.

[14] J. Duchesne-Guillemin, *Miettes iraniennes* dans *Hommages à Georges Dumézil*, Bruxelles, 1960, p. 98.

[15] Dans son récent volume *La religion de l'Iran ancien*, Paris 1962, M. Duchesne-Guillemin écrit (p. 165): « Ayant moi-même plaidé successivement, à quelques années d'intervalle, pour et contre le zoroastrisme de Darius... ».

[16] A noter que dans son livre sur *La religion de l'Iran ancien* que nous venons de citer, M. Duchesne-Guillemin, reproduisant (p. 69) le passage de l'inscription de Xerxès concernant les daivas, a omis de traduire *artāčā brzamaniy*!

première de Herzfeld: elle est la plus simple, conforme à la tradition religieuse de l'Iran occidental et ne se heurte à aucune objection grammaticale sérieuse; de plus, l'interprétation de *brzamaniy* comme un composé répond bien au vieil usage indo-européen des appellations solennelles.

MAURICE LEROY

# AMICIZIA SPIRITUALE ED AZIONE PASTORALE NELLA GERMANIA DEL SEC. XII: ILDEGARDE DI BINGEN, ELISABETTA ED ECBERTO DI SCHÖNAU CONTRO L'ERESIA CATARA

La personalità di Ecberto di Schönau è ben nota, anzi addirittura sopravalutata, come ebbi occasione di far notare, un paio d'anni fa, agli studiosi della storia religiosa ed, in special modo, dell'eresia nella Germania del sec. XII; altrettanto nota è l'amicizia spirituale che legò Ildegarde di Bingen ed Elisabetta di Schönau, materna e trepida nell'una, rispettosa, devota, umile nell'altra. Quello che, invece, è del tutto sfuggito agli studiosi, anche perché non era stato tenuto sufficientemente conto di alcuni dati cronologici, oggi chiariti in maniera definitiva, è l'influenza che le due donne ebbero nell'indurre Ecberto a scrivere i suoi *Sermones contra Katharos,* ed, in genere, a combattere l'eresia [1].

È un'influenza che vale la pena di porre in luce, anche perché contribuisce ad offrire ancor meglio una pezza d'appog-

---

[1] Su Ildegarde di Bingen, oltre al libro, ormai classico, di H. LIEBESCHÜTZ, *Das allegorische Weltbid der heiligen Hildegard von Bingen*, Leipzig-Berlin 1930, mi limito a ricordare l'interessante monografia di B. WIDNER, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Basel und Stuttgart 1955; non abbiamo invece lavori altrettanto ampi per Elisabetta di Schönau, per cui siamo costretti a rinviare all'ormai invecchiato F.W.E. ROTH, *Die Visionen und Briefe der hl. Elisabeth sowie die Schriften Eckbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884 e agli studi di K. KÖSTER, *Elisabeth von Schönau, Werk und Wirkung im Spiegel der mittelalterlichen handschriftlichen Überlieferung* in « Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte », 3 (1951), pp. 243-315, e *id., Das visionäre Werk Elisabeths von Schönau* in « Archiv », *cit.*, 4 (1952), pp. 79-119, entrambi attenti più ai problemi relativi al testo delle rivelazioni di Elisabetta ed alla loro sistemazione in un corpo unitario che non al loro contenuto. Allo stesso Köster dobbiamo anche le biografie di Elisabetta e di suo fratello Ecberto nella *Neue deutsche Biographie, sub voce.* Questo contributo è strettamente legato all'altro mio su *Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania alla metà del secolo XII*, in *Arte e Storia. Studi in onore di Lionello Vincenti*, Torino 1965, di cui è completamento. Quanto ai Catari ed alla loro eresia basterà rinviare a A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953 ed al mio volume *L'eresia del male*, Napoli 1963.

gio ad un elemento di discussione e ad un problema che si va facendo sempre più imperioso ed interessante per gli studiosi del sec. XII, quello cioè dell'importanza, che, in tutti i campi, ma specialmente in quello religioso, vi venne assumendo la donna, né solo fra gli eretici, come indurrebbe a credere il lavoro assai interessante ed impegnativo di Gottfried Koch sulla *Frauenfrage und Ketzertum* [2].

Gli antefatti della vicenda, che qui vogliamo ricordare, sono ben noti: ci limiteremo perciò a ripeterli nelle linee più essenziali.

Apparsa tra il 1144 ed il 1145 in Renania, come ci informa la lettera di Evervino di Steinfeld [3], l'eresia catara, pur dopo violente repressioni, era continuata a serpeggiare, indisturbata, se persino Ecberto di Schönau, che dagli eretici era stato avvicinato mentre era canonico a Bonn, s'era limitato a polemizzare con loro verbalmente, senza preoccuparsi d'una più attenta e precisa indagine, contentandosi di quello che più o meno era venuto a sapere [4].

Nel luglio del 1163, però, a Colonia, un episodio impressionante aveva suscitato una tale preoccupata attenzione, che per decenni ne restò vivo il ricordo, inducendo gli spiriti più attenti e pensosi a correre ai ripari.

Un gruppo di eretici, venuti dalle Fiandre, che si dissero *Piphles* — erano cinque tra cui una ragazza —, tradotti in giudizio, avevano intrepidamente confessato la loro fede. Condannati al rogo gli uomini, la ragazza, risparmiata alla morte, forse per pietà, forse nella speranza di ottenerne la conversione, era stata però condotta, il giorno dell'esecuzione, 5 agosto, al luogo del supplizio. Quando le fiamme furono ben alte, la giovane s'era svincolata dai suoi guardiani e s'era gettata nel fuoco.

Questo episodio, anche e proprio in forza dei suoi aspetti drammatici, aveva mostrato come l'eresia sapesse spostarsi, da un luogo all'altro, come potesse abilmente nascondersi, ma soprattutto aveva messo in luce quale terribile forza d'attrazione potesse avere per i suoi seguaci, se una fanciulla a cui sorri-

---

[2] G. Koch, *Frauenfrage und Ketzertum im Mittelalter*, Berlin 1962.

[3] Sulla lettera di Evervino di Steinfield a s. Bernardo e sui primi Catari di Germania mi permetto di citare i miei *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma 1953, pp. 89-109.

[4] Di ciò parlo nell'art. già cit. *Ecberto di Schönau e l'eresia catara in Germania.*

deva la vita, aveva preferito sacrificarsi, piuttosto che rinunciare alla sua fede [5].

Prima dell'esecuzione capitale, mentre era ancora pendente il giudizio, la notizia della scoperta di questi eretici s'era già diffusa in tutta la Renania ed era giunta a Bingen, al monastero di S. Roberto, ad ispirare una visione ad Ildegarde, che là viveva, circondata da tempo di devota ammirazione e di religioso stupore.

La visione, se non fra le più belle, certo fra le più piene d'ardore e di zelo evangelico, ci è fissata, nei suoi elementi cronologici, dalla stessa Ildegarde con ogni esattezza: ha avuto luogo nel luglio del 1163, prima del terribile episodio del rogo, di cui infatti non c'è alcun cenno [6].

Ildegarde si pone subito su di un piano accesamente apocalittico, se attribuisce la sua rivelazione ai « ventiquattro seniori » dell'Apocalisse, che circondano il trono del Signore.

Le loro parole, espresse in un linguaggio pieno di accenni e simboli, dove la fantasia creatrice di Ildegarde forma immagini in cui si intrecciano echeggiamenti giovannei e paolini, sono prima di tutto una dura rampogna per coloro che voglion porre l'ingiustizia al posto della giustizia, che dicon di reggere i popoli e non li reggono, che fingono santità e bontà, mentre son di cattivi costumi, colpevoli di ipocrisia, fautori di scismi.

Per ciò, continua la visione, l'antico leone, Satana, che sa ben profittare d'ogni occasione a lui favorevole, ruggisce sperando di trascinare a perdizione le anime.

Ma non potrà riuscirgli perché contro di lui è deciso a scen-

---

[5] Anche per questo episodio e per le fonti relative si veda l'articolo già cit. su *Ecberto di Schönau...* pp. 316-318.

[6] La visione di Ildegarde è in J.B. PITRA, *Analecta Sanctae Hildegardis opera* in *Analecta Sacra*, VIII, Montecassino 1882, pp. 384-351. Quanto alla datazione il Pitra, editore di queste opere di Ildegarde, nell'*op. cit.*, a p. 348 e n. 3, discutendo la data che ci danno i manoscritti, avanza l'ipotesi che la visione possa essere posticipata di dieci anni cioè al 1173 « ob seriem harum epistolarum », in base cioè al posto che la visione occupa nelle opere di Ildegarde. Ma la data del luglio 1163 va mantenuta al di là d'ogni dubbio: ad Ildegarde, come vedremo, rispose Elisabetta, che morì il 18 giugno 1164. Va inoltre osservato che il luglio 1163, e possiamo precisare, negli ultimi giorni del mese, concorda perfettamente con tutti gli altri numerosissimi dati cronologici che ci vengono dalle cronache contemporanee, per cui mi limito a rinviare al già cit., *Ecberto di Schönau...*, loc. cit., ove dò altre indicazioni bibliografiche relative. La data del luglio viene confermata anche dal fatto che la visione non parla del rogo inflitto agli eretici, arsi infatti il 5 agosto.

dere in campo il Cristo in tutta la sua potenza, descritta con l'imponente fantasmagoria dell'Apocalisse: il « gladius ex utraque parte acutus », il « bilibres tritici et hordei », la « tuba » che, suonata dal quarto angelo, oscura la terza parte del sole e della luna, del giorno e della notte.

Fidando in Cristo si potrà certo legare il collo del leone satanico ed imbrigliarlo perché non anticipi le profetizzate persecuzioni della Chiesa, che da molto e molto tempo è vessata da ogni avversità.

Qui la visione viene allargandosi ad un contrasto cosmico fra bene e male, rappresentato come lo scontro tra venti contrari che danno luogo ad una furiosa tempesta.

Quattro venti, spiranti dai quattro punti cardinali, portano il male: in un simbolismo, non sempre limpidissimo, apprendiamo che da oriente spira la corruzione dei costumi, dall'occidente la bestemmia, e la dimenticanza di Dio, dal mezzogiorno un gruppo vizi odiosi, dal settentrione l'incitamento al male che viene dal « serpente tortuoso », aggiuntosi agli altri malanni. In direzione opposta soffiano i buoni; e riescono a reggere la tempesta.

Scende allora in appoggio ai suoi l'« antiquus draco contra sanctos in iracundia » e minaccia, ma invano, perché a Dio non potrà resistere sino alla fine, non potrà vincerlo.

In questo sfondo grandioso di lotta vien collocato l'ammonimento solenne dei ventiquattro « seniori » che si rivolgono ai popoli avvertendoli di tenersi lontani da coloro che son come i Sadducei, quelli che « Baal Deum nominant et iustum Deum non cognoscunt ». Da costoro i fedeli han da temere ogni pericolo perché « similes cancro sunt, qui ante et retro incedit, et similes scorpionibus » che con le loro code infuocate nascostamente pungono e uccidono i buoni col veleno terribile della crudele negazione della vera fede.

In tal modo, senza nominare i Catari, senza scendere a particolari sulle loro credenze, la visione d'Ildegarde è pur riuscita a dare una determinazione della loro situazione in seno alla comunità cristiana, a segnarli con alcuni marchi d'infamia; « il cancer » e lo « scorpio », che, già noti, diverranno poi in seguito addirittura ossessionanti per la frequenza con cui saranno adoperati in ogni occasione, dalla più solenne condanna all'accenno più banale.

Dopo queste indicazioni generiche, eppur più che sufficienti ad identificare gli eretici come un gruppo a sé, condannato alla maledizione per l'appoggio che dà loro Satana, la rivelazione aggiunge altri particolari, ancora una volta pieni di simboli.

I Catari son simili a grandi uccelli che buttan via le loro proprie uova, perché son velenose: si comportano in questo modo, possiamo chiarir noi, perché hanno rifiutato, come velenosa, la loro fede originaria, quella cattolica, che pur a loro dovrebbe esser cara, come ad un uccello le sue uova.

Costoro — e la determinazione si fa qui più calzante, pur nella sua apparente mancanza di precise affermazioni dottrinali — negano « prima principia » e cioè che Dio abbia creato ogni cosa e che abbia voluto il permanere della vita con la riproduzione e la crescita degli esseri viventi: si coglie qui, con acume, l'odio alla vita proprio del Catarismo, anche se sfugge, ma fu fatto comune nel XII secolo, il sottinteso, fondamentale dualismo.

Né si manca di notare il rifiuto della fede cattolica nella incarnazione del Verbo: è una dottrina dei Catari, che fece molta impressione sui contemporanei, e che fece loro attribuire il nome di Ariani [7]. E vengono perciò accusati d'esser peggiori degli Ebrei, che hanno almeno la fede nel Cristo, sia pur venturo [8].

E son la « bestia » d'inferno; e son le sue viscera, piene d'ogni iniquità, di ogni colpa e di ogni peccato. Questi eretici sono infine, il serpente antico, il tentatore di sempre, contro il quale bisogna che i popoli ascoltino la voce di colui « qui erat et qui est et qui venturus est », di Cristo, cioè, quale si esprime attraverso le parole dei sacerdoti che osservano la sua giustizia.

---

[7] Per questo nome attribuito ai Catari si veda il mio articolo, *Una designazione dell'eresia Catara: Ariana heresis*, in « Bullettino dell'Istituto Storico per il Medio Evo e Archivio Muratoriano », 68 (1956), pp. 233-246.

[8] PITRA, *op. cit.*, p. 350: « Hi sunt vobis pejores Judaeis, qui caecos oculos modo habent ad videndam igneam formam, qua in sancta Divinitate nunc homo splendet, qui tamen post longum tempus aestimabunt se videre iustum, quousque Deus illum igneo flagello percusserit, in quem considerabant ». Va poi sottolineato che non era accusa trascurabile quella di essere « pejores Judaeis » in quella Renania del XII secolo che non molti anni prima, al tempo della seconda crociata, aveva visto selvagge scene d'antisemitismo, contro cui aveva protestato la parte più responsabile e colta del clero della regione.

Solo così potranno sfuggire alla tentazione seduttrice, che li attende al varco.

Con questi eretici, perciò, non si debbono aver rapporti; bisogna espellerli dal consorzio dei fedeli, polemizzare con loro in aspre e dure parole, metterli in fuga dai loro nascondigli. Altrimenti su tutti cadrà l'anatema di Dio e nessuno avrà pace; né i maestri ed i sacerdoti, i re, i duchi ed i principi saran davvero tali sinché daranno ricettacolo a questi eretici. « Le vostre città ed i vostri villaggi saran distrutti, saran saccheggiati da questi uomini criminosi i vostri poderi, se rimarranno fra voi ». Così terribilmente avverte la visione, che si conclude con un'esaltazione della onnipotenza divina.

E mentre termina questo pauroso balenìo di simboli e di minacce, un ultimo avvertimento ammonisce di diffonder la visione perché tutti possano difendersi dalle diaboliche arti degli eretici e non permettano ch'essi possano insinuarsi tra i veri fedeli. Ildegarde stanca, debole tanto da non potersi regger in piedi, obbedisce.

Non abbiamo la possibilità di sapere, con esattezza, quale eco abbia trovato la visione di Ildegarde; certo dovette esserci e notevole, se i monaci di S. Martino di Magonza le si rivolgono, come a colei che nel dono della illuminazione divina riesce ad agire mirabilmente pel bene di molti. Hanno saputo — essi dicono — che ha scritto sui Catari secondo quanto ha visto « in visione secretorum Dei » e chiedono, allora, rispettosamente il testo della visione, perché possan sapere ciò che le ha fatto conoscere il suo sposo, Gesù [9].

Non sappiamo se una richiesta simile abbia rivolto ad Ildegarde anche la sua amica Elisabetta di Schönau o se Ildegarde stessa, che per lei provava un senso di materna protezione, le abbia spontaneamente fatto conoscere ciò che le era stato rivelato [10].

---

[9] Questa lettera, assai interessante come indice della fama in cui era Ildegarde, è in J.B. PITRA, *Analecta Sacra*, VIII, già cit., pp. 347-348.

[10] Senza voler qui approfondir il problema dell'amicizia spirituale fra Ildegarde ed Elisabetta, su cui ci proponiamo di ritornare, ci limiteremo qui ad osservare che Ildegarde ha per la sua amica, di cui conosce la sensibilità delicatissima e tesa fino all'esasperazione, un senso di trepidante affetto, di tenerezza materna, di cui l'espressione più alta è, senza dubbio, la splendida lettera, fatta conoscere da H. OMONT, *Notice du ms. Nouv. Acq. Lat. 763 de la Bibliothèque Nationale...*, V, in « Notices et extraits des Manuscrits... », 38 (1903), pp. 367-369. La lettera, alla p. 369, è tutta una esaltazione della virtù della

La reazione di Elisabetta è immediata e diretta e si traduce subito in una lettera ad Ildegarde, visione anche questa, profezia ed esortazione, più modesta nel tono, meno accesa e vibrante nel simbolismo, meno tagliente e dura nei particolari, priva tuttavia di quell'afflato cosmico, che toglie ogni rischio di banalità alla rivelazione della monaca di Bingen, anche quando s'abbandona alle costruzioni più barocche della sua rigogliosa fantasia [11].

Elisabetta, che pur aveva nel fratello Ecberto un consigliere ed un confidente d'alto livello culturale, uno, anzi, certamente dotato di qualche esperienza del mondo cataro, riconosce incondizionatamente alla sua amica una forza di iniziativa, una capacità nel cogliere gli aspetti fondamentali del mondo contemporaneo, quale non c'era l'uguale.

« Ildegarde — le scrive — tu sei veramente quello che dice il tuo nome [cioè secondo un etimologia, solo in parte esatta, stimolo della fortezza], perché il pungolo di Dio opera in te con fortezza mirabile nell'edificazione della sua Chiesa ». Solo da lui, nel torpore e nell'inerzia generale, può venire un rimedio che salvi i fedeli: la vigna del Signore infatti — e la vigna nell'interpretazione corrente dell'epoca era la Chiesa — non ha chi la coltivi e va in rovina; « caput ecclesie languit, et membra eius mortua sunt », perché ognuno pensa ai suoi interessi e cerca il proprio comodo. Mancando del suo capo — pietra di fondamento gettata in un pozzo arido — tutta la Chiesa di Dio è arida e fredda nell'amor di Dio.

Questo aveva previsto Elisabetta — e le circostanze hanno chiarito e risvegliato il ricordo — in una sua visione, ove gli erano apparsi dei serpenti velenosi, desiderosi di fare a brani segretamente la Chiesa di Dio: sono proprio i Catari, che ingannano di nascosto la Chiesa.

---

moderazione e dell'equilibrio ed un'esortazione a praticarla. Su questa lettera ha attirato l'attenzione il KÖSTER, *Das visionäre Werk...*, p. 97, n. 70.

[11] La rivelazione di Elisabetta è in F.W.E. ROTH, *Die Visionen...*, già cit., pp. 74-78. Quanto alla data della rivelazione stessa va collocata nella tarda estate o nell'autunno del 1163, subito dopo quella di Ildegarde, se badiamo al fatto che vari mesi occorsero al fratello di Elisabetta, Ecberto, per comporre i suoi *Sermones contra Catharos*, già terminati qualche tempo prima del 18 giugno 1164, data della morte di Elisabetta, come risulta dalla lettera dello stesso Ecberto all'abate Reinhard di Steinhausen in cui si ricorda Elisabetta viva e i Sermones come opera già terminata. Cfr. il mio articolo, *Ecberto di Schönau...*, già cit., alla p. 325.

Quegli eretici che Ildegarde aveva visto come un incubo diabolico da dissipare, come un gruppo satanico da isolare e distruggere, sono qui chiaramente nominati ed indicati con una caratteristica che ritorna con decisa insistenza sempre a proposito della Renania: la loro precisa consapevole volontà d'occultarsi.

Diversamente infatti dalla Francia meridionale e dall'Italia, ove gli eretici d'ogni tipo poterono indisturbati ed a lungo professare la loro fede, sì da tranquillamente prender parte a pubblici dibattiti e tenere, addirittura, con qualche cautela, dei veri e propri concili ereticali, in Germania, già fin dal secolo XI, gli eretici avevano incontrato la più decisa ostilità della popolazione ed erano stati perciò costretti subito a nascondersi.

Su questo tema del pericolo occulto degli eretici Elisabetta insiste da principio e, poi, più volte nella sua lettera; è il motivo principale per cui avverte che bisogna darsi da fare: « Ululate, pastores, et clamate, aspergite vos cinere et penitemini, et nolite locum dare diabolo, quia circuit rugiens quasi leo, querens quem devoret ». È un primo richiamo preciso alla visione di Ildegarde, a cui subito un altro si aggiunge, quando s'avverte che i fedeli, nella loro indocilità, non ascoltano la voce di Dio né quella dei santi « qui dant voces suas cotidie ante thronum... dicentes: Domine, rex eterne glorie, in tua dicione cuncta sunt posita et non est qui possit tue resistere voluntati; vindica sanguinem nostrum, quia calcat nos terra contaminationibus suis ».

È una tragica constatazione — osserva ancora Elisabetta — perché l'uomo può salvarsi soltanto facendo penitenza; solo in tal caso l'antico serpente — affiora qui un altro gruppo di richiami alla visione dell'amica di Bingen — potrà precipitare, sì che fuoriescano le sue viscera, costituite dagli omicidi, dagli adulteri, dai rapinatori, ed infine dai malaugurati Catari, più abominevoli d'ogni creatura che lanciano in lingue di zolfo parole infiammate, contaminano la terra, ripetono nella loro perversità la crocifissione di Cristo.

Li sorregge infatti una follia diabolica, negando l'opera creatrice di Dio, l'incarnazione e la redenzione di Gesù Cristo.

Contro di loro deve insorgere il clero: e specialmente coloro che son letterati, devono percorrere attentamente i Libri del Nuovo Testamento, ricordarsi delle loro parole, ricavarne i frutti che possan servire a combattere gli eretici.

Spunto originale di Elisabetta, questo richiamo al Nuovo

Testamento (che corrisponde puntualmente al fatto che gli eretici se ne servivano abilmente per sostenere le loro idee — è constatazione concorde di tutti quanti sono entrati in contatto con loro —) ed ai letterati, doveva servire da stimolo pel suo dotto fratello.

Solo così sarebbe stato possibile — continua ancora Elisabetta — scoprire questi eretici imitando il Cristo e non Satana, senza fare come quei prelati che si muovono nascostamente come ladri e briganti, celano le loro opere malvage, per non esser biasimati dagli altri e non hanno il coraggio di affrontare tutte le eresie perché si vedrebbero rinfacciate nei dibattiti le loro azioni colpevoli.

Nella conclusione Elisabetta, ripensando alla sua visione là dove aveva parlato di parole fiammanti e lingue sulfuree, la completa osservando che i termini a lei ispirati ben si potevano riferire all'eresia. Lo zolfo infatti è di tal natura che brucia senza fiamma alta, ma « sub quadam obscuritate ardet in amaritudine » ed è appunto come le eresie che bruciano i cuori dei fedeli e li fanno esitare nella fede.

Scritta in vivace immediatezza ed aderenza alla visione di Ildegarde, priva di spunti teologici di qualche significato e rilievo, tutta rivolta a scopi concreti di natura pastorale, la lettera di Elisabetta sembra esser frutto esclusivo della sua capacità del suo zelo pastorale e libera d'ogni influsso culturale di suo fratello Ecberto. Ne dà conferma qualche particolare, come l'accenno « ad Kataros istos », che fa pensare ad una reazione diretta e precisa alle sollecitazioni di Ildegarde e la esortazione ai letterati, perché combattano l'eresia esortazione che difficilmente si riesce ad ammettere come suggerimento dello stesso Ecberto.

Espressione d'una concordia di sentimenti e di intenzioni, la visione di Ildegarde e la lettera di Elisabetta, nella loro varietà, non vanno davvero sottovalutate nel loro significato d'importanza eccezionale nella storia religiosa tedesca ed, insieme, di testimonianza di primo piano per la considerazione della donna nel secolo XII [12].

---

[12] Il problema della donna e della sua considerazione nel Medio Evo non è ancora stato studiato con tutta l'attenzione che merita; ci limitiamo perciò ad indicare il solo KOCH, *Frauenfrage und Ketzertum*, già cit.

Muta e sfuggente per secoli — la terribile Brunechilde, le sorelle e le figlie di Carlo Magno e Roswitha di Gandersheim sono le eccezioni, che confermano la regola — la donna è venuta acquistando tra il secolo XI e XII un rilievo mai prima conosciuto.

Le veniva, in parte, dalla tradizione germanica di rispetto per la donna, testimone delle virtù guerriere dei loro uomini, sacerdotesse e profetesse, come ci dice già Tacito, se di origine e cultura germanica sono alcune delle donne che già nell'alto Medio Evo ebbero importanza e rilievo: da Adelaide imperatrice a Matilde di Canossa; a questo senso germanico di rispetto, che, a parte, superava la condizione di inferiorità giuridica, s'affiancò la reverenza cristiana per Maria, madre del Redentore, contribuendo così ad elevare ancora il grado di considerazione della donna.

Si potrebbe anzi precisare che esse vengono acquistando peso e significato non tanto nella vita politica dove erano di ostacolo alla loro affermazione, come già s'è detto, i limiti imposti duramente dalla tradizione e dalla legge — una Matilde di Canossa è ancor sempre un'eccezione —, ma specialmente in quello religioso, quando i grandi movimenti popolari mossero vasti strati di folla.

Qui, a prescindere dalla sola consacrazione sacerdotale, la donna venne acquistando un'influenza diretta, precisa, spesso eccezionale, meritandosi riconoscimenti incontrastati, rispetto ed attenzione, in tutti i gradi della scala sociale.

Senza poterci prolungare su di un problema che, da solo, meriterebbe la più grande attenzione, ci sia permesso ora appena di ricordare come i riformatori o i fondatori di grandi ordini religiosi rivolgano sempre più, man mano che si scende dopo il Mille, la loro attenzione e la loro cura alla santificazione ed alla perfezione cristiana della donna. È prima il fenomeno dei monasteri doppi, poi dei grandi ordini religiosi femminili: non è casuale, ad esempio, che S. Bernardo che vogliamo qui ricordare sotto il profilo di rinnovatore dei Cistercensi abbia diffuso e sostenuto il culto della Madonna ed insieme seguito con attenzione lo sforzo femminile di elevazione e di tensione verso una più alta vita religiosa, come testimonia il fatto dell'appoggio da lui dato ai monasteri femminili del suo ordine cisterciense. E non è neppure casuale, per ritornare ad Ildegarde di Bingen e ad Elisabetta di Schönau, che proprio S. Ber-

nardo abbia professato — egli, così severo, intransigente ed addirittura sospettoso nella difesa d'ogni valore cristiano — per Ildegarde il più profondo ed incondizionato rispetto anche di fronte alla sua posizione così singolare di messaggera di visioni e profezie.

Si riesce, allora, a comprendere agevolmente come i monaci di S. Martino di Magonza — lo abbiam già detto — si sian rivolti a lei ed abbiamo, fra l'altro, assicurato che, comunque, saranno felici di sapere qualunque cosa il suo sposo Gesù vorrà rivelarle [13].

Se al rispetto per Ildegarde, aggiungiamo l'affetto profondo e reverente, il trepido senso di protezione che Ecberto di Schönau aveva per sua sorella Elisabetta si comprende facilmente la reazione ch'egli ebbe alla notizia della rinnovata presenza dei Catari in Renania ed ai rimproveri rivolti agli uomini di cultura, ai *litterati*, perché non intervenivano con tutto il peso della loro competenza e della loro dottrina contro questi eretici così pericolosi.

Ecberto, del resto, ne conosceva bene l'abilità di propaganda ed il potere di attrazione anche perché, proprio quando era ancora canonico a Bonn, com'egli stesso ci dice, era stato avvicinato appunto dai Catari che, con molta cautela, senza rivelargli nulla di veramente essenziale, avevano cercato di ottenerne il consenso od, almeno, una qualche benevolenza. È certo che non erano stati denunciati o pubblicamente colpiti, se Ecberto con un altro canonico tenne con loro discussioni, vide forse dei loro riti — almeno quello del *consolamentum*, di cui ci parla esplicitamente, anche se non bene ne capì il senso e la portata — e frequentò le adunanze, di cui ci dice, con un tono che sembra quello del testimone oculare, che eran segrete ed in luoghi ben chiusi e protetti [14].

