

La ricerca attuale sui rapporti tra il primo Cristianesimo e la cultura classica alla luce di un recente contributo

Current investigation about the primitive Christianity and the classical culture according to a new approach

ILARIA RAMELLI

Università Cattolica del S. Cuore, Milano

RESUMEN

El presente artículo, que se configura principalmente como una amplia recensión, examina las relaciones entre la primera cultura cristiana y la cultura clásica a la luz de un reciente y rico volumen misceláneo que aporta numerosas e importantes contribuciones al problema y que también proporciona un estado de la cuestión de la investigación en este terreno. El estudio se realiza no sólo desde el contexto del trasfondo cultural griego y romano de las primeras obras cristianas, sino también del eventual conocimiento del primero pensamiento y de los primeros escritos cristianos por parte de los autores paganos

PALABRAS CLAVE:

Cultura Cristiana, Cultura Clásica, Escritos Cristianos, Cristianismo Primitivo, Paganismo, Filosofía Cristiana

ABSTRACT

The present review article considers the relationship between the early Christian culture and the classical one in the light of a recent and rich miscellaneous volume that brings many important contributions to this question, and also provides a status quaestionis of the research in this field. It is desirable that scholars investigate not only the Graeco-Roman cultural and philosophical context of the early Christian writings, but also the possible knowledge of the early Christian thought and writings by the pagan authors.

KEYWORDS:

Christian culture, Classical culture, Christian writers, Early Christianity, paganism, Christian philosophy

Da molti decenni sono oggetto di ricerca i rapporti tra la più antica cultura cristiana, quale espressa nel Nuovo Testamento e nella prima letteratura cristiana, e il mondo classico, che costituisce il loro sfondo e il loro contesto culturale. In questo ambito di studi, è da poco uscito un importante e aggiornato volume, molto ricco e documentato, che indaga i rapporti tra gli scritti neotestamentari e protocristiani e la

cultura classica¹. Dopo una lista degli autori e delle abbreviazioni, la prefazione di T.H. Olbricht (pp. 1-12) imposta il tema del rapporto Cristianesimo-cultura classica, presenta il dedicatario A.J. Malherbe, che a questa tematica ha dedicato numerosi studi di rilievo, e riassume i contributi del volume. L'introduzione degli altri due curatori, J.T. Fitzgerald e M.L. White (*Quod est comparandum*, pp. 13-39), percorre dettagliatamente, fornendo un prezioso quadro d'insieme e precisazioni metodologiche fondamentali, la storia degli studi dei paralleli linguistici, stilistici e contestuali tra il Nuovo Testamento e la cultura classica e giudaica, dall'età rinascimentale ai giorni nostri, attraverso progetti quali il *Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*², il *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, il *Reallexikon für Antike und Christentum*, incominciato nel 1941 e ancora in corso, e lo *Jahrbuch für Antike und Christentum*, nato nel 1958, o ancora lo *Hellenistic Commentary to the New Testament* e il *Neuer Wettstein*³, nonché il gruppo Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity della Society of Biblical Literature⁴. L'attenzione è concentrata soprattutto sull'interpretazione dei suddetti parallelismi, nel senso di un influsso nell'una o nell'altra direzione, sull'importanza dell'idea di «contesto culturale» del Nuovo Testamento e sulle ricerche consacrate al giudaismo ellenistico; opportunamente a p. 31 è posta la questione della legittimità dell'uso di fonti rabbiniche successive per l'indagine del farisismo e, in genere, del Giudaismo anteriore al 70, che vedo oggi discussa anche da Giorgio Jossa⁵. Segue una bibliografia di Malherbe, quindi il ricco volume si articola in cinque parti, ciascuna indagante un aspetto primario dei rapporti tra l'ambito neotestamentario e quello classico.

La prima parte, *Graphos*, relativa al lessico e alla composizione letteraria del Nuovo Testamento, si apre con D. Zeller, *The θεία φύσις of Hippocrates and of Otther «Divine Men»* (pp. 49-70), che analizza nel mondo greco e giudaico la categoria del θεῖος ἀνὴρ, entro cui molti studiosi del secolo scorso hanno fatto rientrare

¹ FITZGERALD, J. T. - OLBRICHT, T. H. - WHITE, L. M. (edd.): «Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe», *Supplements to Novum Testamentum*, 110, Leiden-Boston, Brill, 2003, 740 pp. ISBN 90 04 13022 5.