Eppure non aveva ritenuto di dover scrivere su di loro: riteneva forse sufficiente quel che di loro aveva detto S. Bernardo, nei suoi *Sermones super Cantica Canticorum*? Non così, comunque, era sembrato ad Ildegarde o ad Elisabetta, sconvolta ed impaurita dal drammatico succedersi degli avveni-

---

[13] Per questa lettera si veda quanto abbiamo già detto alla n. 9.

[14] Sui rapporti di Ecberto coi Catari si veda quanto ho già detto nel mio articolo *Ecberto di Schönau...*, già cit.

menti dell'agosto del 1163, e che aveva perciò sollecitato i *litterati*, tra i quali includeva, certo, suo fratello.

Ecberto sentì, allora, inevitabile, il dovere di intervenire; ed in un tempo relativamente breve, nel volger di pochi mesi, tra la rivelazione di Elisabetta e la morte di lei, pubblicava i suoi *Sermones adversus Catharos*, in cui condensa tutta la sua esperienza personale dei rapporti con gli eretici e tutta la sua preparazione culturale. Proprio la rapidità di composizione, in un'opera relativamente lunga, ricca di citazioni bibliche e sorretta da una solida conoscenza dell'opera antimanichea di S. Agostino, spiega le indubbie sue lacune e manchevolezze, la ristrettezza dell'informazione, spesso soltanto approssimativa.

Eppure, dall'intreccio di esperienze, di esigenze religiose e di affetti, che qui abbiamo delineato, risulta un quadro più umano e più vivo d'una attività spirituale e, insieme, pastorale di indubbia importanza e di indiscutibile peso storico.

Non certo il rogo di Colonia o, più tardi, quello di Magonza riuscirono ad arrestare il progresso dell'eresia e, in sostanza, ad ottenerne la scomparsa, evitando la formazione d'una gerarchia e d'una organizzazione ecclesiastica ereticale, quale si costituì in Francia meridionale od in Italia; i Catari, nonostante ogni sforzo, non riuscirono ad inserirsi nella vita religiosa della Germania, proprio per il risveglio di fede e di attività pastorale, che Ildegarde ed Elisabetta riuscirono a suscitare, per le energie sopite, che poterono ridestare.

Voce ed espressione di questo risveglio, Ecberto è anche la testimonianza più alta e significativa di quell'amicizia spirituale cristiana, che esaltava il suo contemporaneo Elredo di Rievaulx, e, insieme, dello zelo pastorale, che evitò alla Germania, in gran parte, la drammatica esperienza dell'eresia.

RAOUL MANSELLI

# IL KERYGMA PETROU

Uno studio dettagliato sul Kerygma Petrou è stato già dato dal Dobschütz [1]. Recentemente Schneemelcher [2] ripresentava, in sintesi, alcuni problemi del Kerygma, offrendo la traduzione tedesca del testo e l'ultima bibliografia.

Il Dobschütz, affrontata la questione degli scritti pseudopetrini, contestava al Dodwell [3] l'origine giudeo cristiana dell'autore del Kerygma, condividendo la tesi del Kleuker [4] su di un possibile autore pagano cristiano. Lo Schleiermacher [5] completava l'ipotesi anteriore affermando che i pochi frammenti della cosiddetta « Predica di Pietro » erano uno scritto apocrifo, il cui autore pagano cristiano apparteneva all'ambiente alessandrino.

Questi frammenti ci sono giunti attraverso gli Stromata di Clemente Alessandrino [6]; non manca qualche esplicito richiamo a brani del Kerygma nelle Eclogae Propheticae [7] e in Origene [8].

Un primo tentativo di collezionare i frammenti di cui ci

---

[1] E. Dobschütz, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht* (TU XI, I), Leipzig 1893.

[2] E. Hennecke-W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen 1964, pp. 58-63.

[3] H. Dodwell, *Dissertationes in Irenaeum*, Oxonii 1689, p. 440 e sgg.

[4] J.F. Kleuker, *Apocryphen des N.T.*, Amburg 1798, p. 267 sgg.

[5] F. Schleiermacher, *Die Wette und Lücke* in « Theologischen Zeitschrift » (1819), p. 144.

[6] Clemens Alex., *Stromata*, I, 29,182; II, 15,68; VI, 5,39-41; VI, 5,43; VI, 6,48; VI, 7,58; VI, 15,128. PG VIII-IX; 3ª ed. di Otto Stählin riedita da Ludwig Früchtel, Berlin 1960.

[7] Clemens Alex., *Eclogae propheticae*, 58, PG IX, 698 sgg.; Otto Stählin, *Clemens Alex.*, t. II, Leipzig 1909, pp. 137-155.

[8] Origenes, *Comm. in Evang. Jo.*, XIII, 17.

occupiamo è stato fatto dal Grabe [9]. A Hilgenfeld [10] spetta però il merito di aver collezionato e ordinato i frammenti corredandoli di interessanti note. Il Dobschütz completava lo studio raggruppando i frammenti sparsi nell'opera di Clemente, secondo un certo ordine logico da lui seguito.

Un breve commento al Κήρυγμα Πέτρου con alcuni frammenti e con la rispettiva traduzione ci hanno dato Harnack [11], Hennecke [12] e Bardenhewer [13]; quest'ultimo si richiama esplicitamente allo studio del Dobschütz.

Diversi studiosi della apologetica cristiana del II secolo hanno fatto rientrare nel loro discorso il Kerygma: Seeberg [14], Hennecke [15], Geffcken [16] hanno considerato i frammenti, di cui ci occupiamo, prevalentemente nel loro rapporto con l'Apologia di Aristide: Geffcken e Marrou [17] hanno sottolineato anche il rapporto tra il Kerygma e l'Ad Diognetum.

Anche il Puech [18] raffronta il Kerygma e l'Apologia di Aristide presentando interessanti osservazioni su *Strom.* I, 29,182; VI, 5,39; VI, 5,41; VI, 7,58, di cui dovremo riparlare. Quispel e Grant [19] sottolineano la presenza del Kerygma nell'Ad Autolicum (1,14) di Teofilo. Il Pellegrino [20] dà la traduzione italiana di alcuni frammenti del nostro scritto, soffermandosi particolarmente sui passi dedicati alla polemica antiidolatrica e antigiudaica. Altri frammenti, accompagnati da un breve commento, sono stati tradotti dall'Omodeo [21].

---

[9] J.E. Grabius, *Spicilegium Patrum*, Oxonii 1698, I, p. 55 sgg.

[10] A. Hilgenfeld, *Novum Testamentum extra canonem receptum*, IV, 2ª ed., Lipsiae 1884, pp. 51-65.

[11] A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur*, I, Leipzig 1893, pp. 25-28.

[12] E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, II B., Tübingen 1924, pp. 143-145.

[13] O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, I, Freiburg 1913, pp. 547-550.

[14] R. Seeberg, *Die Apologie der Aristides* (Forsch. z. Gesch. d. ntl. Kanons, V, 2), 1893, pp. 216-220.

[15] E. Hennecke, *Die Apologie des Aristides*, TU, IV, 3, Leipzig 1893.

[16] J. Geffcken, *Zwei Griechische Apologeten*, Leipzig 1907, p. XXXIII.

[17] *À Diognète*, comm. ed. trad. di H.I. Marrou, Paris 1965, 2ª ed. SChr.

[18] A. Puech, *Les Apologistes grecs du II siècle de notre ère*, Paris 1912, pp. 32-45.

[19] G. Quispel-R.M. Grant, *Note on the Petrine Apocrypha* in « Vigiliae Christianae », VI, Amsterdam 1952, pp. 31-32.

[20] M. Pellegrino, *Studi su l'antica apologetica*, Roma 1947, pp. 5-8; *Gli Apologeti greci del II secolo*, Roma 1947, pp. 20-23.

[21] A. Omodeo, *Saggi sul cristianesimo antico*, Napoli 1958, pp. 587-593.

In questo studio daremo l'edizione del Klostermann [22]; nell'apparato critico figureranno le varianti del codex Laurentinus, delle edizioni del Potter, Grabe, Hilgenfeld, Stählin, Sylburg e Dobschütz: manterremo però il raggruppamento dei frammenti stabilito dal Dobschütz.

*Scritti attribuiti a Pietro e riferimenti al Kerygma*

Eusebio [23], oltre alle due lettere di Pietro, che si riscontrano nella Sacra Scrittura, nomina i seguenti scritti pseudopetrini: gli Atti, il Vangelo detto « secondo Pietro », il *Kerygma*, l'Apocalisse. Commenta Eusebio: « Sappiamo che questi libri non sono mai stati trasmessi tra i libri cattolici e che nessuno scrittore ecclesiastico, né antico né moderno, si è servito come testimonianza di qualcuno di essi ». Avremo modo di constatare che l'affermazione di Eusebio, su questo punto, lascia a desiderare.

Oltre a questi scritti sono state attribuite a Pietro venti omelie [24]: esse raccoglierebbero i sermoni missionari di Pietro ripresi e inviati da Clemente di Roma a Giacomo, vescovo di Gerusalemme. Tali scritti non hanno nulla in comune con il Kerygma Petrou [25].

In Girolamo [26] troviamo citato come scritto petrino il *Iudicium Petri*, menzionato nuovamente solo da Rufino [27]. Il Grabe ha formulato l'ipotesi che il *Iudicium Petri* di Rufino altro non fosse che la *Praedicatio Petri*, il cui titolo sarebbe stato modificato da una errata lettura. Così κρμα sarebbe stato

---

[22] E. KLOSTERMANN, *Reste des Petrus evangeliums, Der Petrus apokalypse und des Kerygma Petri, Apocrypha* I, Berlin 1933.

[23] EUSEBIUS, *H.E.*, III, 3,2.

[24] CLEMENS ROM., PG I: ci troviamo di fronte a dei frammenti del vasto romanzo detto pseudo-clementino. Su quest'opera segnaliamo, fra tanti, gli studi di O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930 e A. PUECH, *Quelques observations sur les écrits pseudo-clémentins*, RSRUS 10, 1930, pp. 40-46.

[25] G. STRECKER, *Die Kerygmata Petrou*, riprende e chiarisce definitivamente la differenza tra le due opere, in E. HENNECKE-W. SCHNEEMELCHER, *Neut. Apok.*, II B., Tübingen 1964, p. 63 sgg.

[26] HIERONYMUS, *De viris illustribus*, I, ed. Richardson, TU XIV, I, Leipzig 1896.

[27] RUFINUS, *Commentarius in Symb. Apostol.*, c. 38, PG XXI, p. 374.

letto κρίμα (giudizio) invece di κήρυγμα (annuncio). Ma, come ha notato il Dobschütz [28], l'ipotesi non regge perché in Girolamo, che nomina il *Iudicium Petri* prima di Rufino, è anche ricordato, accanto al *Iudicium*, il *Kerygma*. È anche da sottolineare che Eusebio non nomina tale opera; da qui è nata, fra le varie ipotesi, quella che farebbe del *Iudicium Petri* un'opera latina, sconosciuta in oriente.

Clemente Alessandrino (fonte principale per la conoscenza del nostro testo) parla ripetutamente dello scritto intitolato Πέτρου κήρυγμα e lo adopera, pur non pronunciandosi esplicitamente circa l'autorità e l'origine, come se si trattasse di una fonte degna di fede per conoscere l'insegnamento di Pietro [29]. Da Origene [30] apprendiamo che già lo gnostico Eracleone si era servito del Πέτρου κήρυγμα in uno scritto che a noi però non è giunto. Forse quanto Origene riporta è solo un sunto del testo citato da Eracleone. Comunque il suo atteggiamento nei confronti del Kerygma non è così benevolo come quello di Clemente. Origene nel *De principiis* [31] considera tale scritto, che chiama Πέτρου διδασκαλία come un'operetta apocrifa, pur lasciando aperta la via a un nuovo esame del testo e alla possibilità di giudicarlo un'opera mista.

Il riferimento alla διδασκαλία Πέτρου appare anche in Gregorio Nazianzeno [32], interpretata da alcuni proprio come la « Predicazione di Pietro ».

Abbiamo già visto come l'Apologia di Aristide, pur non citando espressamente il Kerygma, sia ad esso molto simile. Hennecke [33] mostra come in una ventina di passi dell'Apologia siano ben presenti non solo il pensiero ma le stesse espressioni del Kerygma. Si può formulare l'ipotesi di un *testo x*, a noi sconosciuto, a cui sia il Kerygma che l'Apologia di Aristide

---

[28] Dobschütz, *op. cit.*, pp. 5-6.

[29] Dobschütz, *op. cit.*, p. 8, ha rilevato che Clem. Aless. cita il Kerygma sette volte con il titolo completo e si richiama a questo scritto altre otto volte. Il paragone che fa il Dobschütz tra le citazioni del Kerygma e quelle della *I Petri*, in Clem. Aless., lo portano a sottolineare che di uguale stima dovevano godere le due opere presso Clemente.

[30] Origenes, *op. cit.*

[31] Origenes, *De principiis*, praef. 8, Leipzig 1913, pp. 14-15.

[32] Gregorius Naz., *Ep.* 20, PG XXXVII, 53; *Or.* 17, c. 5, PG XXXV, 971.

[33] Hennecke, *op. cit.*, pp. 1-61.

si sarebbero rifatti. Ma non avendo conoscenza di tale *testo x*, è solo con il Kerygma che ci è possibile, dal raffronto, ricavare le evidenti analogie.

Anche nell'Ad Diognetum [34] e in Teofilo [35] è presente il testo del Kerygma Petrou. Servendoci di Lattanzio [36], che così si esprime « Sed et futura illis aperuit omnia: quae Petrus et Paulus Romae praedicaverunt et ea praedicatio in memoriam scripta permansit », possiamo solo formulare l'ipotesi della conoscenza di una predicazione petrina affidata alla tradizione extra-canonica.

Gli autori e i passi citati testimoniano una diffusione, se pur limitata, del Kerygma Petrou e mostrano come il giudizio di Eusebio non sia esatto.

---

[34] *Ad Diognetum*, II, 7; II, 2-3; III, 4; pp. 95, 106, 107, 110, 111, 131, 202 comm. Marrou.

[35] THEOPHILUS, *Ad Autolicum*, I, 14, Paris 1948 SChr.

[36] LACTANTIUS, *Divinae institutiones*, IV, 21, 2, CSEL (19), p. 367.

*Frammenti del Kerygma Petrou*
(testo e traduzione)

Sigle dei testi dell'apparato:

L = codex Laurentinus V 3

Po = Potter

Gr = Grabe

Hlgfd = Hilgenfeld

St = Stählin

Sy = Sylburg

Dob = Dobschütz

Kl = Klostermann

## Κήρυγμα Πέτρου

### I

a) Strom. I 29, 182. Ἐν δὲ τῷ Πέτρου κηρύγματι εὕροις ἂν "νόμον καὶ λόγον" [1], τὸν κύριον προσαγορευόμενον

b) Strom. II 15, 68,2: ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι "νόμον καὶ λόγον" τὸν κύριον προσεῖπεν

### II

a) Strom. VI 5, 39,2-3: Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει·
γινώσκετε οὖν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων [2] ἐποίησεν, καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων
καὶ
ὁ ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεὴς οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται καὶ δι' ον ἐστιν· ἀκατάληπτος, ἀέναος [3], ἄφθαρτος, ἀποίητος ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ
τῆς γνωστικῆς [4] ἀρχῆς [5], τουτέστι τοῦ υἱοῦ.

b) Strom. VI 7, 58: Εἷς γὰρ τῷ ὄντι ἐστὶν ὁ θεός, ὃς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν, μηνύων τὸν πρωτόγονον υἱὸν ὁ Πέτρος γράφει, συνεὶς ἀκριβῶς τὸ "ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν".

---

[1] Ecl. proph. 58: "Νόμος καὶ λόγος" αὐτὸς ὁ σωτὴρ λέγεται, ὡς Πέτρος ἐν κηρύγματι.
[2] πάντων corr. in πάντα $L^3$.
[3] ἀέννaος Hlgfd. ἀέννατος Po.
[4] τῆς γνωστικῆς] τῇ γνωστικῇ Gr.
[5] ἀρχῆς Kl. γραφῆς Po. St. Dob. γραφῇ Gr.

## *I frammenti del Kerygma Petrou* *

### I

a) Strom. I, 29, 182,3: Nel K.P. troviamo che il Signore è proclamato « legge e parola » [1].

b) Strom. II, 15,68,2: Pietro nel K. ha chiamato il Signore « legge e parola ».

### II

a) Strom. VI, 5,39,2-3: Pietro nel K. dice: « Riconoscete dunque che c'è un solo Dio, che ha operato l'inizio di tutte le cose [2] e ha potere della fine; l'invisibile che tutto vede [3], l'incontenibile che contiene tutto, colui che non ha bisogno di nulla e di cui tutte le cose hanno bisogno e per la cui opera esistono; immenso, eterno [4], incorruttibile [5], non fatto che tutte le cose ha fatto con la parola della sua potenza [6] [principio [7] gnostico], cioè il Figlio ».

b) Strom. VI, 7,58,1: « poiché realmente unico è il Dio che ha operato l'inizio di tutte le cose nell'atto di proferire il Figlio unigenito », [scrive Pietro, il quale ha capito esattamente (cosa significhi): « in principio Iddio ha fatto il cielo e la terra »[8].]

---

* Per il termine κήρυγμα cfr. G. FRIEDRICH, Art. κῆρυξ in ThWb III, p. 682. Per l'uso patristico di κήρυγμα cfr. G.W.H. LAMPE, A Patristic Greek Lexicon, Oxford 1961-64, pp. 751-752.

1 Ecl. proph. 58: « Legge e parola » viene chiamato il Salvatore, come fa Pietro nel K. P.G. IX, col. 728.

2 Eph. 3,9.

3 II Macc. 9,5; I Tim. 1,17.

4 Dan. 6,26; Gen. 21,33; Rom. 16,26.

5 Rom. 1,23; I P. 1,23.

6 Hebr. 1,3.

7 Apoc. 3,14.

8 Gen. 1,1.

## III

a) Strom. VI, 5,39,4;40: εἶτα ἐπιφέρει· τοῦτον τὸν θεὸν σέβεσθε μὴ κατὰ τοὺς Ἕλληνας ... ὅτι ἀγνοίᾳ φερόμενοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι τὸν θεὸν
ὡς ἡμεῖς κατὰ τὴν γνῶσιν τὴν τελείαν
ὧν[1] ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν εἰς χρῆσιν μορφώσαντες, ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης[2] αὐτῶν καὶ χρήσεως ⟨ἐπιλαθόμενοι⟩[3], τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται καὶ ἃ ἔδωκεν αὐτοῖς εἰς βρῶσιν ὁ θεὸς, ⟨τὰ⟩ πετεινὰ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς θαλάσσης τὰ νηκτὰ καὶ τῆς γῆς τὰ ἑρπετὰ [καὶ τὰ] θηρία σὺν κτήνεσι τετραπόδοις τοῦ ἀγροῦ, γαλᾶς τε καὶ μῦς, αἰλούρους τε καὶ κύνας καὶ πιθήκους· καὶ τὰ ἴδια βρώματα βρωτοῖς[4] θύματα θύουσιν καὶ νεκρὰ νεκροῖς προσφέροντες ὡς θεοῖς ἀχαριστοῦσι τῷ θεῷ διὰ τούτων ἀρνούμενοι αὐτὸν εἶναι.

Orig. in Ev. Jo., tom. XIII, 17: φέρειν, ὡς Πέτρου διδάξαντος, μὴ δεῖν καθ' Ἕλληνας προσκυνεῖν, τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις·

## IV

a) Strom. VI, 5, 41,2-3: ἐποίσει πάλιν ὧδέ πως· μηδὲ Ἰουδαίους σέβεσθε· καὶ γὰρ ἐκεῖνοι μόνοι οἰόμενοι τὸν θεὸν γινώσκειν οὐκ ἐπίστανται, λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ ἀρχαγγέλοις, μηνὶ καὶ σελήνῃ. καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον

---

[1] ὧν Po. Dob. Kl. ἣν L.
[2] τῆς ὕλης] τῆς βουλῆς Hlgfd.
[3] ἐπιλαθόμενοι St.
[4] βροτοῖς L.

## III

a) Strom. VI, 5,39,4;40: Poi aggiunge: « questo Iddio veneratelo non come i Greci... perché si lasciano portare dall'ignoranza e non hanno esperienza di Dio (come noi, per conoscenza perfetta); adorano le cose su cui egli aveva dato ad essi potere per i loro usi, modellando pezzi di legno e pietre, bronzo e ferro, oro e argento (che sono della loro medesima materia e di loro uso) e innalzando ciò che sta a servizio della loro esistenza; e ciò che Iddio ha dato loro in cibo — uccelli dell'aria e pesci del mare e bestie della terra e belve assieme ai quadrupedi dei campi, faine e topi, e gatti e cani e scimmie, e insomma tutto quello che essi hanno in cibo — lo immolano in sacrificio ai propri alimenti; e quando essi offrono cadaveri ai cadaveri come a delle divinità si dimostrano ingrati verso Dio e con tutto ciò negano che egli esiste.

Orig. in Ev. Jo., tom. XIII, 17: ..... egli (Eracleone) riporta, dall'insegnamento di Pietro, che non bisogna adorare come i Greci, i quali accolgono e venerano gli oggetti materiali, di legno o di pietra...

## IV

a) Strom. VI, 5,41,2-3: ... poi aggiunge ancora: « neppure adoratelo come i Giudei; infatti essi, credendo di essere i soli a conoscere veramente Dio, non sono saggi, dal momento che rendono culto agli angeli e agli arcangeli, alla ricorrenza dei mesi e alla luna. E se non spunta la luna non celebrano il cosiddetto primo sabato, né celebrano la neo-

πρῶτον, οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν.

Orig. in Ev. Jo. tom. XIII, 17: μήτε κατὰ Ἰουδαίους σέβειν τὸ θεῖον, ἐπείπερ καὶ αὐτοὶ μόνοι οἰόμενοι ἐπίστασθαι θεὸν ἀγνοοῦσιν αὐτὸν λατρεύοντες ἀγγέλοις καὶ μηνὶ καὶ σελήνῃ.

## V

a) Strom. VI, 5, 41, 4-6: εἶτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει·

ὥστε καὶ ὑμεῖς ὁσίως καὶ δικαίως μανθάνοντες ἃ παραδίδομεν ὑμῖν, φυλάσσεσθε καινῶς τὸν θεόν, διὰ τοῦ Χριστοῦ σεβόμενοι· εὕρομεν γὰρ ἐν ταῖς γραφαῖς καθὼς ὁ κύριος λέγει· "ἰδοὺ διατίθεμαι ὑμῖν καινὴν διαθήκην, οὐχ ὡς διεθέμην τοῖς πατράσιν ὑμῶν ἐν ὄρει Χωρήβ". νέαν ἡμῖν [1] διέθετο· τὰ γὰρ Ἑλλήνων καὶ Ἰουδαίων παλαιά, ἡμεῖς [2] δὲ οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι Χριστιανοί.

## VI

Strom. VI, 5, 43, 3: Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις·

ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι [1] διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύειν [2] ἐπὶ τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. μετὰ ⟨δὲ⟩ δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ· "οὐκ ἠκούσαμεν" . . . . . .

---

[1] ἡμῖν corr. Sy. ὑμῖν L. Po. Dob.
[2] ἡμεῖν corr. Sy. ὑμεῖν L. Po. Dob.
[1] μετανοῆσαι L. Gr. Kl. μετανοήσας Sy. St.

menia, né gli azimi, né festa, né grande solennità [1].

Orig. in Ev. Jo., tom. XIII, 17: ..... e nemmeno bisogna adorare la divinità come fanno i Giudei, poiché anche essi, ritenendosi gli unici ad avere esperienza di Dio, lo disconoscono rendendo culto agli angeli e alle ricorrenze mensili e alla luna.

V

a) Strom. VI, 5,41,4-6: Così continua il brano del quale discorriamo: « perciò voi, che apprendete con santità e rettitudine quello che vi stiamo tramandando, sappiatelo custodire adorando Dio in maniera nuova mediante Cristo. Troviamo infatti nelle Scritture che il Signore dice: "ecco dispongo con voi una alleanza nuova, non come l'ho fatta con i vostri padri [2] sul monte Horeb" [3]. Una alleanza nuova egli ha stabilito con noi: quello che riguarda i Greci e i Giudei appartiene al passato e invece noi, come una terza stirpe, in maniera nuova, lo adoriamo da cristiani ».

VI

Strom. VI, 5,43,3: A questo proposito Pietro dice che il Signore ha parlato così agli apostoli: « se dunque un israelita, convertitosi mediante il mio nome, volesse credere a Dio, i suoi peccati gli saranno rimessi [4]. Ma dopo dodici anni uscite per il mondo, perché nessuno abbia a dire: non abbiamo sentito ».

---

[1] Cfr. Gal. 4,10; Col. 2,16-18.
« Grande solennità » cfr. Lev. 23,21.
[2] Cfr. Hebr. 8,8-9; Jer. 31,31.
[3] Cfr. III Reg. 8,9; II Cron. 5,10.
[4] Cfr. Lc. 24,47; Mt. 3,2; Mt. 28,18-20; Mc. 16,15-16; Lc. 2,38.

## VII

Strom. VI, 6, 48, 1-2: αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ [οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν], καὶ ἀποστόλους πιστοὺς ἡγησάμενος εἶναι πέμπω [3] ἐπὶ τὸν κόσμον εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, διὰ [τῆς τοῦ Χριστοῦ] πίστεως ἐμῆς [4] δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρήσωσιν[5], οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν· "οὐκ ἠκούσαμεν"

## VIII

Strom. VI, 6, 48, 6: πάσαις δ' ἄνωθεν ταῖς ψυχαῖς εἴρηται ταῖς λογικαῖς·
ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα.

## IX

Strom. VI, 15, 128, 1-2: Ὅθεν καὶ ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι περὶ τῶν ἀποστόλων λέγων φησίν·
ἡμεῖς δὲ ἀναπτύξαντες τὰς βίβλους ἃς εἴχομεν τῶν προφητῶν, ἃ μὲν διὰ παραβολῶν, ἃ δὲ δι' αἰνιγμάτων, ἃ δὲ αὐθεντικῶς καὶ αὐτολεξεὶ [1] τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν ὀνομαζόντων, εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς

---

[2] πιστεύειν St. Kl. πιστεύων Hlgfd.
[3] πέμπων L. St. Dob.
[4] ἐμφανῶς Po. ἐξῆς Hlgfd.
[5] μαρτυρηθῶσιν Hlgfd.
[1] αὐτολεξεὶ L.

## VII

Strom. VI, 6,48,1-2: ... orbene il Signore nel K.P. dice ai discepoli dopo la resurrezione: « ho scelto voi dodici discepoli [1] perché vi ho giudicati degni di me (quelli che il Signore ha preferito) e vi ho ritenuti apostoli fedeli: perciò vi mando nel mondo a evangelizzare [2] gli uomini di tutta la terra, affinché sappiano che c'è un solo Dio, il quale manifesta mediante la fede in me quello che deve avvenire; e così, ascoltandovi e credendo si salveranno [3], e quelli che non avranno creduto, pur avendo udito, non avranno la scusa di dire: non abbiamo sentito. »

## VIII

Strom. VI, 6,48,6: ... a tutte le anime ragionevoli è detto dall'alto: quanto ognuno di voi ha fatto per ignoranza, senza avere conoscenza esatta di Dio, se al momento in cui ha giusta conoscenza si pentirà, tutti i peccati gli verranno rimessi [4].

## IX

Strom. VI, 15,128,1-2: Anche Pietro, nel K., sugli apostoli dice così: « noi, studiando le scritture profetiche che sono in nostro possesso, quelle in parabole, quelle in enigmi, quelle che autenticamente e apertamente nominano il Cristo Gesù, vi troviamo anche il suo avvento e la morte e la crocifissione e gli altri tormenti che gli hanno inflitto i Giudei, e la sua resurrezione, e l'ascensione in cielo [5] prima che Gerusalemme sia fondata. Son

---

[1] Cfr. Lc. 6,13; Jo. 6,71; Mt. 10,1-4; Mc. 3,13-19.
[2] Cfr. Mt. 10,5; Lc. 4,43; I Cor. 1,17; Mc. 13,10; Col. 1,23.
[3] Cfr. Mc. 16,16.
[4] Cfr. Act. 3,17-19; I Tm. 1,13.
[5] Cfr. I P. 1,10-11.

οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι [1], καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα, ἃ ἔδει αὐτὸν παθεῖν καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται. ταῦτα οὖν ἐπιγνόντες ἐπιστεύσαμεν τῷ θεῷ διὰ τῶν γεγραμμένων εἰς αὐτόν.

## X

Strom. VI, 15, 128, 3: καὶ μετ' ολίγα ἐπιφέρει πάλιν θείᾳ προνοίᾳ τὰς προφητείας γεγενῆσθαι παριστὰς ὧδε· ἔγνωμεν γὰρ ὅτι ὁ θεὸς αὐτὰ προσέταξεν ὄντως [2] καὶ οὐδὲν ἄτερ γραφῆς λέγομεν.

---

[1] κριθῆναι Dob.
[2] οὕτως Sy.

questi i termini in cui è descritto tutto ciò: quel che era necessario che egli patisse e le cose che avverranno dopo di lui. Avendo saputo tutto questo abbiamo creduto a Dio per via di quello che è scritto [1] su di lui ».

## X

Strom. VI, 15,128,3: ... e dopo un po' aggiunge ancora, dimostrando che le profezie si adempiono secondo la prescienza divina: abbiamo conosciuto infatti che Iddio ha disposto effettivamente tutto questo, e non diciamo nulla di diverso dalla Scrittura.

---

[1] Cfr. Apoc. 21,27.

## *Commento*

### *I frammento*

*Strom. I 29,182,3*; *Strom. II 15,68,2*

Il Kerygma Petrou è il testo ove tale affermazione viene, per la prima volta, esplicitamente e ripetutamente fatta. Anche se l'assenza del contesto rende più difficile determinare il valore che l'autore assegna ai termini « legge e parola » con cui è chiamato il Cristo, alcune interpretazioni sembrano possibili.

« ... il Signore è proclamato *legge* ». Tale affermazione può richiamare passi paolini [1] ove il Cristo, nella interpretazione più comune, è inteso come il legislatore, il rivelatore della legge nuova e definitiva. Ma la vicinanza dei due termini « *legge e parola* » ci porta a dare all'espressione « *è proclamato legge* » un senso più ricco e profondo, anche se meno comune, pur esso fondato su testi biblici ed extra-biblici: Gesù Cristo è la Legge [2]. Il termine greco νόμος con cui i LXX traducono l'ebraico *Tōrāh* restringe al campo giuridico il vasto significato che per il pensiero giudaico aveva la Tōrāh. Questa è una « economia » [3] che determina la vita del popolo di Israele: per i Sadducei si tratta della sola Tōrāh scritta; per i Farisei della Tōrāh scritta e della Tōrāh orale (tradizione degli antenati) poste su di uno stesso piano; per la setta di Qumrân di una Tōrāh interpretata secondo situazioni particolari della comunità stessa. Comunque la Tōrāh, la legge per Israele non si definisce dalla particolarità di ciò che comanda, ma dal ruolo che essa ha quale *mediatore nella giustificazione dell'uomo.*

Nella tradizione rabbinica la Tōrāh è stata concepita, a svolte, come preesistente al mondo, anche se non eterna. Così l'ese-

---

[1] Rom. 8,2; 10,5-8; Gal. 3,23-24, ripresi dall'autore dell'Epistola di Barnaba, da Giustino e da Ireneo.

[2] Mt. 11,29; al giogo della legge si è sostituito il giogo di Cristo.

Mt. 10,32 sgg.; la salvezza non è più determinata dall'atteggiamento dell'uomo di fronte alla legge, ma di fronte a Cristo.

[3] Cfr. P. GRELOT, v. *Legge* in « Dizionario di Teologia Biblica », trad. it., Torino 1965, coll. 507-520.

gesi di Gen. 1,1 e di Pr. 8,22 viene applicata alla Tōrāh [4]. Nel Pirqê Abôth [5] leggiamo: « Benedetti sono gli Israeliti perché è stato loro dato lo strumento (la Tōrāh) con cui è stato creato il mondo... » [6].

La Tōrāh, nella interpretazione talmudica [7] di Pr. 1,9; 3,18; 4,9; 9,11 sostituisce la Sapienza. E il Giudaismo applica alla legge tutto ciò che l'Ecclesiastico (24,9-22) dice della Sapienza: « Prima dei secoli, nel principio mi ha creato e per sempre, mai cesserò di essere... Mi sono posata nella città prediletta... e posi radici in un popolo glorioso... Venite a me, voi che mi desiderate... Coloro che mangiano di me avranno ancora fame, coloro che bevono di me avranno ancora sete »: e la legge, strumento preesistente al mondo, viene personificata.

L'accostamento Legge-Sapienza avverte che la Legge, come la Sapienza, non è, nel linguaggio biblico, facilmente definibile: disposizione, alleanza, strumento della creazione, mediatrice, persona, essa assomma e occulta in sé un ruolo, una persona che sarà resa manifesta in Cristo, come i testi del cristianesimo primitivo diranno esplicitamente.

Nel Pastore di Erma viene applicato al Cristo ciò che la letteratura giudaica diceva della legge: « Ascolta, egli dice: quel grande albero che copre le pianure, le montagne e tutta la terra è la Legge di Dio data al mondo intero e *questa Legge è il Figlio di Dio* annunziato fino ai confini della terra » (Sim. VIII, 3,2).

In Giustino leggiamo: « *Il Cristo* ci è stato dato *legge eterna e definitiva*, testamento irrevocabile... » (Dial. II, 2). In Ireneo [8] e in Tertulliano [9] ritroviamo lo stesso concetto.

Nel mondo giudaico anche la Sapienza è carica di significato: è qualcosa di molto pratico, come l'arte di ben governare, di riuscire negli affari temporali; è qualcosa di profondamente

---

[4] « La Tōrāh dice: Io sono divenuta lo strumento di Dio... Dio ha rimirato la sua Tōrāh e ha fatto il mondo... »; « La Tōrāh è esistita prima di ogni cosa, così come dice Pr. 8,22 ». I testi sono citati da STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N.T.*, I, 974; II, 353, 356, München 1956.

[5] Trattato talmudico che presenta i testi della Tōrāh orale.

[6] J. BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Rome 1955, p. 8, n. 24.

[7] J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 12.

[8] IRENEUS, Adv. Haer., III, 10,5; IV, 9,7; IV, 34,4; PG 7.

[9] TERTULLIANUS, Adv. Jud., 3; 6; 9, CSEL, LXX.

psicologico, una qualità complessa che orienta le azioni umane verso il loro fine e promette ai suoi discepoli lunga vita, sicurezza, ricchezza. Ma la Sapienza non è solo una qualità; essa prende la fisionomia di un essere vivente che compare nelle città e nelle strade [10], che parla e reagisce [11]; è una madre che protegge e va incontro [12], è una vergine sposa che accoglie, nutre [13] e invita alla sua mensa [14]. Il canto alla Sapienza di Pr. 8,22 [15], applicato, come abbiamo già visto, anche alla tôrah, parla della Sapienza divina come della creatrice dell'universo.

Nella economia del Nuovo Testamento il Cristo chiama se stesso « Sapienza di Dio » (I Cor. 1,24-30) a mostrare che quella sapienza, un tempo nascosta in Dio, pur creando e governando l'universo e identificata con la legge si è fatta ora palese. Egli stesso, a rafforzare la realtà Sapienza-Cristo, usa espressioni che il V. Testamento attribuiva alla Sapienza: « Venite a me... » (Mt. 11,28 ss.; ma anche Eccli. 24,19); « Chi viene a me non avrà più fame, chi crede in me non avrà più sete... » (Jo. 6,35; 4,14; 7,37; ma anche Is. 55,1 ss.; Pr. 9,1-6; Eccli. 24,19-22).

« ... Il Signore è proclamato... *parola* ». Nella rivelazione biblica uno degli aspetti caratteristici del Dio vivente è che egli parla [16]. Questa sua parola è legge e norma di vita (Ex. 20,1-7; 34,28; Deut. 4,13; 5,6-22; .10,4); è potenza che produce ciò che Dio vuole (Num. 23,19; Is. 55,105) ed egli la manda come suo messaggero (Is. 9,7; Ps. 107,20; 147,15).

Come già la Legge e la Sapienza, anche la Parola di Dio viene, talvolta, personificata (Ps. 18,14; 119,89; 147,15; 107, 20; Is. 55,11). Questa Parola, il Verbo [17] si fa carne, abita fra gli uomini, entra nella storia.

---

[10] Cfr. Pr. I, 20-21; Jer. 7,2; 11,6; 17,19-20; 22,2-6; 26,2.

[11] Cfr. Ez. 36,24-27; Is. 44,3; 28,7-22; 65,2; Jer. 7,24-29; 11,8; 17,23.

[12] Cfr. Eccli. 14,26-27; 15-2.

[13] Cfr. Eccli. 15,2-3.

[14] Cfr. Pr. 9,1-6.

[15] Sull'interpretazione patristica di Pr. 8,22 cfr. M. SIMONETTI, *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965, pp. 9-87.

[16] Nella polemica antiidolatrica « ... hanno una bocca e non parlano » (Ps. 115,5; Bar. 6,7) sta ad indicare l'inanità degli idoli. Il motivo è sfruttato dall'apologetica e dall'agiografia.

[17] Cfr. Jo. 1,14; Hebr. 1,1 sgg.

L'interpretazione patristica di alcuni di questi passi scritturistici, come per esempio di Ps. 44,2 « ... eructavit cor meum verbum bonum... » ha spesso visto nel *verbum bonum* la Parola divina, il Figlio generato dal Padre [18]. Alcuni Padri hanno anche interpretato questa *Parola* creatrice come il principio e l'artefice del mondo [19]. Il Signore, Legge e Parola, offriva un punto comune di riferimento a giudei, pagani, cristiani. Tutti rimanevano pensosi di fronte alla realtà del creato; i giudei ne attribuivano l'origine alla Legge, alla Parola; i greci, particolarmente gli stoici, alla Parola, al Logos che vedevano come Legge del mondo. Ma Legge e Parola, νόμος καὶ λόγος, è il Cristo.

## *II frammento*

*Strom. VI, 5,39,2-3*; *Strom. VI, 7,58,1*

Nei due frammenti, che il Dobschütz considera assieme, scorgiamo un caldo invito al monoteismo [20]. Posto all'inizio di ogni catechesi era questo uno degli argomenti principali del cristianesimo, comune anche al mondo giudaico. L'affermazione dell'unità di Dio, espressa in forma così concisa come nei nostri due frammenti e l'invito a riconoscerla, fa pensare che il discorso fosse rivolto ad un ambiente pagano-cristiano. Il Pellegrino [21] scopre nell'elenco degli attributi di Dio una affinità con i concetti familiari alla filosofia stoico-platonica. In armonia con tale filosofia è anche il metodo adottato della *via negationis*, che contrappone alla negazione dell'imperfezione l'affermazione

---

[18] Altri invece hanno più recentemente interpretato *verbum bonum* come il carme poetico e *cor meum* come l'ispirazione del salmista.

[19] Atenagora: « Se poi, per una completa comprensione vi viene in mente di ricercare cosa significhi il Figlio, dirò brevemente che egli è la prima progenie del Padre, non perché sia stato fatto... ma perché giacendo tutte le cose materiali a mo' di materia informe e di terra inerte con gli elementi più pesanti mescolati a quelli più leggeri, egli procedette (dal Padre) per essere idea e energia » (Discor. ai Greci, c. 10). Un vasto commento di questo passo è in M. SIMONETTI, *op. cit.*, p. 12 sgg.; TERTULLIANUS, *De praescriptione haereticorum*, c. 13, CSEL.

[20] Cfr. HERMAS, *Le Pasteur*, Mand. 1,1, Paris 1958, SChr. 53.

[21] M. PELLEGRINO, *Gli Apologeti greci del II secolo*, Roma 1947, p. 23.

della perfezione stessa. Il Puech [22] sottolinea come il modo di definire Dio, in questi due frammenti, pur essendo proprio dell'Antico Testamento, rientri in quella nozione di divinità cara alla filosofia platonica. Omodeo [23] segnalando una affinità tra Strom. VI, 5,39,2 e Ignazio di Antiochia (Eph. 7,2; Polyc. 3,2) sottolinea anche una interessante differenza; mentre Ignazio si rivolge a comunità già sicuramente cristiane, i frammenti del Kerygma sintetizzano un discorso sul Logos che si avvicina tanto all'espressione giovannea, come a quella filoniana giudaico ellenistica; ciò fa supporre un pubblico ancora molto sensibile a espressioni giudaiche ed ellenistiche.

L'espressione « ... colui che non ha bisogno di nulla e di cui tutte le cose hanno bisogno e per la cui opera esistono » viene rafforzata dall'immagine che segue « non fatto che tutte le cose ha fatto ». Ci troviamo qui di fronte a uno dei luoghi comuni della polemica antiidolatrica, che verrà sviluppata ampiamente nel III frammento.

L'ultima pericope τῆς γνωστικῆς ἀρχῆς, τουτέστι τοῦ υἱοῦ, per la difficoltà del costrutto è stata considerata una chiosa clementina ed è stata sottoposta a diversi tentativi di interpretazione. Il termine ἀρχῆς è correzione del Klostermann, in sostituzione del γραφῆς che si trova sia nel codex Laurentinus sia nelle altre edizioni. Se avessimo mantenuto il testo non corretto τῆς γνωστικῆς γραφῆς τουτέστι τοῦ υἱοῦ, avremmo dovuto tradurre « con la parola della sua potenza (secondo la scrittura gnostica) cioè il Figlio ». Avremmo rispettato così la lezione che ci offrivano il manoscritto e le varie edizioni, giustificando meglio una aggiunta marginale esplicativa, caduta poi nel testo; avremmo sottolineato l'accoglienza del K.P. in un ambiente dove la « scrittura gnostica » indicava i testi più elevati della Sacra Scrittura, come per esempio Genesi e Prologo di Giovanni. Ho ritenuto, seguendo il Klostermann, di accettare la correzione di tale lezione perché rispondeva meglio non solo al contesto di Strom. VI, 5,39,2-3, ma anche di Strom. VI, 7,58. Più che accennare ad un discorso sulla Scrittura, i due frammenti svolgono l'idea di Dio operatore dell'inizio di tutte le cose e del Figlio unigenito, Parola potente (principio gnostico, mistico)

---

[22] A. Puech, *op. cit.*, p. 32.
[23] A. Omodeo, *op. cit.*, pp. 389-590.

non mero strumento, ma artefice anch'Egli della creazione [24]. Il Puech [25] osserva che, secondo Clemente, Pietro avrebbe capito nel giusto senso Gen. I, 1, dando alle parole ἐν ἀρχῇ non il valore di « in principio », ma « nel Principio », ovvero « nel Figlio ». Già in Taziano [26] riecheggiava lo stesso pensiero quando commentava: « Dio era in principio, diciamo principio la potenza del Logos ».

L'espressione « principio gnostico » inserito in quel contesto e alla luce del più esplicito commento clementino a Strom. VI, 7,58,1, non vuole forse richiamare ad un tempo la generazione del Verbo e la creazione del mondo? Ne è assurdo pensare ad una possibile lettura errata in una grafia così simile ἀρχῆς - γραφῆς.

## *III frammento*

*Strom. VI, 5,39,4; 40*

In questo frammento del Kerygma sembra che continui il discorso rivolto ad un ambiente vicino o proveniente dal paganesimo. Nell'analisi che l'A. fa del culto pagano vi è un modo polemico per metterne in evidenza gli errori, sottolineando particolarmente la solita rappresentazione, nota alla Bibbia, della inanità degli idoli e del loro carattere di esseri manufatti. Per il giudeo della Bibbia l'idolatria, con tutte le sue varietà, è una alienazione [27].

Il Kerygma oltre alla confezione di idoli segnala anche un'altra forma di idolatria: la adorazione degli animali.

Il frammento presenta una difficoltà grammaticale τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως ⟨ἐπιλαθόμενοι⟩ dove la costruzione aspra, anche se il senso è chiaro, invita, come ha fatto Hilgen-

---

[24] Sul ruolo creatore della Parola di Dio cfr. Gen. 1,3; 6; Is. 40,8-26; 44,24-28; 48,13; Ps. 33,6; Jud. 16,14; Eccli. 24,3-32.

[25] A. PUECH, *op. cit.*, p. 33 sgg.

[26] TATIANUS, *Oratio ad Graecos*, c. 5, PG 6, 803-888; SCHWARTZ in TU IV, fasc. I, 1888.

[27] Sap. 13,15; Ps. 115; Is. 44,9-20; Ier. 2,26-28; 3.3-10; 10,1-16; Deut. 32,38.

feld, a portarvi delle correzioni. Il frammento che Origene riporta da Eracleone è più chiaro, offrendo un neutro plurale riassuntivo: τὰ τῆς ὕλης πράγματα. Origene avrà sunteggiato e reso più piano il testo di Eracleone, o tale testo era, di per sé, più fedele all'originale?

Una difficoltà di concetto è soprattutto in quell'atto di culto dove si offrono νεκρὰ νεκροῖς: si tratta del culto dei morti o della solita rappresentazione degli idoli come morti? La seconda alternativa è più probabile, sia per i suoi precedenti biblici (e l'A. ama tali riferimenti) sia per il gusto della contrapposizione (βρώματα βροτοῖς... νεκρὰ νεκροῖς).

Abbiamo accennato all'altra forma di idolatria che appare nel Kerygma; la adorazione degli animali. Ora la condanna, ad un tempo, della idolatria greca e della zoolatria egiziana (a cui chiaramente si allude) fa pensare a un autore a cui le due manifestazioni idolatriche fossero ben note e a un ambiente che offrisse all'A. stesso e all'uditorio la possibilità di vederle, in pratica, accomunate.

L'espressione « ... come i Greci... perché si lasciano portare dall'ignoranza e non hanno esperienza di Dio » viene interpretata da Clemente troppo benevolmente [28]. Egli commenta: « Non per vera conoscenza i più celebrati fra i Greci conoscono Dio, ma solo approssimativamente... In quanto anche i più illustri fra i Greci venerano lo stesso Dio che noi, ma non con conoscenza perfetta, non avendo appreso l'insegnamento dato dal Figlio... Non venerate adunque, dice; non dice: il Dio che venerano i Greci, ma bensì, non secondo i Greci, mutando il modo del culto, ma non già annunziando un altro Dio... Poiché così noi come i Greci riconosciamo lo stesso Dio ». Dunque, secondo Clemente, il Kerygma riterrebbe che « i più illustri fra i Greci » avessero già la conoscenza dell'unico vero Dio. Ma questa interpretazione non corrisponde a quanto i frammenti ci dicono. Clemente, più che dalla lettura del Kerygma si sarà lasciato trasportare dal suo pensiero, che ha trasferito nel testo. È l'influsso del λόγος σπερματικός di Giustino che traspare dal commento, dove è sottolineata una certa rivelazione fatta anche ai pagani.

---

[28] M. PELLEGRINO, *op. cit.*, p. 21.

## *IV frammento*

*Strom. VI, 5,41,2-3*

La polemica contro i Giudei è chiara. L'A. pur riconoscendo che essi adorano il vero Dio, condanna il loro culto, il rituale della legge, che li porta a una forma di idolatria. Le prescrizioni con cui i Giudei ritenevano di rimanere fedeli alla tôrah sono così elencate nel frammento: il culto degli angeli e degli arcangeli, le ricorrenze del mese e della luna. Ora le potenze angeliche e le potenze astrali assurgono a tale importanza da vincolare la religiosità del popolo di Israele: « ... se non spunta la luna non celebrano il cosiddetto primo sabato [29], né celebrano la neomenia [30], né gli azimi, né festa, né grande solennità » [31]. Con questo loro culto i Giudei hanno sostituito all'adorazione dell'unico Dio, l'adorazione delle potenze intermedie.

Interessante è nel frammento quanto si riferisce al culto degli angeli. Il popolo di Israele aveva per gli angeli una profonda venerazione (basterebbe pensare a quanti angeli compaiono nell'A. Testamento e al valore che hanno i loro interventi) e ravvisava in essi gli inviati di Jahweh, i suoi intermediari. Questa gamma di personaggi posti tra Jahweh e Israele poteva indurre i cristiani provenienti dal giudaismo a una interpretazione non retta dalla Persona del Cristo, l'Angelo del Signore, l'Inviato, il Messia. Per lottare contro questo pericolo il cristianesimo primitivo aveva, a volte, condannato come sacrilega, l'adorazione degli angeli. Già S. Paolo [32] si era espresso in questo senso. Il medesimo insegnamento veniva dato da S. Giovanni [33]. Questo motivo di polemica contro il mondo giudaico prosegue anche nella letteratura cristiana dei primi secoli. Aristide dice dei Giudei: « il loro culto si rivolge agli angeli e non a Dio » (Apol. 1,4). Questa stessa accusa viene ripresa

---

[29] Si può intendere il « Grande sabato » prima della Pasqua come nel Martyr. Polyc. c. 21, oppure semplicemente il Sabato dei Giudei.

[30] Cfr. Num. 28,11-15, contiene il principale testo biblico sulla celebrazione delle neomenie.

[31] Lev. 23,21.

[32] Col. 2,16-18.

[33] Apoc. 22,8-9.

da Celso e rivolta verso gli stessi cristiani: « ... essi adorano gli angeli » [34].

Volendo rintracciare l'uditorio a cui è rivolto il discorso ci sembra di ravvisarlo, questa volta, in un pubblico cristiano, ma proveniente dalla legge giudaica, quindi bene al corrente del culto stesso e delle sue prescrizioni. Questo frammento rende presente il difficile equilibrio del cristianesimo primitivo nei confronti del giudaismo. Da una parte il cristianesimo faceva sua la Scrittura di Israele, che Cristo era venuto « non ad abolire, ma a completare » (*Mt. 5,17*); d'altra parte questo perfezionamento portava a eliminare quelle osservanze la cui funzione indicativa e strumentale aveva fatto il suo tempo. Ecco allora la necessità di distinguere tra la legge divina e perciò valida sempre, e le sovrastrutture « da voi inventate » (*Mt. 7,13*). Il passo di *Mt. 5,17* aveva incoraggiato la primitiva comunità cristiana di Israele a mantenere in vigore alcune pratiche dell'antico cerimoniale. La polemica contro il ritualismo giudaico affiora anche nel nostro testo, svelando un autore forse preoccupato di evitare difficoltà, del resto ben note, tra i cristiani provenienti dal giudaismo e quelli provenienti dal paganesimo.

### *V frammento*

*Strom. VI, 5,41,4-6*

Se i frammenti III e IV hanno presentato il culto pagano e quello giudaico come falsi, benché in fondo rivolti anche essi (secondo il commento clementino) allo stesso unico Dio, il frammento V si sofferma a considerare il culto professato nel cristianesimo. L'ispirazione paolina del frammento è chiara: i termini μανθάνειν (apprendere) e παραδιδόναι (tramandare) sono frequenti nel linguaggio di Paolo e sono in diretto rapporto con l'adorazione di Dio. In quanto al « come » questa adorazione di Dio deve aver luogo non vi sono troppe indicazioni: l'A. del Kerygma solo esige che *Cristo sia mediatore*. L'espressione « *adorando Dio in maniera nuova* » non indica solo la diversità dalla adorazione dei pagani idolatri e degli ebrei formalistici,

---

[34] CELSUS, Ἀληθῆς λόγος, I, 26, ed. Bader, Stuttgart 1940, p. 50,2.

ma indica anche che il modo di adorare Dio, proprio dei cristiani, è rinnovato dalla redenzione di Cristo, che ha mutato dall'interno le relazioni dell'uomo con Dio. Infatti il cristianesimo viene sottolineato come novità assoluta, « *quello che riguarda i Greci e i Giudei appartiene al passato e invece noi, come una terza stirpe*, in maniera nuova, lo adoriamo da cristiani ». Il tema della *terza stirpe* si riscontra in Aristide [35], in Tertulliano [36]. Nel nostro frammento esso ripresenta il problema dello stesso piano su cui Giudei e Greci vengono posti. Si dice che le loro alleanze sono entrambe antiquate, ma non si fa preferenza per l'alleanza giudaica. Clemente avrà voluto accanirsi contro l'alleanza di Israele rigettandola come se fosse simile a quella dei pagani, o non avrà voluto piuttosto sollevare il culto dei pagani — anche essi adorano Dio, possiedono partecipazioni di verità — al livello del culto professato da Israele? Ci sembra più confacente allo spirito di Clemente questa seconda ipotesi.

Il raffronto che qui riscontriamo tra i cristiani da una parte e i giudei e i pagani dall'altra è uno dei luoghi comuni della letteratura cristiana antica, che affonda le sue radici in un modello, l'Epistola ai Romani, ove tale polemica è già sistemata proprio secondo questo ordine.

### *VI frammento*

*Strom. VI, 5,43,3*

Il frammento anteriore ha mostrato un autore propenso a una situazione di uguaglianza tra giudei e pagani; questo frammento invece presenta la realtà di una posizione storica di privilegio per Israele. È lo stesso pensiero che ritroviamo, come norma della predicazione paolina, in *Act. 13,46*: « A voi (giudei) per primi doveva essere annunziata la parola di Dio ».

Non ci soffermiamo sull'analisi del termine « convertitosi » ampiamente svolta dal Dobschütz [37]. Solo rileviamo che la

---

[35] ARISTIDES, *Apol.*, 2 (ed. Goodspeed, Göttingen 1914, p. 4).
[36] TERTULLIANUS, *Scorpiace*, 10; *Ad Nationes*, 1,8 CSEL (20).
[37] DOBSCHÜTZ, *op. cit.*, pp. 50-54.

condizione per la remissione dei peccati è, per un israelita, *credere a Dio mediante il nome di Cristo* (dove « nome » equivale a « persona »).

È interessante e singolare la disposizione di rimanere in Israele per 12 anni, prima di rivolgere la predicazione al mondo pagano. In nessun vangelo canonico, né negli Atti degli Apostoli troviamo tale ordine di missione; diverse testimonianze ritroviamo invece nella tradizione non canonica. Così Eusebio [38] riporta: « ... Ricorda uno dei martiri di allora, Trasea: riferisce come notizia raccolta dalla tradizione che il Salvatore ingiunse ai suoi apostoli di non allontanarsi da Gerusalemme per 12 anni... questo ci fa sapere Apollonio ». Anche negli Atti di Pietro [39] si ha la stessa disposizione. Questa tradizione dei 12 anni, anche se in forma diversa, si è conservata nei circoli gnostici.

« ... perché nessuno abbia a dire... »; « nessuno » è nel testo immediatamente il giudeo, che ha ricevuto l'annunzio apostolico per 12 anni e ha avuto modo di conoscerlo e non potrà dire « non abbiamo sentito »; ma è anche il pagano, a cui il vangelo arriverà in seguito e quindi non potrà dire « non abbiamo sentito ».

I frammenti precedenti ci hanno posto di fronte a un discorso attribuito direttamente a Pietro. Il VI frammento riporterebbe, attraverso Pietro, un discorso rivolto dal Signore agli apostoli; tale discorso proseguirà anche nel VII frammento.

Il discorso sull'unicità di Dio e sulla mediazione del Cristo si è ora spostato sul collegio apostolico e sulla missione affidatagli.

## *VII frammento*

*Strom. VI, 6,48,1-2*

Il discorso continua rivolto all'uditorio incontrato nel frammento VI: gli apostoli, i discepoli. Qui abbiamo come un riassunto della predicazione apostolica, seguita anche dall'A. del

---

[38] H.E., V 18; 14.

[39] Actus Petri Apostoli, c. V, p. 253 in *Les Actes de Pierre*, trad. e comm. di Vouaux, Paris 1922.

Kerygma; tratta della evangelizzazione portata a tutto il mondo e tale evangelizzazione consiste nel riconoscere che vi è un solo Dio, la cui manifestazione al mondo è il Cristo.