² Per una cui storia si veda VAN DER HORST, P.W.: «Corpus Hellenisticum Novi Testamenti», in *Anchor Bible Dictionary*, I, pp. 1157-1161; nel 1970 nacque anche la serie, pubblicata a Leiden dall'editrice Brill, *Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti*, con lavori su Apollonio di Tiana, Dione Crisostomo, Plutarco, Elio Aristide o *Corpus Hermeticum*, XIII. Precisamente nella sezione «Corpus Hellenisticum Novi Testamenti» dell' *Annual Meeting of the SBL Philadelphia, Nov. 19-22 2005*, ho presentato il mio «Christian Soteriology and Christian Platonism», in pubblicazione su *Vigiliae Christianae*.

³ Rispettivamente: BORING, M.E. - BERGER, K. - COLPE, C. (edd.): *Hellenistic Commentary to the New Testament*, Nashville, Abingdon, 1995, e STRECKER, G. - SCHNELLE, U. (Hrsg.): *Neuer Wettstein: Texte zum Neuen Testament aus Griechentum und Hellenismus*, I-III, Berlin, De Gruyter, 1996-2001.

⁴ Ideato dallo stesso Malherbe nel 1988, è stato presieduto da John T. Fitzgerald dal 1990 al 1996 e da L. Michael White dal 1997 a oggi. Ha prodotto due volumi sull'amicizia nel mondo greco-romano e cristiano antico, citati qui *infra* nella n. 15, un'edizione e traduzione di Filodemo e, da ultimo, la miscellanea curata da FITZGERALD, J.T. - HOLLAND, G. - OBBINK, T.: *Philodemus and the New Testament World*, Leiden, Brill, 2004. Nel gruppo «Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity» nell' *Annual Meeting of the SBL, San Antonio, Tx., Nov. 20-23 2004*, ho presentato il mio «Origen and the Stoic Allegorical Tradition: Continuity and Innovation», uscito su *Invigilata Lucernis* 28 (2006).

⁵ *Giudei o Cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità*, Brescia, Paideia, 2004, con mia recensione su *Invigilata Lucernis* 27 (2005), pp. 364-366; Id., *Gesù Messia?*, Roma 2006, con mia recensione in pubblicazione su *Ilu* 12 (2007).

Gesù: se tra i Greci, come risulta da un *excursus* da Pindaro a Platone a Democrito all'ellenismo, troviamo la nozione di eccellenza superiore all'umana concessa dagli dèi alla nascita e comportante abilità straordinarie, nella tradizione biblica queste risultano dall'attività dello Spirito divino in una persona. La *θεία φύεις* passa da una facoltà divinamente concessa a una natura simile a quella divina, una caratteristica ontologica, ad esempio in Giuseppe, o in Filostrato, dove Apollonio ha anche discendenza divina, come il *θεῖος* Ippocrate in una lettera pseudoepigrafica della prima età imperiale. Di recente, un intero congresso della EASR è stato dedicato al tema dell' «uomo divino»: *Homo religiosus: mediadores con lo divino en el mundo mediterráneo antiguo*, Palma de Majorca 13-15. X. 2005, in pubblicazione a c. di M.-L. SÁNCHEZ LEÓN; vi contribuisco con l'articolo «Alle origini della figura dell' intercessore in età paleocristiana».

H.W. Attridge, *Making Scents of Paul: The Background and Sense of 2Cor 2:14-17* (pp. 71-88), analizza il celebre passo paolino, interrogandosi sul senso di *θριαμβεύω* e del lessico olfattivo ivi impiegato. Dopo aver considerato le varie esegesi proposte dagli studiosi, con *θριαμβεύω* spesso riferito al trionfo militare e agli incensi ivi impiegati, conclude che la più probabile consiste nel riferire il verbo alle processioni teofaniche in cui erano ampiamente usati profumi in segno della presenza divina; il «profumo di Cristo» con cui Paolo stesso si identifica si spiega da sé, poiché egli è l'Unto, e l'ambivalenza finale dell'odore di vita o di morte è chiarita con l'uso di uno stesso profumo, come la mirra, in contesti sia festivi sia funerari⁶: tale è la fragranza di Cristo rispettivamente se compresa dai credenti o male interpretata dai non credenti.