Vi è un elemento nuovo: è la responsabilità dell'uomo di fronte alla salvezza: « ... e così ascoltandovi e credendo si salveranno, e quelli che non avranno creduto, pur avendo udito, non avranno la scusa di dire: non abbiamo sentito ». Questo avvertimento che l'A. del frammento mette in bocca al Signore risorto, che manda gli apostoli a predicare, è un motivo di propaganda familiare al N. Testamento [40]: sarà ampiamente ripreso dagli scrittori cristiani del II secolo [41].

## *VIII frammento*

*Strom. VI, 6,48*

Mentre nel frammento VI si trattava della remissione dei peccati al popolo di Israele, in questo frammento, tale remissione è estesa « a tutte le anime ragionevoli », così come nel frammento VII la evangelizzazione era stata estesa agli uomini di tutta la terra. Quel che l'A. del frammento richiede è « il pentimento » al momento in cui ognuno avrà giusta conoscenza di Dio. Il termine ἐπίγνωσις anche in s. Paolo indica la conoscenza esatta, la giusta messa a fuoco, dopo le imprecisioni della conoscenza precedente e generica. Allora anche il termine μετανοήτῃ poveramente tradotto con « si pentirà », acquista tutto il suo senso: alla conoscenza esatta di Dio corrisponderà un cambio di mentalità, un mutamento interiore, la vera conversione.

## *IX e X frammento*

*Strom. VI, 15,128,1-2*; *Strom. VI, 15,128,3*

Nei due ultimi frammenti domina il richiamo all'autorità della S. Scrittura. Tema frequente del N. Testamento sarà ripreso abbondantemente dagli scrittori del II secolo, per mostrare, particolarmente a un uditorio proveniente dal giudaismo,

---

[40] Mc. 16,16; Act. 2,4; 3,23; 10,42.

[41] Cfr. M. PELLEGRINO, *Studi sull'antica apologetica*, pp. 5-8.

la realizzazione delle profezie nel Cristo. La classificazione delle Scritture profetiche in *parabole*, in *enigmi*, in *profezie aperte e chiare* denota un metodo esegetico già avanzato, quale poteva essere quello della scuola alessandrina; ma non dimentichiamo che è già abbozzato, nell'Ecclesiastico (39,1-3), come studio dei profeti da parte del saggio.

La traduzione « l'ascensione in cielo prima che Gerusalemme sia fondata » (κτισθῆναι) è quella che abbiamo adottato, non solo stando al codice L e a quasi tutte le edizioni, ma soprattutto al senso del frammento. Esso è così ricco di richiami escatologici che ci è sembrato di vedere in tutti quegli avvenimenti di cui si parla « prima che la Gerusalemme celeste sia fondata » una chiara allusione agli ultimi due capitoli dell'Apocalisse. La correzione del Dobschütz di κτισθῆναι con κριθῆναι sposterebbe l'interpretazione del frammento da un discorso escatologico a un discorso storico: « ... prima che Gerusalemme venisse giudicata » sarebbe un richiamo alla distruzione del 70 d.C.

* * *

Quale l'origine di tale scritto? Quanto fino ad ora abbiamo detto ci porta ad assegnargli, come luogo di nascita, Alessandria, contro il parere di Hilgenfeld che lo colloca in Grecia, d'accordo invece con la maggioranza degli studiosi del Kerygma.

Sull'epoca della sua redazione abbiamo un punto di riferimento sicuro: è la citazione di Eracleone che ci permette di fissare, come termine *post quem non*, la seconda metà del II secolo. Altre osservazioni sono possibili: le affinità con l'Apologia di Aristide, con il Pastore di Erma, con l'Ad Diognetum ci fanno risalire alla prima metà del II secolo. L'affinità con queste opere, benché i pochi frammenti rimasti non ci consentano di catalogare lo scritto con maggior precisione, ci porta a ritenere il Kerygma un'opera posta a mezza strada tra la letteratura apostolica e l'apologetica propriamente detta. Quel che ci è rimasto del Kerygma è profondamente teologico. Non sappiamo quale possa essere stato il tenore delle parti che non ci sono giunte, la cui funzione, fra l'altro, doveva essere quella di collegare fra loro i frammenti che conosciamo. Questi ci fanno pensare ad un Autore colto e profondo la cui opera non può essere assegnata a una letteratura apocrifa di tipo popolare, ma a una letteratura di « Scuola ».

MARIA GRAZIA MARA

# LE TÉMOIGNAGE DE SAINT IRÉNÉE SUR L'EGLISE DE ROME

Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorem principalitatem, necesse est omnem conuenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conseruata est ea quae est ab apostolis traditio (*Adv. Haer.* III, 3, 2 Massuet, p. 9 Harvey).

Il peut paraître oiseux sinon outrecuidant de remettre sur le chantier l'interprétation d'un texte aussi souvent, aussi longuement, aussi passionnément disputé [1]. Certes, comme toujours, il y a du déchet dans cette lourde bibliographie: que penser par exemple du rapprochement qu'établit tel Dominicain anglais entre le Primat romain, tel qu'il l'aperçoit reflété dans notre texte, et un témoignage de César sur l'autorité reconnue dans la Gaule celtique au chef des druides [2]? Et cependant tout n'a pas été dit: dans un curieux article, malheureusement posthume, publié pendant la première guerre mondiale, un jésuite français, F. X. Roiron, avait calculé que notre phrase était susceptible de recevoir 116 interprétations différentes [3]; encore était-il loin du compte. Dans le long mémoire où il reprend la question, un capucin américain, D. G. Unger, a montré que par exemple le terme de *principalitas* est susceptible d'au moins six acceptions différentes, et non pas seulement de trois, comme le prévoyait le P. Roiron, ce qui suffit à doubler le nombre des interprétations possibles [4], — et ce n'est pas tout [5]! Il est

---

[1] V. la bibliographie rassemblée en tête de l'article de D. J. Unger, « St. Irenaeus and the Roman Primacy », *Theological Studies* 13 (1952), pp. 359-418; ajouter depuis, notamment, F. Sagnard, éd. du l. III de l'*Adv Haer., Sources Chrétiennes* 34, Paris 1952, Appendice A, pp. 414-424, et le grand mémoire, si sérieusement élaboré, de P. Nautin, « Irénée, Adv. Haer. III, 3, 2: Eglise de Rome ou Eglise universelle », *Revue de l'Histoire des Religions* 152 (1957), pp. 37-78, aux conclusions duquel nous ne pouvons cependant pas nous rendre.

[2] V. White, « Chief Druid and Chief Bishop, a Parallel in Caesar's Gallic War and Irenaeus », *Dominican Studies* 4 (1951), pp. 201-203.

[3] « Sur l'interprétation d'un passage de saint Irénée », *Recherches de Science Religieuse* 7 (1917), pp. 36-51.

[4] Art. cité, *Theological Studies* 13, p. 389.

[5] *Ibid.*, pp. 370-379: *conuenire* peut recevoir 4 sens possibles et non pas 2 seulement comme chez Roiron, etc.

permis de penser que la multiplicité même des solutions effectivement proposées atteste qu'aucune n'a réussi à s'imposer et que le problème reste ouvert. Qu'il me soit donc permis de tenter à mon tour ma chance. Sans avoir l'illusion d'être capable de dirimer le débat, je voudrais présenter, en la justifiant sommairement, l'exégèse qui me paraît la plus probable. Le lecteur, j'imagine, me saura gré de ne pas alourdir cette brève note en polémiquant avec mes prédécesseurs: la polémique y tient déjà tant de place que ces différents auteurs se réfutent fort pertinemment les uns les autres, — laissant après eux un champ couvert de ruines où chacun est libre de rebâtir à frais nouveaux [6].

Reprenons donc à notre tour la lecture de cette phrase fameuse en l'insérant comme il se doit dans son très large contexte. Nous sommes au début du livre III et il s'agit pour Irénée d'opposer aux fausses doctrines de l'ésotérisme gnostique (exposé et réfuté dans les deux premiers livres) la vraie foi, celle que la Grande Eglise à reçue des Apôtres; à la notion de doctrine secrète (*sententias absconditas*), l'évêque de Lyon oppose l'enseignement qui se dégage du sens obvie des quatre Evangiles canoniques; à celle d'une tradition cachée, prétenduement issue d'un enseignement confié à quelque apôtre privilégié, il oppose pareillement l'enseignement officiel des successeurs légitimes des Apôtres:

> Si en effet les Apôtres avaient connu des « mystères secrets » qu'ils auraient enseignés aux « parfaits », à part, à l'insu des autres, c'est bien avant tout à ceux à qui il confiait les Eglises mêmes qu'ils auraient transmis ces mystères [7].

D'où l'accent mis par saint Irénée sur la notion de tradition, non plus mystérieuse mais ouverte, officielle, historique, et celle conjointe de la succession régulière de l'épiscopat; ce qui

---

[6] Pour ne prendre qu'un exemple, la thèse défendue avec tant de science et de soin par P. Nautin, — thèse selon laquelle les mots *hanc ecclesiam* renverraient non pas à l'Eglise de Rome, mais à l'Eglise universelle —, a été par avance réfutée en quelques mots par D. J. Unger, *art. cité*, p. 367: nous aboutirions en effet à une tautologie.

[7] *Adv. Haer.* III, 3, 1 Mass., pp. 8-9 Harv.; nous citons la traduction Sagnard, p. 103.

l'amène à choisir comme exemple privilégié celui de l'Eglise de Rome:

> Mais puisqu'il serait trop long, dans un volume comme celui-ci, d'énumérer les « successions » de toutes les Eglises, nous prendrons la très grande Eglise, très ancienne et connue de tous, fondée et constituée à Rome par les deux très glorieux Apôtres Pierre et Paul;
> nous montrerons que la tradition qu'elle tient des Apôtres et la Foi qu'elle a annoncée aux hommes sont parvenus jusqu'à nous par des « successions » directes [8].

Il annonce ainsi ce qu'en effet nous donnera la suite [9], la liste continue des évêques qui ont transmis jusqu'à son temps, dans l'Eglise de Rome, l'enseignement authentique des Apôtres, ses fondateurs. Mais auparavant s'intercale ici la phrase contestée: il faut en peser les termes un à un.

*Ad hanc enim ecclesiam...*: cet *enim* suggère que le bref excursus qui va suivre veut justifier le parti adopté de choisir comme exemple particulier la succession des évêques romains. « Cette » église, *hanc ecclesiam*, c'est, je n'en puis douter, la même Eglise de Rome dont il vient d'être question (pour mentionner ses titres de gloire) et sur laquelle on va revenir longuement au paragraphe suivant. Certes, en bon latin, *hic*, *haec*, *hoc*, s'emploierait plutôt pour annoncer ce qui suit, *ille* pour ce qui précède, — mais chacun sait ce que vaut la maladroite traduction latine dont nous sommes ici obligés de nous contenter [10]. Un coup d'œil sur le précieux lexique de Dom Reynders [11] suffit pour nous décourager de prolonger trop loin l'analyse: *hic* en effet y traduit avec une parfaite indifférence tour à tour αὗτος, ἐκεῖνος, οὗτος, τοιοῦτος, ὅδε. *Hanc ecclesiam* nous renvoie, me semble-t-il, à la fois à ce qui précède et à ce qui suit, à cette Eglise de Rome qu'Irénée ne perd pas de vue dans l'ensemble de ce texte.

---

[8] *Id.*, III, 3, 2 M., p. 9 H.; Sagnard, *ibid.*

[9] *Id.*, III, 3, 3 M., pp. 10-12 H.

[10] Je crois pouvoir maintenir ce jugement sommaire, malgré l'analyse plus optimiste que donne des caractères de cette version latine Dom A. Rousseau, dans l'*Introduction* à l'éd. du l. IV, *Sources Chrétiennes* 100, 1, Paris 1965, pp. 120-129.

[11] B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'« Adversus Haereses » de saint Irénée*, Louvain 1954.

*Propter potentiorem principalitatem*: le texte, on le sait, est ici raisonnablement assuré. *Potentiorem* est la leçon des meilleurs manuscrits; la leçon *potiorem* qu'on lui a parfois opposée n'est dans le *Claromontanus* qu'une correction, d'autorité douteuse, sur la première rédaction *pontiorem* où l'on peut voir un écho d'une abréviation de la leçon authentique. Les parallèles rassemblés par Dom Reynders nous offrent pour *potentiorem* un équivalent assez vraisemblable: δυνατώτερος [12]. Pour *principalitas* on peut hésiter entre ἐξουσία, αὐθεντία et quelques autres. Le sens pourtant apparaît assez clair, à la condition toutefois de ne pas ici non plus chercher trop loin. Je vois par exemple le même traducteur se mettre au supplice et proposer tour à tour, en pesant le sens des mots: « son rôle tout-puissant de principe » [13] ou « sa plus puissante autorité de fondation » [14]. Les difficultés inextricables où se débattent nos auteurs proviennent des préoccupations théologiques qui les obsèdent. On a voulu exiger de saint Irénée qu'il prenne position sur le problème tel qu'il a été posé, débattu, ou résolu au premier concile du Vatican. De là cet effort inquiet pour discerner, — par exemple avec le P. Roiron, et nous choisissons le cas le plus simple —, si *principalitas* désigne la suprématie impériale (!) de Rome ou la primauté ecclésiastique des successeurs de Pierre, et si celle-ci alors se ramène à une préséance simplement honorifique ou à une juridiction souveraine [15]. Peut-on raisonnablement croire que la question se soit posée en ces termes dans l'esprit de saint Irénée? Il suffit de relire à la suite l'ensemble du passage pour se persuader que l'auteur n'a pas pu lester ces deux termes d'un message aussi complexe; je comprends tout simplement: « à cause de son autorité plus forte »; ces mots n'introduisent pas une idée nouvelle, ils représentent simplement un rappel des motifs invoqués dans la phrase précédente pour justifier le choix de l'Eglise de Rome, — cette Eglise si

---

[12] A vrai dire le comparatif *potentior* ne se rencontre (comme attribut du Père) que dans des passages conservés seulement en latin: II, 5, 2 M. (t. I, p. 262, 35 H.), IV, 4, 1 M. (t. II, p. 329, 8 H), mais *potens* a comme équivalent δυνατός.

[13] F. Sagnard, *La Gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, pp. 66-67.

[14] Traduction citée, p. 103.

[15] Roiron, art. cité, p. 37; pour Unger, et ses six sens possibles, v. art. cité, p. 389.

puissante, si ancienne, si connue et fondée par les deux grands Apôtres.

*Necesse est*, traduisons ici aussi tout simplement: « il faut », sans nous préoccuper de savoir s'il s'agit de nécessité logique, matérielle ou morale...

*Conuenire*, « que s'accorde »; il est ici plus difficile [16] de déterminer le verbe grec sous-jacent mais le sens est clair: il s'agit d'accord sur le plan doctrinal, d'unanimité théologique.

*Omnem ecclesiam*: devons-nous comprendre: « toute église », chacune des églises locales, ou bien, en lisant le grec avec l'article πᾶσαν τ ὴ ν Ἐκκλησίαν, « toute l'Eglise », l'Eglise universelle. L'ambiguité du latin ne permet pas de choisir mais le sens dans l'un et l'autre cas reste le même, comme le montre la glose qui suit: *hoc est eos qui sunt undique fideles*. Latin balbutiant s'il en fut mais précieux par sa littéralité qui laisse transparaître le grec original. La périphrase *qui sunt ab undique* veut rendre le mot πανταχόθεν si cher à Irénée [17]: « les fidèles venant de toute part », de toutes les églises répandues dans le monde, dont l'ensemble constitue l'unique Eglise universelle.

*In qua semper*: ici encore les préoccupations théologiques, le souci de magnifier l'Eglise de Rome, ont égaré beaucoup de commentateurs. Je ne vois pas qu'il faille donner comme antécédent à ce relatif l'*hanc ecclesiam* du début de la phrase; le retour mot pour mot de l'expression caractéristique *qui sunt undique* nous invite à voir ici la même Eglise universelle que désignaient plus haut les mots *omnem ecclesiam*: il serait surprenant en effet qu'à une ligne de distance le même πανταχόθεν désignât une réalité différente; laquelle d'ailleurs? Le caractère cosmopolite de l'Eglise romaine? Quelle subtilité! Il faudrait lire entre les lignes pour l'apercevoir... Mais non, c'est bien l'Eglise universelle, considérée dans son ensemble et par opposition aux conventicules gnostiques, « dans laquelle a été conservée par les fidèles venus du monde entier cette tradition apostolique [18] ». Cela est vrai de toutes les églises locales comme

---

[16] Cf. toujours Reynders, *s.v.*

[17] Reynders, *ad loc.*, en catalogue 17 exemples.

[18] Avec sa lourdeur habituelle, le latin rend par cette relative (*quae est ab apostolis traditio*) la *iunctura* si naturelle en grec ἀποστολικὴ παράδοσις.

de celle de Rome et au même titre que pour celle-ci. Rien en effet ne serait plus loin de la pensée d'Irénée que d'introduire dans les mots *ab his qui sunt undique* la valeur d'un complément du comparatif [19] comme si la vraie foi avait été mieux conservée à Rome qu'ailleurs; l'idée ne pouvait effleurer notre auteur: l'orthodoxie pour lui n'est pas susceptible de plus ou de moins, c'est en bloc qu'il l'oppose à l'hérésie des gnostiques qu'il combat.

C'est ce que montre assurément le texte qui fait suite à notre phrase: après avoir longuement établi la succession qui en douze étapes relie Pierre et Paul à l'évêque régnant Eleuthère, Irénée souligne que par cette « succession » la « tradition » véritable s'est transmise jusqu'à son temps [20]. En ayant terminé avec le cas de Rome, Irénée cite alors un deuxième exemple de continuité ecclésiastique: celui de l'église dont semble-t-il il était originaire, Smyrne; Polycarpe y a été constitué évêque par les Apôtres et c'est l'enseignement de ces derniers que Polycarpe a transmis aux évêques qui lui ont succédé. Enfin vient, plus brièvement évoqué, un troisième exemple, celui de « l'église d'Ephèse fondée par Paul et où Jean est demeuré jusqu'à l'époque de Trajan; elle aussi est un témoin authentique de la « tradition » des Apôtres » [21].

Je ne me risquerai pas, comme tels de mes prédécesseurs, à l'art difficile de la rétroversion; une traduction légèrement paraphrasée suffira à résumer notre thèse:

C'est dans cette église (*scil.* romaine dont je viens de parler et à laquelle je reviendrai bientôt) qu'à cause de son autorité plus forte (pour les raisons que j'ai dites) doit s'accorder toute église (ou bien: toute l'Eglise), (c'est-à-dire l'ensemble) des fidèles venus du monde entier, (Eglise universelle) dans laquelle a toujours été conservée par tous (les fidèles) venus du monde entier la (même) tradition apostolique.

Sans doute Irénée reconnaissait bien à l'Eglise de Rome des privilèges particuliers, mais ils ne sont pas expressément

---

[19] Que la grammaire sans doute pourrait admettre, comme l'a bien établi Chr. Mohrmann, « A propos de Irenaeus, Advers. Haeres. 3, 3, 1 », *Vigiliae Christianae* 3, 1949, pp. 57-61.

[20] *Adv. Haer.* III, 3, 3 M., pp. 11-12 H, trad. Sagnard, p. 109: « C'est dans cet ordre et cette « succession » que la Tradition qui est dans l'Eglise à partir des Apôtres et que la Prédication de la Vérité sont parvenues jusqu'à nous »...

[21] *Id.* III, 3, 4 M., pp. 12-15 H.

mentionnés, sinon par un renvoi, dans la phrase où on a si longtemps voulu les chercher: c'est la phrase précédente qui les contient où Irénée nous disait qu'il a choisi l'exemple de Rome parce que celle-ci était *maxima, antiquissima, omnibus cognita*[22], fondée et organisée par les deux plus glorieux Apôtres, Pierre et Paul. Elle est apostolique, et comme telle en paisible possession de la tradition authentique. C'est pourquoi, par voie de conséquence (ce que souligne l'*enim* initial) l'accord avec Rome s'impose, va de soi, *necesse est*, pour toute autre église locale, qu'il s'agisse de Smyrne, d'Ephèse ou d'ailleurs, qui comme celle de Rome se rattachent par une succession régulière aux Apôtres choisis par le Christ. Il est sans doute parfaitement légitime de chercher à voir dans cette brève formulation l'embryon d'une théologie postérieure mais c'est alors à l'ecclésiologie de Vatican II avec l'accent qui y a été mis sur la collégialité qu'il faudra la rapporter plutôt qu'à l'affirmation abrupte et unilatérale de la primauté romaine telle qu'elle avait triomphé au premier concile du Vatican.

HENRI IRÉNÉE MARROU

---

[22] *Id.* III, 3, 2 M., p. 9 H.

# LE CH. XXXI DE S. BENOÎT ET SA SOURCE, LA 2e ÉDITION DE LA « REGULA MAGISTRI »

Dans un travail historique, aussi pénétrant que pondéré, D. Knowles a récemment montré que deux conclusions, apparemment contradictoires, se dégagent de façon irrécusable des controverses sur les relations de la *Regula Magistri* et de la *Regula S. Benedicti*: 1° de toutes les hypothèses proposées pour résoudre les problèmes soulevés par les rapports entre les deux règles, celle qui considère leurs auteurs comme distincts et le Maître comme antérieur à Benoît réunit un faisceau de confirmations qu'on doit estimer décisif; 2° cette antériorité du Maître ne se dégage que dans la plupart des cas et pour l'ensemble de la comparaison, car sur plus d'un point l'hypothèse de l'antériorité du texte de Benoît paraît encore préférable [1].

Ces deux conclusions ne sont guère compatibles, du moins à première vue. Et c'est sans doute ce qui explique que des éléments subjectifs d'appréciation déterminent encore, dans une notable mesure, le parti adopté par chacun en cette matière. De là une certaine tension, une perpétuelle relance des discussions. Ce serait une erreur de le regretter d'ailleurs, car cette confrontation des opinions les obligent à se préciser, à se vérifier avec toujours plus d'acribie. Il y a toutefois une limite à ne pas dépasser, si l'on veut que les philologues et les historiens ne gaspillent pas un temps précieux en vaines querelles. Est-il

---

[1] On trouvera cette excellente mise au point, avec les indications bibliographiques désirables, dans David Knowles, *Great Historical Enterprises. Problems in Monastic History* (London, Nelson 1963), pp. 135-195, sous le titre: « The *Regula Magistri* and the Rule of St. Benedict ». Une autre introduction, un peu plus ancienne, mais parfaitement informée des problèmes et de la bibliographie, a été donnée en italien par Dom Gregorio Penco dans son introduction à *S. Benedicti Regula*. Introduzione, testo, apparati ,traduzione e commento. Firenze 1958.

donc possible de sortir ce débat de l'impasse où il semble présentement engagé?

Sincèrement je crois que nous disposons des moyens permettant de surmonter les dernières difficultés. Et je serais heureux si je parvenais à en apporter la preuve dans cet hommage à un historien qui, pour sa part, à tellement fait progresser notre connaissance des siècles où s'est élaborée la législation monastique de l'Occident.

* * *

Les premières discussions se sont mises à piétiner par manque d'accès suffisant aux textes manuscrits. Nous rendant compte de cette situation, Dom Hubert Vanderhoven et moi-même y avons remédié de notre mieux en procurant l'édition diplomatique des deux principaux témoins de la Règle du Maître [2].

Un autre besoin se faisait non moins gravement sentir. Il concernait le texte de la règle bénédictine, dont il était bien plus difficile de faire connaître les innombrables variantes. Cependant l'on savait les héritiers de L. Traube et de H. Plenkers occupés au travail de l'édition critique de l'œuvre de S. Benoît, et, en 1960, R. Hanslik tentait effectivement de combler cette seconde lacune [3].

---

[2] *Aux sources du monachisme bénédictin, I: La Règle du Maître, édition diplomatique des manuscrits latins 12205 et 12634 de Paris*, par Hubert VANDERHOVEN et François MASAI, avec la collaboration de P. B. CORBETT. Bruxelles-Paris 1953 (*Les Publications de Scriptorium*, vol. III). Qu'il me soit permis de saisir cette occasion pour saluer la mémoire du P. Hubert Vanderhoven, qui avait toutes les qualités du parfait collaborateur et qui devint rapidement pour moi un ami très cher. Il était né à Liège en 1896 et il est décédé en son abbaye de Saint-André-les-Bruges, le 26 novembre 1965. On pourra trouver des détails sur sa vie et sa personnalité dans une suggestive notice, écrite par Dom F(rancis de) M(eeûs), dans *Les Cahiers de Saint-André*, 1966, pp. 22-28.

[3] BENEDICTI *Regula*, recensuit Rudolphus HANSLIK. Vienne, Hoelder 1960 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. 75). Ce n'est pas que l'édition elle-même présente beaucoup de mérites par rapport aux travaux antérieurs de C. BUTLER (*S. Benedicti Regula monasteriorum*. Ed. 3a, Friburgi 1935), de B. LINDERBAUER (*S. Benedicti Regula monachorum*, herausgegeben und philologisch erklärt. Metten 1922) ou de G. PENCO, *op. cit.*, qui tous reproduisent en somme le texte du codex 914 de Saint-Gall. L'apport principal de l'éd. de Hanslik est de faire connaître beaucoup plus largement les variantes des manuscrits, les citations et les réminiscences, la langue du texte aussi, grâce à la concordance qui achève le volume. L'apparat critique de cette édition en fait donc tout le prix, mais on ne s'en servira qu'avec prudence

Au cours des dernières années un autre outil indispensable a été forgé, qui va permettre de dépasser le stade des simples sondages dans la comparaison linguistique des deux documents. Pour la règle de S. Benoît, il existait des dépouillements à peu près suffisants [4]. Pour celle du Maître, par contre, aucun relevé sûr, ni exhaustif surtout, n'avait encore été dressé [5]. Deux concordances, élaborées selon des principes différents, viennent de paraître coup sur coup [6], rendant désormais possibles des comparaisons minutieuses et très précises entre les textes des deux règles, tant pour les variantes de leurs manuscrits que pour les différences de leurs vocabulaires. Nous disposons même en outre d'une première tentative d'édition critique et de traduction de la Règle du Maître [7]. Ainsi outillés, nous pouvons nous

---

en raison des ambiguïtés et des inexactitudes que les critiques y ont signalées (voir, par ex., les comptes rendus de A. Mundò, dans la *Revue bénédictine*, 71, 1961, pp. 381-399; de P. Meyvaert, dans *Scriptorium*, 1963, pp. 83-110; de F. Masai, dans *Latomus*, 1963, pp. 303-307). A vrai dire même, il sera sans doute toujours malaisé de publier des éditions critiques d'œuvres aussi complexes et transmises par tant de manuscrits, sans une reconnaissance préalable du matériel subsistant, sans avoir procédé d'abord à un relevé archéologique des principaux témoins dans une édition diplomatique. C'est pourquoi nous avons résolu à quelques-uns de procéder à ce travail de base.

[4] Avant l'*Index verborum* de l'édition Hanslik on disposait de travaux moins complets, mais déjà très suffisants à bien des égards, en particulier du si méritoire commentaire de Dom B. Linderbauer, *op. cit.*, et de la concordance du P. Henri Koenders, *Concordantiae sanctae Regulae... Patris nostri Benedicti*, Westmalle (Anvers) 1947.

[5] Un travail fort utile, comparable à celui qui avait été fait naguère par B. Linderbauer sur le texte de Benoît, avait cependant été réalisé par P. B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri, with particular reference to its colloquial aspects*. Louvain 1958 (Université de Louvain, *Recueil de travaux d'histoire et de philologie*, IV[e] série, fasc. 17).

[6] M. J. Cappuyns, *Lexique de la Regula Magistri*. La Haye-Steenbrugge 1964 (*Instrumenta Patristica*, VI). D'autre part, en 1965, comme t. III, complétant l'édition de *La Règle du Maître* du P. Adalbert de Vogüé (Paris 1964, 2 vol.) paraissait une *Concordance verbale du texte critique conforme à l'orthographe du manuscrit Par. lat. 12205*, par Jean-Marie Clément, Jean Neufville et Daniel Demeslay. *Suivie d'un Index orthographique du manuscrit Par. lat. 12634*, par Jean Neufville. Paris 1965 (*Sources chrétiennes*, n° 107).

[7] Par Dom Adalbert de Vogüé (voir note précédente). Le présent article fera suffisamment comprendre les réserves que je crois devoir faire au caractère « critique » de cette édition. Son utilité toutefois est hors de conteste; non seulement on y trouve en apparat les variantes de tous les manuscrits du Maître, mais les citations et même les réminiscences ont été soigneusement notées. De plus une introduction, bien documentée, originale et suggestive, précède une traduction qui équivaut elle-même à un commentaire, surtout qu'elle est encore accompagnée de nombreuses annotations.

remettre à l'ouvrage, avec le ferme espoir de mener à bien cette fois le travail entrepris, en des conditions encore si précaires, il y a un quart de siècle.

Bien entendu, cette nouvelle étape ne sera franchie que grâce à la coopération de nombreux ouvriers consentant à s'entraider, notamment par la critique fraternelle. Chacun ne peut avoir d'autre ambition que d'apporter sa pierre à l'édifice commun. C'est dans cet esprit que je voudrais modestement essayer les nouveaux instruments qu'on nous a mis entre les mains, en les utilisant en un point des textes qui n'a pas encore été beaucoup scruté mais qui, en revanche, semble particulièrement approprié à l'essai des méthodes.

Les ch. 31-32 de la Règle de S. Benoît et leurs correspondants, les ch. 16-17 de la Règle du Maître, paraissent de prime abord n'offrir qu'un objet plutôt ingrat à l'étude comparée des deux règles. A l'examen il m'a semblé au contraire que l'étude de ces textes ouvrait d'intéressantes perspectives sur les principaux problèmes posés par les règles en présence. Ces chapitres de S. Benoît présentent plus de ressemblances qu'il n'y paraît d'abord avec la section correspondante du Maître. Et si, d'autre part, les deux règles divergent ici de façon très considérable, peut-être est-il, pour cela même, légitime d'espérer y surprendre plus clairement qu'ailleurs les motifs des modifications apportées à la rédaction initiale et, par suite, l'ordre de succession de ces transformations. Enfin cette comparaison n'est pas, ici comme pour trop d'autres passages, obligatoirement limitée à la confrontation de deux textes seulement. Pour ces sections comme en quelques autres cas privilégiés, il existe un troisième terme de comparaison qui tient en quelque sorte le milieu entre les deux autres.

On sait, en effet, qu'il existe, en face de la Règle de S. Benoît, transmise par une foule de manuscrits ne présentant entre eux que peu de variantes substantielles, trois ou quatre manuscrits seulement qui offrent l'entièreté de la Règle du Maître. Ce sont le *Parisinus lat. 12205* (= P, datant des environs de l'an 600), le *Clm 28118* (= A, *Codex regularum* de Benoît d'Aniane, du IX$^{e}$ s.) et quelques copies de ce dernier. Encore faut-il observer que si les deux chefs de file, P et A, sont indépendants l'un de l'autre, ils sont néanmoins apparentés entre eux de façon fort étroite, comme le démontrent les accidents de

transmission qu'ils présentent en commun [8]. La seule divergence importante concerne le ch. 53, où une partie de P (vv 26-33) est ignorée de A [9]. C'est en de rares occasions seulement que nous disposons d'autres témoins en dehors de ceux-là, pour comparer le texte de Benoît et celui du Maître. Cette situation plus avantageuse se présente par exemple pour le ch. 48 du Maître (= 20 de Benoît) où, en plus de P et de A, existent des extraits des VIII[e]-IX[e] siècle dans les manuscrits Saint-Gall 193 et 194, Wurtzbourg, M.p.th.o.l. et M.p.th. f. 24 [10]. Pour le texte voisin et solidaire, le ch. 47 du Maître (= 19 de Benoît), on bénéficie en outre d'un témoin exceptionnellement autorisé vu son ancienneté, le Paris. lat. 12634 du VI[e] siècle.

Cependant, pour estimer à son exacte valeur le texte d'un témoin fragmentaire, il importe de comprendre exactement le pourquoi de la présence des fragments en question et la manière dont l'emprunt remonte à une source complète. C'est à quoi se sont employés notamment Dom A. Genestout [11] et Dom A. de Vogüé [12], avec des résultats fort appréciables. Deux faits

---

[8] C'est ce qui ressort de la confrontation des textes de l'édition diplomatique. Cf. VANDERHOVEN et MASAI, *op. cit.*, Voir aussi A. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, I, pp. 125-126.

[9] Mlle Th. PAYR, *Der Magistertext in der Ueberlieferungsgeschichte der Benediktineregel* (*Studia Anselmiana*, 44, Roma 1959, pp. 1-84), pp. 20-21, estime qu'il s'agit d'une omission de A et non pas d'une addition de P, comme je l'avançais dans *La Règle de S. Benoît et la « Regula Magistri »* (*Latomus*, 6, 1947, pp. 207-229), p. 216. Le P. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, II, p. 459, donne raison à Mlle Payr. Je n'ai nullement l'intention de défendre ici un premier essai, fort ancien et caduque sur bien des points. Une chose reste acquise pourtant, qui me paraît l'essentiel: personne ne peut envisager d'expliquer cette divergence par un accident de transmission. Elle résulte d'une *intervention volontaire* pour modifier le texte. La « Regula monasteriorum » a sans nul doute souffert d'accidents de copie, mais elle a en outre subi des changements intentionnels. Le principal effort de la critique doit tendre à bien discerner ces deux sortes de variantes, car la solution de nos problèmes se situe très exactement, me semble-t-il, au terme de cette enquête.

[10] Sur ces extraits (cf. 47 et 48 du Maître), voir J. HOFMANN, *Regula Magistri XLVII und XLVIII in St. Galler und Würzburger Caesarius-Handschriften* (*Revue bénédictine*, 61, 1951, pp. 141-166). Cf. A. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, I, p. 133.

[11] Augustin GENESTOUT, *Le plus ancien témoin de la Règle du Maître, le Parisinus lat. 12634* (*Scriptorium*, 1, 1946-1947, pp. 129-142). Il s'agit d'une description minutieuse avec identification de tous les éléments constitutifs de cette règle-centon.

[12] A. DE VOGÜÉ, *Nouveaux aperçus sur une règle monastique du VI[e] siècle* (*Revue d'ascétique et de mystique*, 41, 1965, pp. 19-54). Cette étude ne fait nullement double emploi avec celle du P. Genestout. Elle tente en

méritent surtout de retenir ici l'attention: pour édifier son code, le législateur dont l'œuvre nous a été conservée par le Paris. lat. 12634, s'est contenté de rassembler en une sorte de centon des textes rédigés par divers écrivains ascétiques. Il ne cite pas les auteurs auxquels il fait ses emprunts, mais on a pu les identifier tous: 17 extraits de S. Basile, 9 extraits de Cassien, 1 extrait de S. Jérôme, 1 de Novat, 1 de S. Pachôme, 1 de la Règle des IV Pères, et 16 autres que leur ressemblance, le plus souvent littérale, avec les textes conservés dans P nous force de considérer, eux aussi, comme des extraits tirés de cette règle anonyme que nous appelons *Regula Magistri.*

Comme l'a fort opportunément fait remarquer le P. de Vogüé, il ne suffit pas de dénombrer ces extraits, il convient encore de mesurer leur ampleur. Vus sous cet angle, les emprunts faits au Maître s'imposent plus à l'attention encore. Ils représentent en effet 59 pages, alors que le second ensemble en importance, celui des extraits de Cassien, atteint seulement 20 pages et que la règle-centon occupe en tout 115 pages du manuscrit [13].

Une saine méthode ne permet pas de considérer comme résultant d'une intervention du législateur du centon tous les passages où son texte diffère du texte du Maître transmis par les autres manuscrits. Ce serait même très exactement verser dans un cercle vicieux, car l'un des principaux problèmes à résoudre consiste justement à voir si ces divergences sont dues à l'intervention arbitraire du législateur en question ou si, au contraire, elles proviennent du manuscrit du Maître qu'il utilisait et qui, en ce cas, aurait manifestement contenu un état du texte sensiblement différent de celui que transmettent les manuscrits complets de l'œuvre ( = groupe π). Il ne faut donc pas

---

effet de dépasser la description purement statique du contenu, pour en découvrir l'économie et, plus particulièrement, pour saisir la place que le Maître occupait dans la pensée du législateur anonyme qui l'a si largement démarqué.

[13] A. DE VOGÜÉ, *Nouveaux aperçus...*, p. 22 s. Si l'on tenait compte, dans le calcul, de la règle augustinienne qui précède le centon — et j'incline personnellement à croire qu'il faut le faire, — Augustin ne viendrait encore qu'en seconde place, avec 22 pages seulement (*loc. cit.* n. 10). Le même critique fait encore observer que « l'importance de RM ressort également de la distribution des extraits dans le florilège. Aucun auteur n'y est représenté comme elle par cinq groupes de textes, répartis sur presque toute la longueur de la compilation » (p. 23).

prendre parti à l'avance en cette matière, mais réserver son verdict jusqu'à la conclusion de l'enquête, dont ce jugement doit précisément constituer l'un des buts principaux.

Si l'on veut, malgré tout, se faire une idée *a priori* et d'ailleurs approximative seulement de la liberté ou de la fidélité avec laquelle le législateur de l'anthologie a traité les œuvres dont il s'est servi, une seule méthode est possible, c'est d'examiner les extraits qu'il donne d'auteurs connus. Il n'est évidemment pas possible d'entreprendre ici cette vaste confrontation. Mon collaborateur, le P. Eugène Manning, s'en occupe, et j'espère qu'il pourra bientôt livrer ses conclusions définitives. Déjà cependant je crois pouvoir affirmer que l'hypothèse de la fidélité se trouvera nettement confirmée. C'est à peine si l'on peut relever l'un ou l'autre cas évident d'adaptation de vocabulaire.

Ces remarques en appellent une autre, relative non pas à la législation-centon elle-même, mais au codex qui nous la fait connaître. Les négligences graves abondent dans le Paris. lat. 12634. On y constate en particulier des omissions très fréquentes qui s'expliquent par le saut du même au même. Il faut donc les considérer comme de purs accidents, en se gardant de les attribuer au législateur lui-même. Si beaucoup de divergences peuvent ainsi être portées au compte du florilège, la responsabilité de son auteur ne s'y trouve pas engagée. Au reste, parmi ces erreurs attribuables au travail de copie, plus d'une sans doute remonte aux modèles qui ont fourni les extraits, car aucun manuscrit n'est absolument exempt d'erreurs. Mais en tous ces cas il s'agit de fautes, et elles sont le plus souvent parfaitement reconnaissables. De sorte qu'il n'y a pas à les confondre avec d'autres divergences, d'autres omissions, volontaires celles-là, qui résulteraient d'initiatives personnelles. De la présence de fautes, nombreuses et criantes dans E ( = Paris. lat. 12634), on peut uniquement conclure que ce codex n'est pas l'exemplaire de l'auteur même de la législation-centon mais seulement une copie, fort négligée, de l'œuvre conçue par cet abbé.

A condition de tenir compte de ces recommandations, l'utilisation du codex E est parfaitement légitime. Il convient même d'instituer *par priorité*, me semble-t-il, une comparaison des textes où les témoins en présence ne sont pas uniquement P et son groupe d'un côté, la Règle de S. Benoît de l'autre, mais

où un troisième terme existe. Une telle condition est remplie dans ces cas privilégiés où nous possédons de surcroît le témoignage de la règle-centon.

Cette situation favorable, on l'a dit, se rencontre pour 16 passages du Maître, totalisant 59 pages du manuscrit E. C'est, entre autres, le cas des ch. 16-17 du Maître (= 31-32 de Benoît) sur lesquels il nous faut maintenant concentrer notre attention.

* * *

Après les chapitres 21-30, relatifs aux « decani » et à la discipline qu'ils ont pour mission de faire observer dans le monastère, avant les chapitres consacrés au réfectoire et à ses hebdomandiers (ch. 35 et suivants), la règle bénédictine présente un groupe de textes législatifs traitant des biens meubles du monastère et des officiers qui en ont la charge:

ch. 31. *De cellarario monasterii, qualis sit.*
ch. 32. *De ferramentis uel rebus monasterii.*
ch. 33. *Si quid debeant monachi proprium habere.*
ch. 34. *Si omnes aequaliter debeant necessaria accipere.*

Il n'est pas difficile de préciser quels sont les chapitres de la règle du Maître qui correspondent aux deux premiers de ces textes, ce sont les ch. 16 et 17 qui traitent des mêmes problèmes, dans le même ordre et sous des titres pratiquement identiques:

ch. 16. *De cellario monasterii qualis debeat esse.*
ch. 17. *De ferramentis uel rebus monasterii.*

De plus, et le fait mérite d'être remarqué, ces deux chapitres se situent entre les mêmes éléments du plan dans les deux règles: dans le Maître comme dans Benoît, cette section est précédée de chapitres relatifs aux surveillants (appelés *praepositi* par le Maître et *decani* par Benoît) et à la répression des délits dans le monastère. De même la section consacrée au cellerier y est suivie, comme dans Benoît encore, d'une autre organisant le service du réfectoire.

Ce parallélisme très poussé accuse une identité d'inspiration initiale. Cependant il suggère déjà deux questions: 1°) les ch. 33 et 34 de Benoît n'ont-ils réellement aucun texte parallèle dans le Maître? 2°) pourquoi les ch. parallèles sur le cellerier

occupent-ils des places tellement différentes dans Benoît et dans le Maître (respectivement les n^os^ 31 et 16), si le plan des deux règles est en principe identique?

Ces questions ne sont en somme que deux aspects particuliers, rarement abordés, d'une question plus vaste qu'on pose ordinairement en ces termes: laquelle des deux règles, de Benoît et du Maître, faut-il considérer comme antérieure à l'autre? Nous verrons justement qu'il n'est pas possible de répondre à cette question, sans fournir une réponse pertinente à toutes les questions entre lesquelles cette question plus générale doit logiquement se subdiviser. Et peut-être alors la formulation habituelle apparaîtra-t-elle comme indûment simplifiée.

Mais, sans plus attendre, il faut mettre les textes sous les yeux des lecteurs, afin qu'ils puissent juger en connaissance de cause.

Dans la première colonne on trouvera le texte de la règle du Maître tel qu'on peut le reconstituer à l'aide des manuscrits P, A, etc., soit le texte de l'archétype que nous désignerons par le sigle π (source de P notamment). Dans la seconde colonne figure le témoignage de la règle-centon. Comme ici nous ne disposons que d'un seul manuscrit, E, nous le reproduirons tel quel, n'essayant pas, dans le texte du moins, de rétablir la teneur de son archétype (lequel pourra être désigné par le sigle ε). Enfin la 3^e^ colonne fournira le texte de la Règle bénédictine. On s'est borné à en reproduire le texte d'après l'édition de R. Hanslik, sans s'efforcer, du moins dans cette transcription, d'atteindre à nouveaux frais l'archétype (qu'on pourrait désigner par le sigle β).

XVI. De cellario monasterii qualis debeat esse

1. Fratres, omnis opera praetium habet, quia digno mercennario mercedes debentur et boui trituranti non alligabitur os.
2. Nam et labores fructuum suorum beatum faciunt manducantem,
3. quia Dominus homini creato omnia subiecit sub pedibus eius, propter quem creauit cuncta.
4. Ergo si iniustis et inimicis Dei, id est non credentibus paganis et hereticis uel diuersis peccatoribus, diuersa uictualis creatura famulatur subiecta et uniuersus mundus diuersis deseruit,
5. Quanto magis credentibus in Deo et bene seruientibus ei iuste et digne Dominus ad uitam diuersam creaturam tradidit, quam creauit.
6. Et quasi pignus futurae repromissionis in praesenti hoc tempore omnia uitae necessaria ministrando,
7. non derelinquet Dominus quaerentes se,
8. quia diuites eguerunt et esurierunt, inquirentes uero Dominum non deficient omni bono

De cellario qualis debeat esse

XXXI. De cellarario monasterii qualis sit.

9. et esurientes inplet bonis Dominus et diuites dimittit inanes,
10. et tamquam nihil habentes et omnia possidentes.
[cf. 62. Cellararius uero ipse frater ordinetur, qui probatus fuerit ab abbate fidelis et abstinens esse, quem numquam uincit aliquando aliqua desideriorum gyla
63. uel qui non multum amat manducare aut bibere]

Talis eligi qui possit in omnibus guilae suggestionibus dominari,

qui timeat Iudae sententiam dominari, qui ab initio fur fuit.

Studere debeat qui hoc officio deputatur ut audiat: qui bene ministrauerit bonum gradum sibi adquirit.

1. Cellararius monasterii eligatur de congregatione sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus,
2. sed timens deum, qui omni congregationi sit sicut pater.
3. curam gerat de omnibus;
4. sine iussionem abbatis nihil faciat;
5. quae iubentur, custodiat;
6. fratres non contristet.
7. Si quis frater ab eo forte aliqua inrationabiliter postulat, non spernendo eum contristet, sed rationabiliter cum humilitate male petenti deneget.
8. Animam suam custodiat memor semper illud apostolicum, quia qui bene ministrauerit, gradum bonum sibi adquirit.
9. Infirmorum, infantum, hospitum pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat sciens sine dubio, quia pro his omnibus in die iudicii rationem redditurus est.

11. Ergo cellarius monasterii non aliud est quam dispensator diuinarum rerum.

12. In tantum diuinarum, ut Dominus in euangelio promittat fidelibus seruis suis, dicens: Nolite cogitare quid manducetis aut quid bibatis aut quid induamini.

13. Simul et de crastino monet non debere quemquam esse sollicitum,

14. sed hoc admonet, dicens: Quaerite regnum et iustitiam Dei, et haec omnia adponentur uobis.

15. Scit enim pater uester, qui in caelis est, quia haec omnia indigetis.

16. Ergo si Deo seruientibus uitae necessaria a Domino adponuntur et scit Do-

Nosse etiam debent fratres quia quid in monasterio tractantur, siue in uasis, siue in ferramentis uel cetera omnia esse sanctificata

si quid neglegenter aliquid tractauerit, partem se habere nouerit cum illo rege qui in uasis domus Dei sanctificatis cum suis bibebat concubinis et qualem meruit uindictam

Custodienda ista praecepta, et per singulos dies in auribus fratrum recensenda.

Ergo cellarium monasterii non aliud est quam dispensator diuinarum rerum ut Dominus in euangelio promittat fidelibus seruis suis dicens: Nolite cogitare quid manducetis aut quid bibatis aut quid induamini.

Simul et de crastino monet non debere quemquam esse sollicitum,

sed hoc admonet dicens: Quaerite regnum et iustitiam Dei, et haec omnia adponentur uobis.

10. Omnia uasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris uasa sacrata conspiciat;

11. nihil ducat negligendum

minus noster pater caelestis quae indigemus et praeparat,
17. uides ergo quia et uictualia nostra, cum ab ipso nobis praeparantur, dominica dona sunt.
18. Nam sicut carnalis domini seruus, alter tamen homo, de praebendo seruitio suo solummodo est sollicitus,
19. Quia de praeparandis a domino suo annonae, uestarii, calciarii usibus est securus,
20. quanto magis Dominus noster caelestis necessaria uitae nostrae iuste nos non praecepit cogitare,
21. quia si homo homini seruiens ad praeparandum sibi idoneus creditur,
22. quanto magis credentibus uel seruientibus nobis Deo, qui creauit ipsa omnia et cuncta potens est adinplere, omnia poterunt famulari.
23. Quia iuuenior fui et senui, et non uidi iustum derelictum nec semen eius egens panem,
24. sed magis tota die miseretur et commodat.
25. Ergo cum de solo seruitio nostro in inquirendo regno et iustitiam eius fuerimus solliciti,

Ergo cum de solo
inquirendo regno et iustitia eius fuerimus
solliciti,

26. Dominum credamus nobis omnia ministrare, quia ultro se nobis necessaria omnia promittit adponere.
27. Ergo omnia uictualia monasterii, quae in praebenda operariis suis Dominus annona distribuit,
28. si male et fraudulenter a cellarario distribuantur et pereant,
29. sciat se supradictus cellararius in die iudicii diuinis ante tribunal ratiociniis discuti,
30. cum annonam seruorum suorum Dominus per neglegentiam uiderit stricari,
31. quia quod iuste Dominus dignis tradit, indigne ab euersoribus non patitur stricari.
32. Qui cellararius sine praecepto abbatis nihil tribuat aut eroget uel expendat
33. nec infirmo in praesentia eius extra iussu aliquid porrigat.

34. Cellararius elemosynam faciat cum iussu abbatis in praesentia eius.
35. In absentia uero eius liceat ei petenti paupero elemosynam exhibere,
36. propter praeceptum Domini, quod dicit: Omni petenti te tribue,

Dominum credamus omnia nobis ministrare, qui ultro se nobis necessaria omnia promittit adponere.
Ergo omnia uictualia monasterii, quae in praebenda operariis suis Dominus annonam distribuit,
si male et fraudulenter a cellario distribuantur et pereat.
sciat se supradictus cellarius in die iudicii diuinis ante tribunal ratiociniis discuti cum annonam seruorum suorum Dominus per neglegentiam uiderit exterminari.
quia quod iuste Dominus dignis tradidit digne ab euersoribus non patitur custodiri.

Qui cellararius sine praecepto abbatis nihil tribuat aut eroget uel expendat
nec infirmo in praesentia eius extra iussu aliquid porrigat.

elemosynam faciat cum iussu abbatis in praesentia eius.
In absentia uero eius liceat ei petenti paupero elemosynam exhibere,
propter praeceptum Domini quod dicit: Omni potenti te tribue,

12. Neque auaritiae studeat neque prodigus sit et stirpator substantiae monasterii,
[cf. v. 9]

sed omnia mensurate faciat et secundum iussionem abbatis.
13. Humilitatem ante omnia habeat, et cui substantia non est, quod tribuatur, sermo responsionis porrigatur bonus,
14. ut scriptum est: Sermo bonus super datum optimum.
15. Omnia, quae ei iniunxerit abbas, ipsa habeat sub cura sua; a quibus eum prohibuerit, non praesumat.

37. et item: Da, ne cui non dederis, ipse sit Christus.

et iterum: Da egenti, ne cui non deris ipse sit Christus.

16. Fratribus constitutam annonam sine aliquo tyfo uel mora offerat, ut non scandalizentur, memor diuini eloquii, quid mereatur, qui scandalizauerit unum de pusillis.
17. Si congregatio maior fuerit, solatia ei dentur, a quibus adiutus et ipse aequo animo impleat officium sibi commissum.
18. Horis competentibus et dentur, quae danda sunt, et petantur, quae petenda sunt,
19. ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei.

38. Cottidie cellararius cum septimanariis ante abbate in oratorio cum congregatione communicet.
39. Intrantibus in eudoma septimanariis uasa cocinae ipse consignet.
40. Conpleta eudoma ab exeuntibus munda ipse recipiat, aliis intrantibus consignet.
41. Quae uasa monasterii si ab aliquo per neglegentiam fracta fuerint,
42. non prius qui fregit accedat ad mensam, nisi paenitens abbati satisfecerit, per humilitatem ad genua incuruatus.

[cf. XXXV, 10-11: Uasa ministerii sui (sc. coquinae) munda et sana cellarario consignet.

11. Qui cellararius item intranti censignet, ut sciat quod dat aut quod recipit.]
[cf. XLVI, 1: Si quis, dum in labore

43. Eiectis uero de cellario omnibus necessariis, cum congregatione ad mensam cellararius sedeat tacitus et manducet.
44. Qui cellararius si se leuauerit aliquid adportare, usque dum redeat, omnes de mensa, in qua sedebat, ad manducandum spectent eum.
45. Opus aliquod laboris faciendum his horis cellararius suscipiat, quando aliqua cura et diligentia uel dispensatio cellararii minime exercetur,
46. ut otiosus in illis horis non sit.
47. In oratorio absens per occupationem,
48. dicente abbate pro eo fratribus ut habeatur in mente,
49. simul et ipse cellararius, si prope oratorium cellarius fuerit, sua uoce petat se debere in orationibus memorari.
50. Et tamen lente, sic occupatus in facto, opus Dei sibi dicat et ipse, sequendo uocem uel uersum oratorii.
51. Et merito intus in oratorio debet ab omnibus memorari, quia pro omnium sollicitudine occupatur,
52. ut quomodo ab uno communis pro omnibus utilitas procuratur, sic omnium cum uno partiatur oratio.

quouis, in coquina, in cellario, in ministerio, in pistrino, in horto, in arte aliqua dum laborat, uel in quocumque loco aliquid deliquerit
2. aut fregerit quippiam aut perdiderit uel aliud quid excesserit ubi
3. et non ueniens continuo ante abbatem uel congregationem ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum,
4. dum per alium cognitum fuerit, maiori subiaceat emendationi.
5. Si animae uero peccati causa fuerit latens, tantum abbati aut spiritalibus senioribus patefaciat,
6. qui sciat curare et sua et aliena uulnera, non detegere et publicare.]

53. Vitia uero oris et corporis eius custodienda ad ipso abbate custodiantur,

54. quia cellararius sub nullius decadae numero sub praeposito continetur,

55. ne forte, quomodo caro amat quae sua sunt, propter aliquem adpetitum uel subministrationem gylae causa Dei praetermittatur

56. et pro cibu uel potu non exacta excommunicatio carnaliter prouendatur.

57. Usitilia omnia monasterii ipse recipiat ad numerum et diuersis consignet.

58. De omnibus uero, quae sunt in monasterio, extra abbate nullus sibi aliquid uelut suum,

59. siue quod attulit, siue quod inuenit, siue quod laborauit uel adquisiuit,

60. nullus aliquid peculiare uindicet aut defendat,

61. quia regulae sententia haec est: res monasterii omnium est et nullius est.

62. Cellararius uero ipse frater ordinetur, qui probatus fuerit ab abbate fidelis et abstinens esse, quem numquam uincit aliquando aliqua desideriorum gyla

[cf. début: Talis eligi qui possit in omnibus guilae suggestionibus dominari].

[1. Cellararius monasterii eligatur de congregatione sapiens, maturis moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus.]

63. uel qui non multum amat manducare aut bibere,
64. ne magis detur locus diabolo,
65. sicut dicit scribtura: Nolite dare occasionem quaerentibus occasionem,
66. et uideatur gastrimargiae gyla uoracibus uel gluttonibus fratribus prouideri magis quam refrenari.

Les textes de Benoît et du Maître que l'on compare ordinairement, offrent tant d'éléments communs qu'ils se comportent le plus souvent, si pas simplement comme des manuscrits de familles différentes, du moins comme deux états ou, tout au plus, comme deux éditions remaniées d'une même œuvre. Dans la section des règles ici prise en considération, il n'en va plus de même. Les divergences l'emportent très sensiblement sur les ressemblances. Mais d'autre part, même en ignorant ces autres passages d'un parallélisme plus étroit, on ne pourrait regarder ces textes-ci comme absolument étrangers les uns aux autres: quoique profondément modifiés, ils accusent encore nettement leur commune origine.

Un titre identique ou à peine différent (3$^{e}$ col.) attire déjà l'attention. Mais le corps même du chapitre contient assez d'éléments semblables qui ne peuvent guère s'expliquer que comme des vestiges d'un même texte, point de départ de législations maintenant différentes par le détail de leur formulation, mais encore apparentées par les conceptions et la suite des idées. C'est du moins ce qui ressort aussitôt de la juxtaposition des col. 2 et 3: les deux législations y *débutent* par l'exposé des conditions qui doivent présider au *choix* du cellerier. Elles se continuent ensuite par l'énoncé des devoirs propres à cette charge. Et en cela encore le parallélisme est poussé plusieurs fois jusqu'à une identité de références, de conceptions et de termes que le sujet n'entraînait nullement. A noter tout particulièrement le recours de part et d'autre à l'autorité de ce même passage de I *Timothée* 3, 13, qui ne s'imposait manifestement pas plus que tels autres, des Evangiles surtout, où le serviteur fidèle reçoit du maître la récompense de ses bons et loyaux services. Ce ne peut être par une rencontre fortuite non plus que les textes 2 et 3 prescrivent au cellerier de traiter les « uasa monasterii » comme des « vases sacrés » (col. 2), comme « les vases de l'autel », selon la précision plus grande encore de la col. 3.

Plus loin on notera encore cette insistance, mise par nos *trois* textes, à subordonner étroitement l'action du cellerier au contrôle, à « l'ordre » de l'abbé (cf. Benoît, v. 12 ss.). Cette stricte obéissance en toute chose pourrait passer, sans doute, pour une simple rencontre, étant donné la manière dont elle découle du principe monarchique, mis par nos législateurs à la base du cénobitisme. Mais l'identité des principes de départ

n'expliquerait pas pourquoi c'est au même endroit du développement des trois textes que cette injonction se présente, ni surtout que ces législations recourent pour s'exprimer à un même terme que le sujet n'imposait aucunement: *porrigat* (en 1, verset 33, et en 2), *porrigatur* (en 3, v. 13). Et ceci est d'auteur plus significatif que, comme me le fait remarquer le P. Manning, le verbe *porrigere* n'est jamais employé ailleurs par S. Benoît.

Si les parallèles ne s'imposent pas ici, entre 1 et 3 du moins, avec l'évidence qui, depuis trente ans, a tellement fixé l'attention des critiques sur d'autres sections, singulièrement sur les prologues des deux règles et sur leurs dix premiers chapitres, il nous est du moins interdit de considérer comme indépendants l'un de l'autre le ch. 31 de Benoît et le ch. 16 du Maître.

Les relations moins étroites de ces textes doivent trouver aussi, d'autre part, leur explication dans les théories proposées pour rendre compte des rapports entre les deux règles. Et réciproquement il serait intéressant de vérifier l'efficacité respective des hypothèses en présence, en cherchant à voir comment chacune d'elles permet d'expliquer les relations, peu simples semble-t-il, qu'entretiennent en l'occurrence nos trois textes.

* * *

Pour les traditionalistes, il faudrait considérer Benoît (3e colonne) comme le texte sur lequel le Maître (1e colonne) aurait élaboré celui de sa règle. Pour les partisans de l'antériorité *en bloc* des textes du Maître, ce serait au contraire Benoît qui aurait écrit sa règle, en ayant sous les yeux le texte de la 1e colonne. Ce chapitre du cellerier du monastère fait bien apparaître ce que chacune de ces hypothèses a d'outrancier.

Il serait difficile de contester aux traditionnalistes le bienfondé de leur appréciation touchant le texte de la 1e colonne. Les premiers versets déjà constituent un long développement, plutôt en dehors du sujet annoncé par le titre et sans aucun rapport avec le texte de Benoît. Comment admettre dès lors qu'il ait pu servir de point de départ au législateur du Cassin? Celui-ci aurait dû effectivement posséder un génie singulièrement pénétrant pour aller ainsi droit au sujet, en écartant d'emblée ces dix versets comme superflus. De surcroît il est bon de noter que ces versets ne manquent pas d'élévation de pensée,

qu'ils contiennent de très respectables citations de l'Ecriture, bien propres à exciter dans le cœur des moines l'indispensable confiance en la Providence. S'il avait réellement connu ces dix premiers versets, peut-on vraiment supposer que S. Benoît les aurait écartés sans en rien retenir?

Les mêmes réflexions s'imposent à nouveau pour les versets 16-24 de la 1e colonne, qui constituent d'ailleurs un second développement de la même idée. La suppression de ce texte par Benoît supposerait chez lui une singulière vigilance et un esprit de suite véritablement peu commun.

Quant aux versets 38-66 de la 1e colonne, c'est à peine si l'on peut retrouver dans Benoît quelques textes à mettre en parallèle. Encore a-t-il fallu les chercher en d'autres chapitres. Cette fois pourtant ce n'était plus des considérations abstraites, mais une accumulation de prescriptions fort précises qu'offrait la règle du Maître. Il serait concevable que Benoît ait écarté l'une ou l'autre de ces instructions, comme trop saugrenue ou mal adaptée aux conditions de son monastère. Ce pourrait être le cas, par exemple, de l'appel que, du fond de son cellier, le cellerier doit faire à ses confrères durant l'office, pour qu'ils se souviennent de lui dans l'oraison secrète, qui suit le psaume dans le *cursus* du Maître[14]. Mais les autres prescriptions sont

---

[14] Cette prescription pittoresque du Maître suppose une forme encore bien débonnaire et intime de la vie religieuse, qui n'était peut-être déjà plus concevable dans le monastère du Cassin. Mais elle implique surtout une structure archaïque de l'office, où chaque psaume est suivi d'une oraison. Or cette structure binaire, que supposent également les deux célèbres chapitres 47 et 48 *De disciplina psallendi* et *De reuerentia orationis* (= 19 et 20 de Benoît), et maints passages du Maître, notamment 14, 1 n'est plus celle à laquelle s'appliquent les rubriques des chapitres que la Règle bénédictine consacre à l'office. Sur cette antique structure de l'office du Maître, qu'atteste par ailleurs l'existence de psautiers à collectes, voir mon étude *La « Regula Magistri » et l'histoire du bréviaire*, dans les *Miscellanea C. Mohlberg, II*, Rome 1949, pp. 423-439, ainsi que A. Wilmart-L. Brou, *The Psalter Collects*, Londres 1949 (*Henry Bradshaw society*, 83) et les réflexions que cette dernière édition m'a suggérées dans *Scriptorium*, 6 (1952), pp. 293-299. Ajoutons qu'une commémoraison du cellerier est prévue également dans le Maître, au ch. 20, v. 2; mais en des termes qui s'harmonisent médiocrement avec ceux du ch. 16, v. 47-48. Comme ils ne s'intègrent pas bien non plus dans le contexte (20,3 paraît avoir initialement suivi sans interruption 20, 1), il n'y a pas à y chercher un argument sur le caractère adventice de 16, 47-48. C'est plutôt le ch. 20 qui, sur ce point, dénoterait une retouche. Dans le même sens milite également le fait que 20,2 fait bénéficier aussi d'une commémoraison le gardien des outils, alors que le ch. 17, consacré à cet officier, ne prévoit rien de semblable.

parfaitement sensées et partout applicables. Pourquoi Benoît n'en aurait-il tenu aucun compte, s'il les avait connues?

Sincèrement je ne vois pas ce qu'on pourrait objecter à pareils raisonnements, si ce n'est que les partisans de l'antériorité de la 1e colonne sont en mesure d'en édifier de tout pareils, de non moins convaincants, à propos du texte de Benoît (col. 3), pour nous empêcher d'y reconnaître la source du Maître.

Le ch. 31 de S. Benoît est proprement admirable. D'une densité de pensée et d'expression incomparablement supérieure au texte du Maître, il dénote chez son auteur une grande expérience des hommes. La phrase terminale ne condense-t-elle pas en elle seule plus de maturité de jugement, plus d'élévation de doctrine et plus de charité aussi que les dizaines de versets donnés en surplus par le Maître? Au début des controverses, beaucoup de bénédictins ont été émus de ce que leur patriarche risquait de se voir retirer la création de morceaux célèbres dans l'histoire de la spiritualité, tels que le prologue de sa règle, le directoire sur l'abbé (ch. 2) ou le traité de l'humilité (ch. 7). Ces sentiments de piété filiale sont compréhensibles. Toutefois ils doivent s'incliner devant les droits de la vérité. Mais ils peuvent en outre trouver une légitime compensation dans des textes comme le ch. 31. Une réévaluation exacte du caractère et de l'originalité de S. Benoît en résulte, qui ne me semble pas révéler une personnalité moins forte, ni moins attachante que celle de ce personnage prestigieux mais historiquement irréel où l'on avait indûment fait fusionner les caractères de plusieurs législateurs [15]. Ce ch. 31 répond assurément de façon parfaite au signalement célèbre, donné par S. Grégoire le Grand: « scripsit monachorum regulam discretione praecipuam, sermone lo-

---

[15] Il convient ici de mettre en garde contre des tentatives, périodiquement renouvelées, pour donner au même auteur, S. Benoît, et la Règle bénédictine et la *Regula Magistri*. Sans doute, est-ce une autre façon de donner satisfaction aux exigences de la piété filiale, mais ces tentatives sont vouées à un échec plus sûr encore que celle des traditionalites purs et simples. Le personnage que de tels essais aboutit à créer, est absolument dénué de toute consistance historique, tant les législations, les idées et les langages qu'il faut ainsi lui attribuer sont disparates, inconciliables dans une seule personnalité. C'est pourquoi je ne puis absolument pas souscrire aux conclusions du dernier article de Dom A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître et les Dialogues de s. Grégoire* (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 61, 1966, pp. 44-76).

culentam cuius si quis velit subtilius mores uitamque cognoscere, potest in eadem institutione regulae omnes magisterii illius actus inuenire quia sanctus uir nullo modo potuit aliter docere quam uixit » [16].

L'intelligence, le mode d'expression laconique ou, pour mieux dire, véritablement romain de S. Benoît, lui ont permis de donner tant de judicieux conseils en si peu de phrases qu'il en résulte, dans notre 3e colonne, un texte sensiblement plus bref que celui de la première. Mais il s'ensuit aussi que le texte du Maître ne peut pas dériver de celui de Benoît. Même matériellement plus long, il ne constitue pas une amplification pure et simple. Quoique plus court en effet, celui de Benoît est beaucoup plus dense. S'il est permis d'expliquer les versets 38-66 comme des additions à la législation bénédictine, si, à la rigueur, on peut aussi considérer comme des développements, greffés sur le texte de Benoît, ces versets qui, à deux reprises (1-10 et 16-24), magnifient la Providence, il paraît absolument invraisemblable de supposer que le Maître ait pu écrire son texte, d'une part en paraphrasant et en amplifiant celui de Benoît, mais d'autre part en lui enlevant les trois-quarts de ses instructions, et précisément les plus judicieuses (v. 1 de Benoît), les plus générales (par ex. v. 2-5), les plus riches de spiritualité (v. 6-8 ou v. 18-19). En somme, si le texte de la 3e colonne est moins long que celui de la 1e, il représente en réalité, par rapport au noyau commun, des développements plus considérables, même si la brièveté d'expression de l'auteur lui a permis de formuler des additions plus nombreuses en moins de mots.

---

16 S. Gregoire, *Dialogues* II, 36 (ed. U. Moricca, *Fonti per la storia d'Italia*, 57, Roma 1924, pp. 131-132). Dom M. Alamo, le bénédictin qui lança dans le public l'idée de l'antériorité du Maître, n'usait pas d'un simple artifice oratoire en écrivant, pour conjurer la prévisible émotion de ses confrères: « qu'on enlève à l'œuvre de saint Benoît tout ce qu'elle emprunte littéralement au Maître... sa règle n'en restera pas moins un chef-d'œuvre de doctrine monastique, tant pour la discipline que pour la spiritualité » (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 36, 1940, p. 503). C'est que, comme l'a écrit de son côté un représentant du traditionalisme, « dans presque tous les chapitres d'ordre disciplinaire le saint patriarche sème des pensées surnaturelles qu'on cherchera en vain dans la règle du Maître » (Philibert Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. I, Maredsous 1942, p. 30). Sans dénigrer le Maître en généralisant une telle critique, il est évident qu'elle est d'application au ch. 31. On trouvera d'utiles observations sur les différences d'attitude entre le Maître et Benoît vis-à-vis du cellerier dans A. de Vogüé, *La Communauté et l'Abbé dans la Règle de Saint Benoît*, Paris 1961, pp. 306-326.

A supposer maintenant que, pour ce chapitre du cellerier, nous ne disposions pas d'un témoignage autre que ceux consignés ici dans les colonnes 1 et 3, serait-il raisonnable de prendre parti entre les deux thèses en présence? Il semblerait impossible au contraire, avec ces seules ressources, de décider de l'antériorité de Benoît ou du Maître. On inclinerait plutôt, sans doute, vers un troisième parti, regardant les deux législateurs comme indépendants l'un de l'autre mais utilisant séparément une source commune. Et je ne prétendrai pas, pour ma part, qu'à l'étude du seul chapitre ici examiné, on puisse écarter cette troisième hypothèse. C'est en d'autres endroits qu'elle provoque des difficultés inextricables. Quant aux avantages qu'elle semble présenter en de rares cas, ils sont tous incorporés dans une quatrième explication qui, en revanche, ne se heurte à aucune des difficultés rencontrées par les autres. Cette explication que je crois donc la bonne, consiste simplement à supposer l'existence d'une règle monastique qui ne soit ni l'œuvre d'un seul législateur (soit de Benoît, soit du Maître), ni à proprement parler une source utilisée indépendamment par Benoît et par le Maître, mais qui soit une même et unique *Regula monasteriorum* dont la règle de Benoît, la Règle-centon du *Paris. lat. 12634*, les mss P et consorts de la règle dite du Maître représentent des états de développement plus ou moins successifs ou plus ou moins parallèles.

Cette hypothèse qui me paraît épouser parfaitement toute la complexité des faits et être la seule à pouvoir les expliquer sans aucun résidu, ne peut recevoir ici les confirmations dont elle a besoin. Il y faudrait naturellement une enquête ne négligeant aucun des faits, scrutant donc toutes les parties de l'ensemble des textes en question. Bref, c'est tout un livre que le sujet réclame [17]. Ici il faudra se borner par suite à montrer com-

---

[17] Ce livre fut déjà annoncé il y a treize ans, lors de la publication de l'édition diplomatique. Il devait dans notre esprit constituer le complément de cette édition et le t. II de l'ouvrage complet, intitulé pour cela: « *Aux sources du monachisme bénédictin* ». Mon compagnon de travail n'est plus là pour mener l'œuvre à son terme; mais il a trouvé un successeur ardent et résolu dans le P. Eugène Manning de l'Abbaye de Rochefort, avec lequel j'espère achever promptement cette publication. Le présent article ne vise en somme qu'à l'annoncer, tout en la préparant sur un point particulier. D'autres préparations similaires seront entreprises sous forme d'articles à paraître sous peu dans la revue *Scriptorium*. Ainsi que je l'ai dit en com-

ment cette hypothèse résout les problèmes posés par le ch. 31 de Benoît, sans prétendre, je le répète, que cela suffise pour écarter toutes les explications concurrentes. Qu'on veuille donc prendre la présente étude pour ce qu'elle est: une simple esquisse, une application limitée à un cas particulier. D'un examen similaire des autres cas, étudiés un à un, résultera cette convergence des observations qui, en pareil domaine, peut seule engendrer la certitude scientifique. Au demeurant, le texte du ch. 31 nous invitera maintes fois lui-même à sortir de son cadre étroit, en ouvrant certaines perspectives sur l'ensemble du problème.

* * *

C'est un premier fait incontestable: dans les colonnes 1 et 3 se lisent des textes attribuables, partiellement du moins, à deux initiatives indépendantes. Mais que penser du texte de la colonne 2? Faut-il y distinguer également un noyau primitif sur lequel un législateur aurait greffé des idées et des prescriptions personnelles? Nous avons dit les raisons qui militaient contre l'hypothèse d'une intervention personnelle de la part du législateur de la règle-centon, transmise par E. C'est un florilège, avons-nous vu, son texte dérive donc normalement de manuscrits consultés par l'auteur et recopiés pratiquement sans autres modifications que celles apportées par la négligence du copiste. Cependant tout n'est pas encore résolu par là. Le manuscrit du Maître qu'utilisa l'abbé, auteur de cette règle-centon, était-il lui-même exempt de retouches et de scholies? Impossible de l'affirmer ou de le nier sans une enquête approfondie.

L'examen d'un seul chapitre ne peut fournir une réponse définitive à cette importante question, peut-être n'est-il pas sans intérêt pourtant de voir en quelle direction il invite à chercher la réponse. Voyons donc les enseignements qui se dégagent de

---

mençant, les outils ne font plus défaut à présent, comme naguère encore, pour vérifier une hypothèse aussi complexe. Nous pouvons donc nourrir le légitime espoir d'en arriver en peu d'années maintenant à la publication du volume promis depuis si longtemps. Si nous n'avons pas cru opportun de réserver à ce livre la formulation de notre hypothèse, ainsi que tout le détail de sa confirmation, c'est que nous attendons beaucoup de la confrontation des avis et de la critique constructive des autres spécialistes.

la comparaison de nos trois textes, en ce qui concerne plus spécialement d'abord celui de la col. 2:

1°) Le texte de la colonne 2 est beaucoup plus court que celui de la colonne 1. S'il est, par contre, à peu près de même longueur que celui de la colonne 3, il est loin d'en présenter toute la richesse, toute la variété d'idées et de prescriptions.

2°) Le surplus présenté par la colonne 1 par rapport à la colonne 3 n'est pas régulièrement ignoré de la colonne 2: tandis qu'on n'y relève aucune trace des v. 1-10, une partie du second traité de la Providence (v. 25-27) s'y retrouve littéralement identique, à un ou deux mots près. Il en va de même d'ailleurs des versets qui suivent immédiatement ceux-là (28-37) et qui contiennent le directoire proprement dit du cellerier. Par contre rien n'y paraît du faisceau de précisions qui complètent ensuite le ch. dans la col. 1 (v. 38-68), à l'exception du seul v. 62 dont la teneur se retrouve en tête du ch. dans la col. 2, comme d'ailleurs, et à la même place, dans le texte de Benoît (colonne 3).

3°) Le rapport entre les col. 1 et 2 n'est pas simple pourtant, car après un premier verset pour lequel il existe un correspondant au v. 62 de la col. 1, la col. 2 présente plusieurs phrases qu'ignore la col. 1. Cette constatation d'un surplus dans la col. 2 ne permet pas de conclure aussitôt à une élaboration propre soit du législateur du centon soit de l'édition du Maître dont il s'est servi. Des traces de l'existence du même texte dans la source de Benoît sont nettement repérables: en regard notamment des versets 8, 10 et 11 de la 3$^{e}$ col., la seconde présente avec ces textes des rencontres qui ne peuvent être fortuites, puisqu'elles s'étendent non seulement aux idées mais, par trois fois, jusqu'aux mots choisis pour les exprimer.

Ainsi donc on peut dire que le texte de la col. 2 est rarement isolé: ou bien il se lit, et pratiquement tel quel, dans la 1$^{ère}$ col., ou bien il est supposé, sinon littéralement reproduit, dans la col. 3. Mais ceci réclame un examen approfondi.

La première phrase du chapitre se lit donc comme suit en E: « Talis *eligi* qui possit in omnibus guilae suggestionibus dominari ». Aux deux premiers mots fait écho le début de Benoît « cellararius monasterii *eligatur* ». Quant à la suite de la prescription, on la retrouve très exactement dans la col. 1, au v. 62 seulement pour la raison qu'on a dite, mais en des termes très

voisins de 2: des deux côtés en effet le législateur met en garde contre les tentations de la bouche, de la gourmandise, *gyla* [18]. Une différence se remarque dans la forme, elle est minime: alors qu'en 2 la prescription est positive, en 1 elle est formulée de manière négative: « quem numquam uincit... gyla ».

On serait donc tenté de penser que lors du remaniement — attesté par ailleurs — le passage de 1 a subi, en plus d'un déplacement, une légère modification de présentation.

Il ne faut pas se presser de conclure néanmoins, car le texte de 1 présente des éléments qu'ignore 2 et que connaît 3 en cette même phrase. Or cela semblerait bien impliquer que le texte de base n'était pas le texte actuel de 2. On n'y trouve rien, en effet, qui corresponde au v. 63 de la col. 1: « uel qui multum amat manducare aut libere ». Nous pourrions ne pas prêter grande attention à ces mots, qui en soi représenteraient aisément une pure amplification de l'idée déjà exprimée par « qui possit in omnibus gylae suggestionibus dominari ». Ce n'est plus permis dès qu'on a remarqué la présence d'éléments correspondants en 3. On y trouve, en effet, « sobrius non multum edax ». Il est difficile de ne pas y reconnaître la même prescription, formulée de manière moins populaire. Ce parallèle entre 1 et 3 ne permet plus d'attribuer le v. 63 à l'époque du remaniement qui a donné les v. 1-10 de 1. Si, dans sa forme, il est peut-être adventice, il représente un élément ancien, sinon primitif, auquel correspondent les expressions synonymes de

---

[18] Il s'agit manifestement de la *gula*, de la gloutonnerie. Mais s'ensuit-il qu'il faille, comme l'a fait Dom de Vogüé, rétablir partout dans le texte cette forme *gula*, au lieu de maintenir gyla du manuscrit P? Nous touchons ici à un principe d'ecdotique. Il faut éditer si possible le texte de l'auteur ou, à son défaut, celui de l'archétype accessible, même avec son orthographe propre, si nous pouvons la connaître. Or, déjà P. B. Corbett, *The Latin of the Regula Magistri*, p. 131, notait à propos de 1,54: « The word and its compounds are always spelled with "*y*" in RM (*gyla* 1. 136, 16.105 and 109; 53.120 - *gyla* (*ae*) 1. 76: 1.141 - *gylosae* 1.147 - *gylosis* 53.37 - *gylae* 16.93; 26.20; 53.20; 53.100. The fait is of phonetic interest and is possibly indicative of local pronunciation in the scribe's homeland, approximating to GK.υ ». Une constance aussi rare sous la plume du scribe aurait dû frapper l'éditeur. Elle devait même lui faire soupçonner une habitude de l'auteur (ou de l'archétype) plutôt que celle, toujours défaillante, d'un simple copiste. De surcroît l'appui donné par E (*guilae*) à l'orthographe constante de P en confirme toute l'autorité. Seulement — et ceci aussi mérite d'être noté — la méthode suivie dans son édition empêchait le P. de Vogüé de faire simplement apparaître, fût-ce dans l'apparat, cette leçon de E!

Benoît. Or rien de tout cela n'existe en 2. Il faudra en conclure ou bien que 2 conserve une forme plus originelle encore du texte et que 1 comme 3 dérivent d'un état 2 évolué, ou bien que 2 est un abrégé du texte primitif, mieux conservé sur ce point, dans sa teneur sinon dans sa forme, par 1 et 3. A remarquer que, dans la première de ces hypothèses, le parallélisme de 1 et de 3 conduirait à admettre que ces deux textes dépendent d'*un même* état du Maître, mais *postérieur* à celui qu'a utilisé l'auteur du florilège de E.

La proposition suivante de 2 n'apparaît pas non plus, telle quelle, dans les col. 1 et 3. E demande que le choix d'un cellerier se porte non seulement sur un religieux sobre, mais « qui timeat Iudae sententiam dominari, qui ab initio fur fuit ». Il serait excessif pourtant d'affirmer que rien de semblable n'existe dans 1 ou 3. En réalité, lorsque Benoît écrit « non multum edax... *sed timens Deum* », il est difficile de ne pas y reconnaître un écho, bien faible sans doute mais réel, d'une prescription mettant en garde le cellerier (*timeat* - *timens*). Lui prescrire d'être « timens Deum » n'a rien de bien spécifique. On comprend mieux l'idée qui a donné naissance à ce texte, si l'on se reporte au contexte, brutal mais autrement clair, que la col. 2 donne au même verbe *timere*.

La col. 1 aussi, quand on relit attentivement son texte, paraît bien donner un écho semblablement affaibli du texte terrible de 2. Avant de conseiller à l'abbé de faire porter son choix sur un religieux sobre, il lui conseille de le choisir « fidelis ». C'est fort elliptique aussi, plus clairement que Benoît cependant cette prescription paraît bien vouloir prévenir les détournements, les vols dont le cellerier a l'occasion de se rendre coupable. C'était un bien sévère avertissement de dire au cellerier d'avoir à se garder de tomber dans le péché de Judas et, tout uniment, de ne pas devenir un voleur. On peut donc comprendre que S. Benoît n'ait pas maintenu cette âpreté et n'ait retenu du texte que le mot *timeat* pour donner au cellerier le conseil de se tenir dans la crainte: « *sed timens Deum* », sans préciser davantage et peut-être sans préciser suffisamment. Quant à 1, lui aussi, il peut avoir trouvé injurieuse pour le cellerier une prescription ainsi formulée et l'avoir poliment enveloppé dans la qualité de « fidelis » qu'il requiert de lui. Au surplus, comme il tournait autrement tout ce texte pour expliquer à l'abbé

quelles étaient les qualités à considérer dans le moine à choisir pour la fonction de cellerier, il lui devenait presque impossible d'évoquer Judas et son vice.

Maintenant une autre question se pose: la Règle des monastères, dans sa forme première, pouvait-elle s'adresser aux moines d'une façon aussi rude que celle observée dans la col. 2, au point de les assimiler au traître Judas?

Le texte de 2, il faut le reconnaître, est en parfaite harmonie avec d'autres passages du Maître, conservés par P (c'est-à-dire par le manuscrit de notre texte 1, notons-le bien). Au ch. 13 également la conduite du moine coupable est comparée à celle de Judas en des termes non moins brutaux. Le Maître n'y mâche pas ses mots, apostrophant comme suit le disciple qui demande à être relevé de l'excommunication: « Quare sub dominio Dei seruis potius Mamonae? Quid mentiris Christo alter Iuda? Ille Iudas iniquitatis pretio iustitiam uendidit, tu christianum nomen laceras malefactis. Ille Iudas per pacem falsam Domino scandalum generauit, tu sub nomine sancti seruitii Deo magis rebellis existis. Ille Iudas falsus tradidit magistrum discipulus, tu sub nomine sancto magis diabolum sequeris christianus ». Pour le reste — et sur ce point Benoît n'a pas modifié le texte — la Règle du Maître compte au nombre des bonnes œuvres qu'elle recommande explicitement aux moines, le « non facere furtum » (Maître 3,5 = Benoît 4,5) qu'on lit dans l'Evangile de Luc 18, 20, parmi d'autres commandements qui ne s'adressent pas précisément à une élite morale. Le vol est du reste encore pris en considération, comme une éventualité à envisager même entre moines, en 5, 7; 14, 87; 21, 10; 87, 52; 87, 61; 88, 10; 88, 12. Cependant — la chose vaut sans doute d'être remarquée — aucun de ces autres textes ne réapparaît dans la Règle de S. Benoît.

On peut donc conclure que, pour l'idée, elle n'a rien de déplacé dans le Maître. Rien ne nous oblige à la considérer comme s'y étant subrepticement introduite (dans l'ancêtre de E). Il semble même, au contraire, que l'expulsion de l'allusion à Judas dans la col. 3 soit plutôt confirmée par le tact habituel de Benoît, et dans la col. 1 par les nécessités de rédaction résultant du remaniement de 1. Nous ne sommes en outre pas dupes, sans doute, d'une illusion en croyant percevoir des échos de la formule de 2 dans les textes de 1 et de 3.

Un autre surplus du texte 2 appelle les mêmes observa-

tions, c'est la curieuse évocation de l'orgie du roi de Babylone qu'on trouve en regard des versets 10-11 de Benoît.

Si l'allusion à Judas et à la tentation de voler a semblé trop dure à S. Benoît, faut-il s'étonner de ne pas retrouver dans son texte cette autre allusion, d'une utilité et d'un goût également discutables, surtout dans une œuvre destinée à la lecture conventuelle? Même un abbé antique a pu hésiter à rappeler à ses moines attablés le roi Balthasar, « buvant dans les vases sacrés avec ses concubines » [19]. Le Maître ou du moins l'un des législateurs dont l'intervention a le plus profondément marqué le texte transmis par P et les manuscrits apparentés, est friand de toutes les visions. Dès lors Daniel ne devait-il pas l'intéresser? On a relevé d'ailleurs une réminiscence de *Daniel* 4, 24 en Maître 91, 55 [20]. D'autre part le même législateur, qui aménage son *cursus* liturgique en fonction des Apocalypses de Jean et de Paul (voir ch. 33 notamment), fait aussi une place de choix dans ce même office (voir ch. 39,5) aux *Benedictiones* de *Daniel* 3, 52-90 [21]. Tout cela pour dire qu'une évocation de l'orgie du roi Balthasar se terminant par l'effrayante apparition des mots « mane, thecel, phares » sur le mur de la salle du festin (*Daniel*, 5), était bien conforme au goût d'un des auteurs de la Règle des monastères. Pareille citation de *Daniel* est donc fort bien à sa place dans ce document, et rien ne nous invite à voir dans notre colonne 2 le résultat d'une intervention étrangère au génie de l'auteur du texte commun. Plus d'une raison pouvait au contraire incliner S. Benoît à laisser tomber l'évocation de la débauche sacrilège de Balthasar, comme antérieurement le rappel de la trahison de Judas, toujours à propos de ce pauvre cellerier du monastère. Dans la Bible existe maints passages dont la lecture publique présente des inconvénients, com-

---

[19] Le passage de l'Ecriture auquel fait allusion notre texte est le suivant, qui se lit au début du ch. 5 de Daniel: « Baltassar rex fecit grande convivium... Praecepit ergo iam temulentus, ut adferrentur vasa aurea et argentea quae asportaverat Nabuchodonosor pater eius de templo, quod fuit in Ierusalem, ut biberent in eis *rex* et optimates eius uxoresque eius et *concubinae*. Tunc allata sunt *vasa* aurea et argentea, quae asportaverat *de templo*, quod fuerat in Ierusalem, et *biberunt* in eis *rex* et optimates eius, uxores et *concubinae illius* ». Ce n'est pas une citation, on le constate, mais l'allusion est précise; elle s'accompagne même de réminiscences verbales.

[20] Cf. A. DE VOGÜÉ, *La Règle du Maître*, II, p. 488 (table des citations scriptuaires).

[21] Cf. A. DE VOGÜÉ, *op. cit.*, I, p. 59.

me S. Benoît lui-même l'a d'ailleurs souligné en 42,4. Pour notre passage une circonstance supplémentaire pouvait en déconseiller le maintien: il faut remarquer, en effet, que la lecture de la règle se faisait au réfectoire. Par conséquent c'est au cours de leur propre repas que les moines auraient été invités à se rappeler les orgies du roi de Babylone!

Quant à la colonne 1, il suffit de répéter comment l'insertion des v. 1-10 en tête du ch. excluait la maintien de pareille entrée en matière: ces recours à la Bible perdirent de leur pertinence quand le remaniement de 1 fit reporter aux v. 62-63 l'exposé des qualités requises du cellerier.

Pourtant, comme dans le cas du texte relatif à Judas, ici encore on peut constater que le texte transmis par E a de sérieuses chances d'authenticité, c'est-à-dire d'appartenir au modèle dont se servaient 1 et 3. Non seulement, en effet, le texte de *Daniel* n'était pas déplacé sous la plume du législateur en cause, mais S. Benoît paraît bien l'avoir trouvé dans son manuscrit du Maître, car une fois encore son texte y fait écho. Rien, en effet, dans le contexte de 3 n'appelait ce v. 10: « omnia uasa monasterii cunctamque substantiam *ac si altaris uasa sacrata* conspiciat ». Par contre, en 2, le rapprochement s'impose parce que justement le législateur veut inculquer l'idée que le manque de soin dans le traitement des biens du monastère constitue un véritable sacrilège. C'est pour le prouver, en quelque sorte, qu'il évoque le châtiment infligé par Dieu au roi de Babylone, profanateur des vases du Temple. Mais, pour fonder cette démonstration, il fallait évidemment d'abord identifier les biens du monastère et les vases sacrés. C'est ce que prépare habilement cette déclaration de principe de E: « Nosse etiam debent fratres... omnia esse *sanctificata* ».

Nous serions donc plutôt enclin à conclure que tout le texte examiné jusqu'ici en 2, remonte à l'état de la Règle des monastères qui se trouve au principe de nos trois témoins et qu'il le représente plus fidèlement.

Cependant il existe en 2 un verset réellement dépourvu de tout parallèle, de tout écho même, dans les col. 1 et 3. C'est le texte qui suit immédiatement l'évocation du châtiment infligé au roi de Babylone: « Custodienda ista praecepta, et per singulos dies in auribus fratrum recensenda ». Faut-il désespérer de savoir cette fois s'il s'agit d'un verset adventice ou non?

Nous allons voir au contraire que pas le moindre de ces

textes n'est propre à E. Toutefois, comme la réponse à cette question va nous entraîner en de nouveaux développements, fort loin de la présente analyse, achevons d'abord celle-ci en portant maintenant notre attention sur les versets 62-63 de la colonne 1.

Pour la commodité de l'exposé, commençons par juxtaposer à nouveau les textes, en y soulignant les éléments (idées et termes surtout), lorsqu'ils sont communs à deux colonnes au moins.

62. *Cellararius* uero ipse frater ordinetur, qui probatus fuerit ab abbate fidelis et abstinens esse, *quem numquam uincit aliquando aliqua desideriorum gyla*
63. *uel qui non multum amat manducare aut bibere.*

*Talis eligi qui possit in omnibus guilae suggestionibus dominari,* qui *timeat* Iudae sententiam dominari, qui ab initio fur fuit.

1. *Cellararius* monasterii *eligatur* de congregatione sapiens, maturis moribus, *sobrius, non multum edax,* non elatus, non turbulentus, non iniuriosus, non tardus, non prodigus,
2. sed *timens* Deum.

N'insistons plus sur le texte de la col. 2, si ce n'est pour enregistrer ses points d'attache avec les autres. Avec le texte de la col. 3 d'abord. Un premier fait à ne pas méconnaître est que ces versets constituent des deux côtés l'entrée en matière du chapitre. Outre cette similitude de situation de leurs textes, les col. 2 et 3 présentent en commun deux idées (élection du cellerier, crainte de pécher) et deux termes (*eligi - eligatur, timeat - timens*).

Entre la col. 2 et la col. 3 les liens sont non moins sensibles, quoique différents. Ce n'est plus l'idée ni le mot de choix qui unissent ici les textes. On dirait, en effet, que le terme « eligi » déplaisait à l'auteur de texte 1. Sans doute le trouvait-il équivoque. Le mot *ordinetur* était assurément mieux approprié pour mettre en relief le choix libre et exclusif des officiers par l'abbé. On le retrouve à plusieurs places dans P, notamment en 11,4; 11,6; 11,8; 11,14; 11,21; 11,22; 11,35; 23,52; 89,28; 92,26; 93,62; 94,3 et à plusieurs autres endroits encore. *Ordinare* n'est pas signalé moins de 32 fois dans la concordance, et *ordinatio* l'est, de son côté, jusqu'à 16 fois. C'est à coup sûr une des notions favorites de cette législation. En bien d'autres

occasions il est d'ailleurs aisé de reconnaître les effets de cette susceptibilité du Maître en ce qui touche aux prérogatives abbatiales.

Là n'est donc plus le lien entre les col. 1 et 2, mais il se trouve compensé par un autre qui n'existait pas entre 2 et 3, à savoir la nécessité pour le cellerier de savoir résister à la tentation de gourmandise. De plus cette idée identique est exprimée en des termes fort proches et parfois identiques.

Enfin — et ceci est le plus curieux sans doute — entre la col. 1 et la col. 3 il existe un lien qui n'existe pas, entre elles et la col. 2. De commun accord 1 et 3 estiment devoir ajouter encore que le cellerier sera choisi pour sa sobriété, parmi les moines qui ne sont pas « grands mangeurs, *sobrius non multum edax* » dit S. Benoît, *qui non multum amat manducare aut bibere* dit plus vulgairement le texte 1.

* * *

Nous avons passé en revue les problèmes que soulève l'analyse comparée des trois textes. Il ne faudrait cependant pas oublier une question plus générale, que pose la place de ces textes dans l'ensemble des règles: pourquoi S. Benoît traite-il du cellerier en 31e place, tandis que le statut de cet officier apparaît dès le 16e chapitre dans le Maître? Il n'est évidemment pas possible de rechercher ici une réponse complète à cette question. Cela nous entraînerait dans l'examen d'ensemble de tous les problèmes qui concernent le plan et la disposition des chapitres dans nos trois règles. La question est assurément de première importance mais aussi fort complexe, et force sera de nous contenter d'une simple orientation.

Première remarque: la règle-centon ne mélange pas les textes de provenance différente. Sans avouer l'origine des emprunts elle maintient cependant leur individualité bien distincte, en conservant ou donnant un titre à chacun. Ils ne constituent pas des chapitres à proprement parler et ne sont pas numérotés; ce sont néanmoins des sections séparées.

Cette observation peut servir dans des enquêtes comme la nôtre. Elle soutient par exemple l'unicité de provenance du texte placé sous le titre « De cellario qualis debeat esse », puisque dans tous les cas vérifiables il s'agit bien d'emprunts homogènes, et non d'un assemblage de textes puisés à des sources

disparates ou à des parties différentes du même ouvrage. Mais peut-on aller plus loin et supposer que l'auteur du florilège a suivi l'ordre des ouvrages qu'il lisait pour constituer le sien?

Cette hypothèse n'est pas soutenable. En effet, nous constatons qu'il passe d'un auteur à l'autre avant d'avoir épuisé le premier, pour y revenir ensuite, et parfois à plusieurs reprises. Il n'y a du reste aucun indice permettant de supposer qu'un état du Maître, si différent qu'on puisse le supposer de ceux que Benoît ou les manuscrits du groupe de P nous font connaître, ait jamais donné le directoire du cellerier avant de faire connaître celui de l'abbé.

Dom A. de Vogüé a essayé de découvrir l'ordre qui a pu présider à l'ordonnance de cette règle-centon. On ne peut lui reprocher d'avoir laissé échapper le fil conducteur. Vraiment on n'en discerne aucun.

Pourtant le désordre n'est pas non plus entier. Il y a une suite évidente à l'intérieur des groupes d'emprunts. Ceux-ci sont centrés sur un intérêt. Où l'enchaînement n'apparaît plus c'est entre les groupes. On n'aperçoit pas ce qui peut avoir conduit l'auteur à s'occuper de tel centre d'intérêt après tel autre, plutôt que d'un troisième. Par exemple il ne semble pas possible de discerner pourquoi les premiers emprunts concernent le cellerier et les biens meubles du monastère, plutôt que des vertus à pratiquer par les moines. Et pourquoi celles-ci sont-elles traitées immédiatement après? Cela n'apparaît pas clairement. Par contre à l'intérieur de ces deux ensembles le désordre ne règne pas. Dans le premier par exemple deux emprunts sont fait au Maître. Ils se lisent aux feuillets 20r - 21r et 22r du Paris. lat. 12634 et sont séparés par huit extraits de S. Basile. Mais il faut constater que les deux extraits du Maître se suivent dans l'ordre où on les trouve dans nos autres témoins: le premier correspond, on l'a vu, au ch. 16 du Maître (31 de Benoît) et le second représente le ch. 17 (32 de Benoît). Quant aux extraits, d'ailleurs notablement plus courts, de Basile qui sont intercalés entre ces deux chapitres du Maître, il est visible que leur succession est aussi celle de la source, sauf lorsque une raison impérieuse y a fait déroger. C'est ainsi que les extraits de la règle de Basile se suivent dans ce groupe selon l'ordre que voici: d'abord « per modum unius » les questions 103, 104 et 106 de Basile sur le thème « quomodo debent hii qui operantur uel qui praesunt curam gerere ». Le lien avec le directoire du

cellerier est évident, et on voit que les extraits interviennent dans l'ordre même de la source. Les emprunts suivants, qui conduisent à l'extrait du ch. 17 du Maître, se présentent eux aussi dans leur succession d'origine: 68, 70, 95, 99, 101. Si l'on prend en considération le relevé complet de tous les extraits tirés d'un même auteur, on ne peut donc pas dire que la règle-centon les a laissés dans l'ordre même où ils se succèdent dans l'auteur en question. Mais si l'on prend garde d'examiner section par section le florilège, il n'est pas difficile de constater qu'à l'intérieur de chacune le législateur a maintenu la suite originelle de ses extraits. Et cette constatation, opérée dans les sections où la vérification est permise, oriente notre jugement dans les cas où, pris isolément, la solution ne s'imposerait pas avec la même évidence.

Néanmoins, pour le plan général de la règle du Maître et pour l'ordre de succession de l'ensemble des chapitres de cette règle dans le manuscrit qu'il utilisait, le législateur de la règle-centon ne peut manifestement pas nous les faire connaître. Et c'est dommage, car les manuscrits P et consorts ne reproduisent pas le plan ni l'ordre des chapitres qu'on rencontre dans la règle bénédictine. Laquelle de ces successions est originaire? La question se pose évidemment aussi bien pour l'ordre des chapitres que pour le détail de leur teneur. Est-ce Benoît qui a remanié le plan ou est-ce l'éditeur du texte transmis par P? Nous ne pouvons rien décider a priori, et l'analyse comparée des chapitres 16 du Maître et 31 de Benoît ne livre apparemment aucun élément utile pour résoudre ce problème ou, plus exactement, elle nous fournit un renseignement, mais purement négatif. Les développements sur la providence dans la col. 1 (vv 1-10 et 15-24) ne remontent pas à l'auteur premier de cette législation, nous l'avons vu. D'autre part nous avons compris aussi que ces développements avaient causé le rejet aux vv. 62-63 du texte relatif au cellerier qui, dans le document de base, constituait précisément le début, le point de départ de tout le directoire.

De telles constatations autorisent des questions, même si elles ne fournissent pas les éléments d'une réponse formelle: à l'intérieur d'un chapitre comme le chapitre 16 du Maître, l'insertion d'un thème nouveau a finalement provoqué dans la col. 1 la perte de certaines parties et le déplacement de certains versets du texte antérieur. Pourquoi une altération similaire

n'aurait-elle pu, par l'action des mêmes causes, affecter non seulement l'ordre des versets à l'intérieur d'un chapitre, mais encore la succession même des chapitres et entraîner la modification du plan d'ensemble? Et comme la règle de Benoît revèle un ordre partiellement différent de celui qu'on rencontre en P et manuscrits apparentés, la question reste posée de savoir si Benoît ne représente pas l'ordre primitif ou, du moins, un ordre antérieur à celui de ces manuscrits du Maître.

Il serait téméraire de prétendre tirer des conclusions trop générales d'une étude aussi limitée que celle du ch. 31 de Benoît. Elle permet du moins de poser le problème dans ses termes réels: une législation n'est pas une œuvre littéraire! On sait ce qu'était la propriété littéraire dans l'antiquité et au moyen âge. Comment une œuvre éminemment pratique et publique, comme un règlement, un code, aurait-elle pu être regardée comme un bien propre de son premier auteur? Quiconque trouvait intérêt à s'adjuger une législation, le faisait. Si, en même temps, des circonstances particulières — et ce pouvait être, en principe, le cas de tous les évêques, voire de tous les abbés dans les hautes époques — lui paraissaient recommander une adaptation, il avait pleine liberté de retrancher, d'ajouter, de remanier puisque le texte d'une règle ne pouvait obliger justement qu'en vertu de l'autorité que le fondateur lui accordait. Une vue réaliste des conditions de transmission des législations monastiques nous force en outre à réfléchir à la situation de l'abbé qui recevait le code d'un prédécesseur et finalement d'un fondateur. Dans l'initiation des novices et en maintes occasions, il lui était prescrit de lire et donc d'expliquer la règle. Mais n'était-ce pas une invitation à y ajouter — oralement sans doute, mais pourquoi pas en marge aussi et sur des feuillets supplémentaires parfois? — des gloses, des scholies, des commentaires, bref des « déclarations » et des « constitutions », que les copistes éventuels étaient tentés de regarder et de traiter comme parties intégrantes de la règle, sans plus distinguer les états successifs que la législation avait ainsi présentés.

Il est difficile de pratiquer longtemps les textes du Maître et de Benoît, en essayant de se donner une vue concrète de leur genèse, sans arriver à la conclusion que les manuscrits nous mettent en présence d'une réalité de cette sorte. Sans doute serait-il plus simple, si on le pouvait, d'éditer ces textes comme l'on publie l'œuvre d'un poète antique, d'après une édition

standard, en mettant les variantes — à peu près toutes des erreurs évidentes — au rebut, dans l'apparat. On l'a essayé. Disons-le nettement, aucune édition ainsi conçue ne donnera satisfaction, car elle ne peut faire droit aux exigences des variantes. La critique textuelle se heurte ici à des leçons également ou, tout au moins, indiscutablement autorisées. Etant irréductibles les unes aux autres, il faudra bien les éditer côte à côte. Ou, si on refuse de les juxtaposer car il est effectivement malaisé de leur accorder toujours même valeur, on devra à tout le moins s'efforcer de démêler soigneusement les états l'un de l'autre et de retrouver leur ordre de succession le plus plausible. C'est la seule distinction admissible pour des variantes voluntaires, elle ne concerne pas à proprement parler la valeur des leçons mais leur ordre de succession chronologique.

C'est un travail aléatoire, difficile et de longue haleine? Sans aucun doute. Mais nous n'avons pas le choix: il nous est imposé par la matière à traiter. Au demeurant, ne pouvons-nous pas nous entraider pour édifier tous ensemble cette édition, si les efforts isolés n'y suffisent pas? [22]

* * *

Ces dernières considérations nous ramènent à la question que nous avons laissée plus haut sans réponse: les versets de la colonne 2 qui n'ont pas de parallèles dans les autres colonnes, sont-ils des créations du législateur de la règle-centon ou

---

[22] Si je n'avais craint d'abuser de l'hospitalité de ces mélanges, j'aurais étendu l'étude comparée des trois textes au ch. 17 du Maître (= 32 de Benoît), qui forme la suite logique du directoire du cellerier en statuant « de ferramentis vel rebus monasterii ». Ici encore, après un titre rigoureusement identique de part et d'autre, la règle bénédictine s'écarte de la lettre du Maître, non sans y faire écho cependant à plusieurs reprises. Quant aux états du Maître que révèlent les manuscrits P et E, une fois de plus ils attestent du côté de P un surplus considérable (v. 9-22) et, qui plus est, en accusant assez clairement son caractère adventice. Il s'agit en effet de prescriptions accumulées et sans aucun rapport avec l'objet annoncé dans la première partie du titre « de ferramentis », laquelle est traitée dans la section que les deux états présentent en commun. A telle enseigne qu'il est permis de se demander si le titre n'a pas reçu son extension actuelle (« uel de rebus monasterii ») en P, et en Benoît d'ailleurs, à la suite de l'adjonction de ces prescriptions sans rapports avec les outils et leur « custos ». Malheureusement l'absence de titre à cette section de la règle en E nous prive d'une vérification qui aurait été particulièrement précieuse.

bien encore des interpolations de son modèle, ignorées des manuscrits qui ont servi de base aux remaniements des colonnes 1 et 3? Rien n'est en réalité plus facile à prouver que l'authenticité intégrale des versets propres à la col. 2. En effet ils se trouvent tous dans une quatrième règle, qui constitue indubitablement la source de cette première partie du ch. 16 du Maître. C'est ce qu'il faut à présent démontrer, rejoignant par cette voie directe les conclusions auxquelles nous venons d'aboutir par des détours. Cette première démarche n'était cependant pas inutile, non seulement parce qu'une démonstration indépendante a toujours sa valeur propre, mais surtout parce qu'elle nous aura permis de reconnaître l'obstacle qui jusqu'ici obstruait le chemin direct.

Après avoir comparé le texte de E aux textes de P et de Benoît, il nous faut maintenant le comparer à un passage de la *I^a Regula Patrum* (ou *RIVP*) qui a visiblement inspiré toutes les considérations sur les vices que doit éviter le moine préposé au cellier.

Ni l'édition donnée par Migne de cette règle [23], ni l'édition de Holstenius [24] à laquelle elle remonte, n'inspirent entière confiance. Seule une édition critique permettrait de juger en pleine connaissance de cause. En attendant qu'elle soit donnée [25], on pourra se contenter de reproduire ici le texte de la *RIVP*, publié jadis d'après un excellent manuscrit d'Afflighem aujourd'hui perdu [26], et de comparer ce texte avec celui de E et celui du Paris. lat. 12205, déjà reproduits diplomatiquement [27].

---

[23] Le passage qui concerne le cellerier se lit *P.L.* 103, col. 439.

[24] *Codex regularum...* Lucas HOLSTENIUS edidit, Rome 1661. En principe cette édition devrait reproduire le texte du *Codex regularum* de Benoît d'Aniane, conservé dans le manuscrit Munich, latin 28118; en fait elle combine des leçons d'origines différentes, sans en avertir le lecteur.

[25] Elle a été établie par Dom Jean Neufville qui doit incessamment la faire paraître.

[26] En appendice à I. Cassianus, *Monasticarum institutionum libri, De capitalibus vitiis, Collationes, De Verbi incarnatione*, opera et studio Henrici Cuyckii, Anvers, Plantin 1578. Cf. P.B. Corbett et F. Masai, *L'édition Plantin de Cassien, de la Règle des Pères et des Capitulaires d'Aix pour les moines* (*Scriptorium*, 5, 1951, p. 60-74). Si j'ai pu comparer ce texte à ceux que fournissent les témoins manuscrits de la *RIVP*, je le dois notamment à l'obligeance de Dom Jean Leclercq qui m'a jadis procuré des photographies et des collations de plusieurs d'entre eux, en particulier du vénérable codex 31 de Lambach.

[27] H. VANDERHOVEN et F. MASAI, *op. cit.*, pp. 125-132. Le passage, ici reproduit, s'y lit p. 129, l. 134-152.

| *RIVP* (2e recension)=P | | *RIVP* (2e recension)=P |
|---|---|---|
| 1. in officiis uero mutuis quibus se officiis inuicem praeueniant ordo iste [teneatur<br>si enim fratrum multa est congregatio debet praepositus | | 1. qualiter officiis mutuis se praeueniant. si fratrum congregatio multa est, debet is qui praeest |
| 4. hebdomadarum officia ordinare, quo sibi inuicem succedant. cellarium *uero huic credi oportet* | *de cellario* qualis debeat esse talis eligi | 4. hebdomadarum ordinem constituere, qui sibi inuicem suppeditent in minis- [trando.<br>qualis debeat esse *qui cellarium fra-* [*trum continere debeat.*<br>talis eligi debet |
| 8. qui possit *principio* in omnibus gylae [suggestionibus dominari,<br>qui timeat Iudae sententiam<br>qui fur fuit ab initio.<br>*meminerit enim* qui huic officio de- [putatur | 8. qui possit in omnibus guilae sugges- [tionibus dominari<br>qui time*at* Iudae sententiam dominari.<br>qui ab initio fur fuit.<br>studere debe*at* qui *hoc* officio de- [putatur | 8. qui in omnibus gulae suggestionibus [domina*tur*<br>qui timet Iudae sententiam<br>qui ab initio fur fuit.<br>studere debet, qui huic officio depu- [tatur, |
| 12. *ut illud dictum apostolicum consequi* [*mereatur*<br>qui bene ministrauerit gradum *sibi* [bonum adquirit,<br>nosse etiam fratres *oportet*<br>*quoniam* quidquid tracta*uerint* in [monasterio | 12. ut audiat<br>qui bene ministrauerit, bonum gra- [dum *sibi* adquirit.<br>nosse etiam debent fratres<br>quia *quid* in monasterio tract*ant*ur | 12. ut audiat<br>qui bene ministrauerit, bonum gra- [dum acquirit.<br>nosse etiam debent fratres<br>quia quidquid in monasterio trac- [*ta*tur, |

16. *in omnibus utensilibus*
*tam* uasis *quam etiam* ferramentis
*siue* caetera, omnia esse sanctificata.
*quae* si quis negligenter tractauerit

20. *particeps erit* illius regis *Balthasar*
qui in uasis sanctificatis
cum concubinis suis bibebat
et *agnoscit* qualem mer*eatur* uindic-
[tam.

24. custodienda *igitur omnino sunt haec*
[praecepta
et per singulos dies
*omnibus fratribus simul audientibus*
[*recitanda.*

16. siue in uasis, siue in ferramentis
uel cetera omnia esse sanctificata
si quid neglegenter aliquid tractauerit,

20. partem se habere nouerit, cum illo
[rege
qui in uasis domus dei sanctificatis
cum suis bibebat concubinis,
et qualem meruit uindictam

24. custodienda ista praecepta,

et per singulos dies
in aur*ibus* fratrum recesenda.

16. siue in uasis siue in ferramentis,
uel caetera omnia esse sanctificata.
si quis negligenter aliquid tractauerit,

20. partem se habere nouerit, cum illo
[rege
qui in uasis domus dei sanctificatis
cum suis bibebat concubinis
et qualem meruit uindictam.

24. custodienda *sunt* ista praecepta

et per singulos dies
in aures fratrum recensenda.

Pour ne pas désorienter le lecteur dans cette confrontation, nous avons affecté, comme plus haut, la col. 1 au texte fourni par P et la col. 2 à celui qui se lit en E. C'est dans la col. 3 donc que nous avons placé le texte de l'édition princeps de la *RIVP*.

Entre les colonnes 2 et 3 il n'y a que des divergences insignifiantes. Toutes s'expliquent par les accidents qu'on observe en toute multiplication manuscrite un peu abondante, et l'édition critique de la *RIVP* permettra sous peu de vérifier ce fait. Seule la ligne 6 présente une réelle divergence. Mais justement, à cet endroit, nous avons d'un côté (col. 3, confirmée par tous les témoins y compris la deuxième recension, fournie dans la col. 1) le texte de la *RIVP*, tandis qu'en E nous avons un titre, celui-là même que porte le chapitre du cellerier dans la *RM*. A un mot près (*monasterii*) en effet, c'est en ces termes qu'on peut encore le lire dans les manuscrits complets de la *RM*: *De cella(ra)rio monasterii, qualis debeat esse.* C'est ce titre qu'on retrouve pratiquement aussi dans la *RB*: « *De cellarario monasterii, qualis sit.* Hanslik a du reste enregistré pour ce titre des variantes dans les manuscrits de la *RB*, qui se rapprochent davantage encore: *cellario* pour *cellarario*, *qualis debet esse* ou *qualiter debeat esse* à côté de *qualis sit.*

Comme on l'a dit, la col. 1 reproduit le texte qui se lit dans le Paris lat. 12205 (f. 63 r), c'est-à-dire dans la recension de la *RIVP* que ce codex présente comme le premier élément du code monastique dont la *RM* constitue la seconde partie. On notera que cette recension s'éloigne sensiblement de celle que nous transmettent tous les autres témoins, et le texte de E concorde au contraire, pour l'essentiel, avec les quelque vingt autres manuscrits de la *RIVP*. N'est-ce pas une confirmation nouvelle du point qu'on prétend mettre ici en évidence, à savoir que les manuscrits complets de *RM* (P et A) transmettent un texte remanié de la règle des monastères? Celle-ci en effet, ne le perdons pas de vue, comprend dans le codex P aussi bien la *RIVP* que la *RM*, et données comme constituant une seule legislation placée sous l'unique intitulé de « Regula Patrum » [28]. Grâce aux nombreux témoins subsistants de la *RIVP*, nous pouvons constater que le texte en a été fortement retouché dans

---

[28] Et les deux règles n'y sont pas simplement juxtaposées comme il peut arriver dans un *Codex regularum*, par exemple dans celui de Benoît d'Aniane,

l'ancêtre de P, en même temps qu'il était soudé à celui de la *RM*. Un tel fait, à lui seul, suffirait déjà à faire supposer que tout le texte transmis par P, aussi bien *RM* donc que *RIVP*, résulte d'une révision. Or c'est à cette même conclusion qu'avait déjà abouti notre analyse comparée du chapitre relatif au cellerier dans P, E et *RB*!

Autre observation, non moins importante que la précédente: contrairement à ce que les premières analyses de E avait cru reconnaître, le chapitre que la règle-centon consacre au cellerier, ne résulte pas de la juxtaposition de deux extraits mis bout à bout, dont l'un serait tiré de la *RIVP* et l'autre de la *RM* [29]. Cette première explication était bien naturelle assurément. Il n'y en avait même pas d'autre à proposer, avant une comparaison approfondie des textes. Celle-ci cependant, on peut à présent le constater, infirme entièrement cette première hypothèse.

A noter contre elle tout d'abord le fait que cet extrait de la *RIVP* serait l'unique emprunt fait à cette règle par le législateur de E, lequel, on le sait, se servait au contraire de la *RM* avec une réelle prédilection.

A cette première et déjà très forte présomption contre un emprunt, direct tout au moins, à la *RIVP*, s'ajoute le fait que le texte relatif au cellerier se continue par un autre qui, lui, provient notoirement de la *RM*, puisqu'il se lit dans P comme dans E et n'est pas entièrement absent de *RB*.

Entre ces deux textes sur le même sujet, il n'y a pas solution de continuité. Au contraire, un même titre les réunit et ce titre est celui-là même qu'on trouve dans P comme dans *RB* en tête du directoire du cellerier; il n'est pas, lui, extrait de la *RIVP*.

Ces indices suffiraient sans doute à prouver que le législateur de la règle-centon n'a pas assemblé deux textes disparates, non encore rapprochés avant lui, mais qu'au contraire il les a déjà trouvés réunis, comme deux parties intégrantes d'un même ensemble, dans la législation qu'il démarquait. Toutefois à ces preuves vient encore s'ajouter celle que fournit le témoi-

---

mais elles y sont ramenées à l'unité par une phrase destinée à assurer la transition de *RIVP* à *RM*. Voir à ce propos les observations de H. VANDERHOVEN, *Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé* (*Scriptorium*, 1, 1946-1947, p. 193-212, en particulier p. 193-195).

gnage de S. Benoît, et celui-ci achève de dissiper les doutes qui pourraient encore subsister. Quoique très original en effet, le ch. 31 de la règle bénédictine atteste clairement par son titre, par plusieurs expressions communes, par la même citation de l'*Epître I à Timothée* et par son ordonnance générale enfin, que le législateur du Cassin avait par devers lui un texte de la *RM*, relatif au cellerier, ayant déjà même structure double et même teneur que celui de notre E.

P aussi du reste, dans ses premiers versets, présente assez d'allusions claires à cette même situation.

La conclusion s'impose dès lors de manière inéluctable: E ne présente pas, directement du moins, un extrait de *RIVP* par devant un extrait de *RM*, mais un état du ch. 16 de *RM* où *RIVP* était utilisé, et cet état est celui-là même que *RB* suppose également.

Les résultats de l'analyse antérieure se trouvent par conséquent entièrement corroborés: E représente le plus ancien des trois textes directement accessibles de la *Regula monasteriorum*. De même Benoît fournit la preuve à la fois de son originalité et du fait que le texte de la *RM*, retravaillé par lui, n'était pas celui de P, mais un état plus primitif, très proche de celui que nous a conservé la règle-centon, malheureusement pour 16 passages seulement.

Enfin, si toutes ces inductions sont correctes, ce n'est pas trois recensions d'une même législation que nous pouvons comparer pour le chapitre du cellerier, ou du moins pour une partie de ce chapitre, mais bien quatre au moins, à savoir, en remontant l'ordre logique et chronologique: P, *RB*, E, *RIVP* (celle-ci connue elle-même en deux états).

Ce chapitre 16, à première vue négligeable dans l'enquête sur les rapports de *RB* et de *RM*, se trouve donc en fin de compte l'un de ceux où le problème peut être le plus complètement élucidé.

Mais achevons l'étude du chapitre sur le cellerier, en comparant brièvement encore le plus ancien état subsistant de *RM*, c'est-à-dire E, avec sa source, c'est-à-dire *RIVP*.

Il ne serait pas difficile de montrer combien, de façon plus générale, la *RM* est tributaire de la *RIVP*. C'est de celle-ci par exemple que semble bien provenir l'institution des hebdomadiers, dont il est justement question dans le contexte du chapi-

tre sur le cellerier. Mais nous n'avons pas le temps de pousser davantage ici une analyse qui s'annonce aussi longue que profitable.

La codicologie suffit d'ailleurs à prouver que la *RM* et la *RIVP* ont été mises en contact. Le manuscrit P, en effet, ne nous transmet pas seulement un texte complet de *RM*, mais il l'offre à la suite de la *RIVP*. Mieux: dans ce témoin, *RIVP* et *RM* sont explicitement fusionnées en un seul et même code de règle, ainsi qu'on l'a déjà souligné [29].

Chacun sait que dans les anciens monastères de l'Occident plusieurs règles voisinaient et étaient même pratiquées de concert. Tel était le cas notamment de Luxeuil, où auraient été simultanément en vigueur les règles des s. Benoît et de s. Colomban. C'est à un cas semblable que nous avons affaire ici. Seulement l'abbé qui devait veiller à l'application des deux législations, n'en a pas maintenu les textes entièrement séparés, il a entrepris de les harmoniser en introduisant dans *RM* des précisions inspirées, parfois littéralement, de *RIVP*.

Au demeurant, il n'est pas difficile de montrer que cet abbé était coutumier du fait. On a déjà remarqué par exemple qu'il avait inséré exactement de la même manière, aux ch. 3 et 10 de sa règle, et sans en avertir le lecteur, des extraits substantiels de la *Visio Pauli* et des *Acta Sebastiani*. Cassien aussi a été utilisé sans références. C'est donc simplement une autre application du même procédé que nous constatons dans la législation relative au cellerier, telle que la présente la règle-centon et telle que la suppose la Règle de S. Benoît.

Mais une nouvelle question se pose alors: la suite du texte, c'est-à-dire ce qui se lit aux versets 11 et ss., est-elle l'œuvre de l'abbé qui a demarqué la *RIVP*? Qu'on se reporte à nos premiers parallèles et qu'on les relise, d'emblée on remarquera qu'au v. 11 précisément le ton comme la langue changent brusquement.

D'ailleurs ce que nous venons de remarquer des procédés du législateur, laisse suffisamment à penser qu'il n'instituait rien de toutes pièces, mais qu'il travaillait sur des textes législatifs préexistants. La solution la plus plausible est donc de supposer qu'il avait devant lui une première édition de la *RM*, où

---

[29] Voir note précédente.

n'avait pas été mise à contribution la *RIVP* et où le directoire du cellerier commençait avec l'actuel verset 11. Cet officier du monastère y était présenté comme « n'étant pas autre chose que le dispensateur des biens de Dieu ». A cette législation d'inspiration très noble l'abbé qui n'utilisait pas uniquement ce code, a cru utile de joindre le texte d'inspiration toute différente, sévère et menaçant, de la *RIVP*, laquelle était aussi d'application dans son milieu. Il en est résulté ce texte hybride du second état de la *RM*, celui qu'ont connu et utilisé à la fois S. Benoît et le législateur de la règle-centon.

Déjà S. Benoît a montré qu'il n'appréciait que médiocrement la partie du texte issue de *RIVP*. De son côté l'auteur de la 3e et définitive édition de la *RM*, celle que nous possédons dans les manuscrits complets (groupe π), a remplacé ces premiers versets par d'autres, inspirés directement des v. 11 et ss. Sans doute avait-il reconnu du reste l'origine des versets qu'il rejetait, car, ne l'oublions pas, dans son codex la *RM* se trouvait précisément soudée à la *RIVP*. Le texte en question se lisant déjà une première fois au début du manuscrit, il devenait plus facile encore de ne pas le maintenir au ch. 16.

Mais revenons une dernière fois au texte de la 2e édition, celui que, pour notre chapitre, a conservé intégralement la règle-centon.

L'emprunt à *RIVP* y apparaît tout à fait servile, et la liaison avec les versets 11 et suivants est aussi vague que caractéristique de la manière d'un compilateur: *ergo*. En ce cas — comme bien souvent dans RM, on le notera — ce mot n'a aucune signification logique. Il n'introduit nullement une conclusion. C'est une simple particule de coordination, comme *nam, uero* ou *autem*, avec lesquelles *ergo* est parfaitement interchangeable.

Le changement de ton, de langue, comme d'esprit est tellement sensible en ce v. 11 que s'il n'y avait dans P et dans *RB* aucun écho, aucune réminiscence précise de la première partie du texte de E concernant le cellerier, il faudrait en conclure, comme on l'a fait spontanément d'abord, à deux extraits juxtaposés artificiellement dans la règle-centon. Nous venons de constater qu'à l'examen cette première hypothèse est à abandonner. En réalité c'est la *RM* elle-même qui se révèle ici à nous comme une autre... règle-centon.

Mais S. Benoît n'en a-t-il pas agi un peu de la même façon lui-aussi? Certains chapitres de sa règle n'ont pas été réalisés

de manière tellement différente. A côté de morceaux originaux, il en est d'autres littéralement repris à la *RM*. Et sans doute, atteignons-nous ainsi le fond du problème: en raison même de sa nature une législation est toujours, dans une mesure à déterminer, une œuvre de compilation Tâchons donc de poursuivre l'analyse de la *Regula monasteriorum*, en comparant toutes les formes sous lesquelles cette législation nous est parvenue. Essayons d'y démêler l'écheveau des composantes, aussi loin que le permettront cette comparaison des divers états subsistants et l'identification des mots, des expressions, des images, des conceptions, bref de tous les éléments qui peuvent différencier des auteurs et qui, par suite, peuvent nous aider à découvrir le clivage des textes amalgamés dans la plus vénérable règle monastique de l'Occident.

* * *

L'étude du ch. 31 de S. Benoît nous invite à conclure à l'existence de trois éditions successives de la Règle du Maître. Si la thèse de l'antériorité pure et simple du Maître par rapport à Benoît a soulevé des objections considérables, tout en manifestant son incontestable supériorité sur la thèse traditionnelle, c'est évidemment parce que ce fait a été méconnu: on a considéré à tort la 3e édition du Maître comme la source de Benoît, alors que le législateur du Cassin, comme celui de la Règle-centon, n'avait connu qu'une 2e édition de ce texte. D'autre part, la confrontation des textes subsistants conduit à reconnaître l'existence d'un autre état encore, que nous appelons par conséquent la 1ère édition.

Naturellement il convient à présent de multiplier les recherches semblables à celles-ci, pour affermir les contours de ces éditions successives et pour préciser la part comme les mérites qui reviennent à chacun des législateurs, notamment au mieux identifié d'entre eux, à S. Benoît.

François Masai

# GIROLAMO ZANCHI ET SON « FAMULUS »

Girolamo Zanchi (1516-1590), le plus grand sans doute des disciples de Calvin parmi les théologiens du XVI^e siècle, est malheureusement un des plus oubliés aujourd'hui [1]. L'excellent article de près de cent pages que Charles Schmidt, de Strasbourg, lui a consacré dans les *Theologische Studien und Kritiken* de 1859, n'a pas été tiré à part, et rien dès lors ne l'a remplacé, ni biographie, ni monographie sur l'un ou l'autre point de son enseignement. Ses œuvres théologiques, publiées par les soins de ses enfants à Hanau en 1609, puis à Genève, n'ont jamais été rééditées; quant à sa correspondance [2], malgré l'intérêt qu'elle présente pour la seconde moitié du XVI^e siècle, elle attend encore l'érudit qui prendrait pour tâche de la mettre en ordre chronologique et de l'annoter convenablement. Cependant la notice de Delio Cantimori, parue en 1937 dans l'*Enciclopedia Italiana*, aurait dû attirer l'attention sur ce penseur original qui, contrairement à la plupart de ses compatriotes passés aux idées nouvelles, se fit le défenseur courageux de l'orthodoxie calviniste.

Mon propos, dans ces quelques pages, est de souligner l'intérêt d'une lettre de Zanchi, datée de Chiavenna, en 1565, qui est placée tout à la fin des deux livres de correspondance. Cette pièce adressée au chevalier Lelio Zanchi, à Vérone, est une sorte

---

[1] Bayle, qui a consacré à Zanchi un bon article dans son *Dictionnaire historique et critique*, notait déjà cet oubli: « Il composa plusieurs ouvrages, qui sont sans doute aussi bons que ceux de théologiens plus modernes, et néantmoins il n'y a personne qui les lise; on les donne presque pour rien dans les ventes des bibliothèques, les épiciers ont plus de soin de se prévaloir du vil prix que les proposans et que les ministres. La destinée des ouvrages des autres théologiens, qui ont tant brillé au XVI^e siècle, est assez semblable à celle-là... » (t. IV, p. 532 sgg.).

[2] Les deux livres de la correspondance, qui remplissent le tome VIII des *Opera omnia* in-folio, ont été publiés à part, format petit in-8, suivis des Orationes academicae, p. 450-670, et d'un index rerum memorabilium, p. 671-680. C'est à cette édition que sont faites nos références aux *Epistolae*

d'autobiographie [3], qui a retenu, comme de juste, l'attention de Charles Schmidt; mais ce qui n'est pas moins intéressant, c'est de savoir qui en fut le porteur: son nom, indiqué en toutes lettres, est celui d'un des meilleurs philologues allemands du XVI[e] siècle, Frédéric Sylburger [4].

Celui qui avait mis en relations le juriste de Vérone et le pasteur de Chiavenna, est un marchand, beau-frère de ce dernier, Laurentius a Lumaga [5], qui voyageait souvent pour ses affaires, des Grisons à Venise, à Zurich ou à Strasbourg. Une première lettre de Chiavenna, destinée à créer ce lien d'amitié s'étant perdue, notre Zanchi récrit à nouveau et confie son message à celui qui le quittait pour aller étudier à Padoue, après lui avoir servi de « famulus » durant quatre ans.

Ce sont tout d'abord quelques précisions sur la famille Zanchi de Bergame:

> Paulus Zanchius honorificae memoriae, jureconsultus excellentissimus, pater Chrysostomi, canonici Lateranensis, ac Hieronymi jurisperiti, quos tibi notos esse non dubito, et Franciscus Zanchius, felicis recordationis, parens meus, patrueles fuerunt, hoc est ex Marsilio et Christophoro, germanis fratribus nati.

Son père à lui, Francesco Zanchi, avait obtenu le grade de licencié en droit, mais pas encore celui de docteur, lorsque des raisons de famille interrompirent ses études. De retour à Bergame, il se maria avec une sœur de Marco Antonio Muzio, dit Marlottus, nommée Barbara, et vint se fixe à Alzano, dans le Val Seria, à quelques milles de la cité. C'est là qu'il mourut de la peste en 1528, bientôt suivi dans la tombe par sa femme. Ce fut, semble-t-il, l'une des raisons qui déterminèrent son fils Girolamo, âgé de quinze ans, à entrer dans la congrégation des chanoines du Latran, où l'attirait son oncle maternel, Eugenio Muzio, et ses cousins Basilio, Grisostomo et Dionisio [6], tout par-

---

[3] Laelio Zanchio Equiti et Doctori, Veronam. *Epistolae*, t. II, pp. 444-449.

[4] Sylburger, et non Sylburg, comme on le nomme communément, ainsi que l'a relevé Charles Schmidt.

[5] Ce Lumaga figure à diverses reprises dans les lettres échangées entre Bullinger, de Zurich, et les pasteurs des Grisons, voir Traugott Schiess, *Bullingers Korrespondenz mit den Graubündnern*, dans les *Quellen zur Schweizer Geschichte*, t. XXIII-XXV, Basel, 1904-1906. Il est encore mentionné dans une lettre de Stucki à Zanchi, du 1[er] septembre 1588, *Epistolae*, t. II, p. 426.

[6] On sait que Basilio, le poète néo-latin, fut la victime de la fameuse bulle de Paul IV contre les moines « gyrovagues » (3 août 1558), cf. le bref

ticulièrement, semble-t-il, Basilio, le poëte couronné, que le pape Léon X avait fait entrer dans l'Académie romaine.

Dans cette congrégation des chanoines du Latran, où il devait passer plus de vingt ans, notre Zanchi allait rencontrer un jeune noble de Brescia, Celso, des comtes de Martinengo, avec lequel il se lia d'une amitié profonde et dont il partagera plus tard la destinée de proscrit pour la foi. Voici en quels termes il en parle dans une lettre-préface adressée au Landgrave Philippe de Hesse [7], en 1565:

Ambo enim fueramus canonici Lateranenses, quos Regulares vocant, ambo ejusdem aetatis et fere ejusdem ingenii et voluntatis, ambo in eisdem studiis simul versati, Aristotelis, linguarum et scholasticae theologiae. Ambo denique simul, cum Martyrem Lucae epistolam ad Romanos publice interpretantem et Psalmos privatim suis canonicis explicantem audiremus, coepimus animum adjicere ad studium sacrarum Literarum, deinde etiam ad longe meliorem ipsis scholasticis, Patrum, atque in primis Augustini, ac demum nostri etiam temporis doctissimorum quorumcumque interpretum lectionem. Ac per annos aliquot Evangelium Christi quam potuimus purissime praedicavimus, quanquam ille ut pote majori Spiritu Dei praeditus quam ego, liberius semper et apertius ac proinde etiam prior me, cum Mediolani structas sibi insidias sensisset, propter Evangelium Italia valere jussa, concessit ad Rhaetos, ac non multo post Genevam, ubi et pastorem ecclesiae Italicae aliquot annos fidelissime egit, ac demum ubi venit hora, obdormivit in Domino.

Notre Zanchi ne tarda pas à le suivre sur les chemins de l'exil. Voici le récit qu'il fait à Lelio

... partim quod jus amicitiae id a me postulare videbatur, partim quod audirem pericula mihi propter illius discessum creari, partim quod praecipuum erat, quod revera non posset amplius conscientia mea ferre illud vitae genus illumque statum in quo cogebar tum multa admittere, quae certo sciebam ex Verbo Dei esse vitanda, tum non pauca negligere et vero etiam damnare, quae omnino noveram esse facienda et praedicanda.

---

article de L. Fasso dans l'*Enciclopedia Italiana*, t. XXXV, p. 881. Gian Grisostomo, entré avec ses deux frères dans la congrégation des chanoines du Latran, en 1524, fut envoyé à Padoue, puis à Ravenne. Tiraboschi cite de lui le *De Orobiorum sive Cenomachorum origine libri tres*, Venetiis, 1541, dédié à Pietro Bembo (*Storia della Letteratura italiana*, Roma, 1784, t. VII/2, p. 249). Sur Girolamo et son père Francesco, une brève note, t. VII/1, p. 328. Je n'ai pu consulter l'ouvrage de Gallizioli, *Memorie storiche e letterarie della vita e delle opere di Girolamo Zanchi*. Bergamo, 1765.

[7] La lettre au Landgrave de Hesse, datée du 15 octobre 1565, se trouve en tête du recueil intitulé *Miscellanea theologica*, 1566, où Zanchi a publié, en réponse aux attaques de ses adversaires, les pièces du long débat strasbourgeois. Le passage sur Celso Martinengo, est à p. 7 sg.

Mais sa destinée n'était pas de se fixer dans la cité de Calvin, comme l'avait fait son ami Martinengo. Au moment de partir pour l'Angleterre, où l'attendait son maître Vermigli, les scholarques de Strasbourg l'attachaient à leur Ecole, au lendemain de la mort de Caspar Hedio (1553). Et tôt après, Vermigli obligé de quitter Oxford, à l'avènement de Marie Tudor, le rejoignait sur les bords de l'Ill.

C'est la recommandation de Cœlio Secundo Curione [8], professeur à Bâle, qui avait déterminé les Strasbourgeois à adresser leur appel à Girolamo Zanchi. Celui-ci devait épouser bientôt après la fille ainée de l'humaniste piémontais, Violanthis, qui venait d'arriver en Suisse [9]. Mais le bonheur domestique ne dura guères; malade des suites de couches, la jeune femme tendrement aimée languit, puis mourut en octobre 1556. Entre le gendre et le beau-père, dont les idées audacieuses, exposées dans le *De regno Christi amplitudine (1554)*, feront bientôt scandale à Genève et à Lausanne, les relations ne semblent pas s'être maintenues. En 1557, Zanchi se remariait avec la sœur de ce Lorenzo a Lumaga, dont il a été question plus haut, qui lui donna de nombreux enfants [10].

Après le départ de Vermigli pour Zurich [11], dans l'été 1556, Zanchi resta seul ou presque à combattre le luthéranisme envahissant de Marbach et de ses collègues. Il a tenu bon tant qu'il a pu, et ce n'est qu'après avoir poussé la conciliation à

---

[8] L'intervention de Curione, *ibidem*, p. 8.

[9] Sur la famille de Curione, voir la bonne thèse de Markus Kutter, *Coelio Secundo Curione. Sein Leben und sein Werk (1503-1569)*, Basel, 1955, p. 256 sgg. La lettre de Conrad Gessner à Zanchi, du 11 juin 1556, accompagnait un « consilium » pour la malade (*Epistolae*, t. II, p. 271). Une lettre de François Hotman à Calvin, de Strasbourg, le 25 octobre 1556, fait allusion à des difficultés entre le gendre et le beau-père: « D. Zanchi uxor, confecta morbi diuturnitate, Sleidanum paucis diebus interjectis subsequuta est. Nunc videtur fore aliquid cum socero negotioli, qui sane veteratorie cum imperito juris egerat... » (*Calvini opera*, t. XVI, col. 316).

[10] Dans sa lettre au comte Ulysse Martinengo, du 1er avril 1585, en tête du *De religione christiana fides*, Zanchi recommande à son compatriote les enfants nés de son second mariage: « T. Cornelium, Ludovicum, Hieronymum, Robertum, Laelium, Constantiam, Annam, Lydiam, Violanthem, cum amantissima liberorum omnium matre... ».

[11] Sur le départ de Vermigli pour Zurich, dans l'été 1556, voir les lettres échangées entre Zanchi et Bèze, dont la date avait longtemps fait difficulté, en raison d'un mot ou plutôt d'une lettre, car il faut corriger D. Martypis « obitu » en « abitu » (cf. *Correspondance de Théodore de Bèze*, Genève, 1962, t. II, p. 46 sgg.).

l'extrême, jusqu'à signer la *Confession d'Augsbourg*, moyennant une réserve quelque peu ambiguë, qu'il s'est décidé à quitter les lieux. Tandis que Pierre Viret et ses collègues tentaient de l'attacher à Lyon, comme pasteur de la colonie italienne dans cette capitale des affaires et des livres [12], Zanchi accepta un appel des Réformés de Valtelline, ses frères de langue, et vint se fixer à Chiavenna, où il passera cinq ans.

Il n'y devait pas trouver la paix. Succédant à Agostino Mainardi, qui avait bataillé contre les hétérodoxes, Zanchi se verra impliqué dans de nouvelles controverses doctrinales. Et la peste ravagera son troupeau dès le printemps 1564, l'obligeant finalement à se retirer dans la solitude des montagnes, au dessus de Piurs [13].

A la suite de démêlés particulièrement pénibles avec son collègue Fiorillo, destitué par sa propre communauté, il quitte définitivement les Grisons, pour se rendre en Allemagne, où l'Electeur palatin le nomme professeur dans son université de Heidelberg (1578). Mais à la mort de Frédéric III, nouvelle déconvenue, un retour offensif du luthéranisme l'obligera à offrir ses services à l'Ecole de Neustadt dans la principauté de Wied. C'est là qu'il devait achever sa course. Mais en 1565, il lui était impossible de prévoir ces péripéties. Voici en quels termes il caractérise sa situation présente:

> Veni itaque Clavennam sub finem anni 1563, atque hic vivo, doceo et ministrum Christi ago, paratus semper cum aliis omnibus propter Christum, tum praesertim amicis, consanguineis et affinibus, quibuscunque in rebus potuero, gratificari.

Chose à noter, il s'excuse d'écrire en latin plutôt qu'en italien, non certes par mépris de la langue vulgaire, mais pour l'avoir en quelque sorte desapprise après tant d'années passées en pays germanique:

> Quod vero Latine ad te maluerim scribere quam Italice, id ideo factum est quod hac lingua melius exprimere mea animi sensa possum

---

[12] Voir mon article sur « Bèze et les Italiens de Lyon », dans les *Mélanges Augustin Renaudet*, t. XIV de la *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, Genève, 1952, p. 235 sgg.

[13] Cf. lettres de Zanchi à Bullinger, Schiess, *ouvr. cité*, t. II, pp. 503, 512, 520, 529, ainsi que la lettre à Jean Sturm, du 18 août 1564, « ex montibus Pluriensibus ». *Epistolae*, t. II, p. 284 sg.

quam Italica, quippe qui annos ferme duodecim nulla fere alia praeter Latinam lingua usus sum, inter Germanos ac literatos homines versatus.

Mais Zanchi n'est pas seul à retenir notre attention, il y a son « famulus », ce jeune Allemand de la Wetterau [14], qui s'en va poursuivre ses études à Padoue:

Qui autem has reddit, famulus fuit annos jam quatuor meus, homo Germanicus, nomine Fridericus Sylburgius, juvenis apprime doctus Graece et Latine.

Il ne manque pas de le recommander chaudement à son correspondant:

Patavium enim proficiscitur studiorum gratia, sed sine certa conditione; proinde si quem habeas Patavii, cui illum commendes, feceris rem mihi gratissimam.

Ce « famulus » n'était plus un débutant, étant né en 1536, dans une famille de paysans. Après de bonnes études de langues à Marbourg et à Jéna, il devait commencer son tour d'Europe en passant à Genève. Je ne sais s'il est resté plus de quelques mois à Padoue [15], car il a dû bientôt s'attacher à Henri Estienne et collaborer à la grande entreprise du *Thesaurus linguae graecae*.

Rentré dans sa patrie, il tiendra école durant quelques années à Neuhaus, puis à Lich, avant de se fixer à Francfort comme correcteur d'imprimerie chez les Wechel, rentrés de Paris après la Saint-Barthélemy (1572), puis à Heidelberg chez les Commelin d'Arras. Durant quinze ans et jusqu'à sa mort, survenue prématurément en 1596, il se fera connaître au loin par ses éditions d'auteurs grecs ou latins, munies de notes critiques et d'« indices » appréciés, l'*Aristote* en cinq volumes, le *Voyage de Pausanias*, l'*Hérodote*, le *Denys d'Halicarnasse*, aussi

---

[14] Sur Sylburger, voir l'article de Koldewey dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 37, 1894, pp. 282-285, en français celui de Schoell, dans la vieille *Biographie universelle* de Michaud, t. 40, p. 508 sg. Les *Epistolae* de Zanchi font mention ici et là de ce secrétaire, qui était devenu pour lui un ami et un frère, et qui n'hésita pas à le suivre de Strasbourg à Chiavenna (cf. la lettre au landgrave de Hesse, citée plus haut, p. 81).

[15] Si l'on identifie avec notre Sylburger le « Fridericus » que Zanchi recommande à Bullinger dans sa lettre du 25 octobre 1565, le séjour à Padoue n'aurait duré que quelques mois: « Commendo tibi Fridericum; is referet reliqua coram », Schiess, *ouvr. cité*, t. II, p. 647.

bien que les *Scriptores historiae Romanae* (1588) et les *Scriptores de re rustica* (1595).

Les Pères grecs ont occupé ses dernières années; son *Clément d'Alexandrie* est paru en 1592, la *Guérison des maladies grecques*, cette apologie de Théodoret en 1592, les *Œuvres de Justin Martyr*, suivies de la *Paraphrase des Psaumes* par Apollinaire de Laodicée (1596). Sa production va du monumental *Etymologicum magnum*, qui vient d'être réimprimé, au charmant petit volume des *Saracenica sive Maometica* dédié aux frères Pithou, Pierre et François, « clarissimis Galliae luminibus ».

De même qu'Henri Estienne avait traduit en grec le *Catéchisme* de Calvin, Sylburger traduira le *Catéchisme de Heidelberg* [16], cette admirable réussite de deux disciples allemands de Calvin, Olevianus, de Trèves, et Ursinus, de Breslau. Cela en dit long sur l'aisance qui est la sienne à manier la langue de Platon, mais aussi sur ses convictions intimes. Au milieu des débats acharnés entre Luthériens et Calvinistes, Sylburger ne cache pas son drapeau, il reste fidèle à cette confession pour laquelle son ancien maître avait enduré tant d'épreuves.

Girolamo Zanchi, le plus original des disciples de Calvin, et Frédéric Sylburger, le meilleur des philologues allemands du XVI[e] siècle [17], il y a là plus qu'une rencontre fortuite. Ne pourrait-on pas y voir le symbole de cette alliance étroite de la doctrine réformée avec la critique des textes, qui a fait la gloire des Académies protestantes de Suisse, d'Allemagne et surtout des Pays-Bas?

Le Mont sur Lausanne, février 1967.

HENRI MEYLAN

---

[16] Sur les traductions grecques et latines du *Catéchisme de Heidelberg* (1563), voir la liste bibliographique dressée par le professeur Nauta, d'Amsterdam, dans le *Handbuch zum Heidelberger Katechismus*, herausgegeben von Lothar Coenen, Neukirchen, 1963.

[17] La lettre d'Isaac Casaubon à Jérôme Commelin, datée de Genève, le 20 mars 1596, s'ouvre par un cri de douleur: « O factum male, quod Sylburgius noster abierit ad patres! O gravem Reipublicae literariae jacturam! Sed et tu, vir amicissime, amicum et συνεργὸν amisisti optimum. Ille quidem beatus jam, et μακαριώτατος non lugendus, at nos, cur illud desideremus, caussas magnas habemus... » (*Epistolae*, Roterodami, 1709, p. 586).

1° volume (1967, 38, I), finito di stampare il 25 giugno 1967
da Visigalli-Pasetti, Roma.