G. Mussies, «*In Those Days*»: *Some Remarks on the Use of «Days» in Matthew 2:1, 3:1, and Luke 2:1* (pp. 89-102), esamina le occorrenze dell'espressione «nei giorni di...» nella Bibbia ebraica, nella versione dei LXX e nei testi ellenistici e giudaici. Il sintagma con *ἡμέρα* è un ebraismo, mentre in greco si usa «al tempo/ai tempi di», con *χρόνος*. Dopo un'analisi di tutti i modi in cui nel NT si indica «il tempo di», con *ἡμέρα* / -αι, *καίρως*, *χρόνος* / -οι, *ἐπί*, o il genitivo assoluto, e dopo lo studio della questione cronologica della nascita di Gesù⁷, si conclude che in Mt 3, 1 l'espressione «in quei giorni» (relativa al tempo in cui comparve il Battista a predicare) si riferisce all'arco temporale che parte dalla nascita di Gesù.

⁶ Cfr. le mie analoghe considerazioni sul nardo, usato in contesto conviviale in prefigurazione di un impiego funebre sia nel *Satyricon* petroniano sia nel Vangelo di Marco, in «The Ancient Novels and the New Testament: Possible Contacts», in *Proceedings of the Annual Meeting of the Society of Biblical Literature*, Atlanta, November 22-25 2003, comparso in *Ancient Narrative* 5 (2005).

⁷ Su cui aggiungerei ad es. gli studi di FIRPO, G.: *Il problema cronologico della nascita di Gesù*, Brescia, Paideia, 1983; SCHMIDT-KALER, T.: «Der Stern von Betlehem im Lichte der historischen Astronomie», in *Il contributo delle scienze storiche all'interpretazione del Nuovo Testamento*, Atti del Convegno, Roma, 2-6 ottobre 2002, a c. del Pontificio Comitato di Scienze Storiche, edd. E. Dal Covolo-R. Fusco, Città del Vaticano 2005, pp. 254-313.; BARATTA, G.B.: «The Nativity, the third millenium, the historical and astronomical testimonies», *ibidem*, pp. 243-253. Per l'uso di *χρόνος* e altre espressioni di tempo nel Nuovo Testamento cfr. il mio «Il concetto di "mondo" nella Bibbia dall' Antico al Nuovo Testamento», in *Kosmos*, Alessandria 2002, pp. 109-123; per le espressioni di tempo ed eternità nella Bibbia ebraica, nei LXX e nel Nuovo Testamento cfr. I. RAMELLI-D. KONSTAN, *Terms for Eternity*, Piscataway, NJ 2007.

D.E. Aune, *Distinct Lexical Meanings of ἀπαρχή in Hellenism, Judaism, and Early Christianity* (pp. 103-130), mostra che nella LXX, a differenza di quanto sostenuto in varî studî lessicali precedenti, ἀπαρχή indica pressoché sempre offerte di prodotti vegetali, non creature animali o umane (solo due volte designa i primogeniti); così anche in Giuseppe, mentre Filone riferisce il termine anche a persone e ad animali. La ricerca è corroborata da una ricognizione sistematica di *aparché* nei lessici disponibili, dallo Stephanus al Liddell-Scott ai più recenti Lust e Spicq⁸. Il termine nel mondo greco designa le offerte, non solo di primizie, e anche le persone; nel NT e nei Padri Apostolici non è usato in genere metaforicamente, come varî teologi hanno sostenuto, bensì letteralmente: in 1Cor 15, 20-23 e in *IClem.* 24, 1 ἀπαρχή designa Cristo come «primo» (non «primizia») della serie dei risorti; riferito ai Cristiani in *IClem.* 42, 4 designa i migliori, da creare vescovi e diaconi; in Ap 14, 4 è l'offerta consacrata a Dio e all'Agnello.

H.J. Klauck, *Compilation of Letters in Cicero's Correspondence* (pp. 131-57), osserva che il miglior paragone per l'epistolario paolino, tra i non molti *corpora* di lettere nell'antichità, è dato da quello ciceroniano, dove, dopo avere analizzato i varî gruppi di lettere, in cui più di 50 sono state spezzate dagli editori, studia le questioni relative ad accorpamenti successivi di lettere, poscritti, missive composte in più giorni, falsi, allegati, etc.: in alcuni casi abbiamo veramente assemblaggi di lettere, operati anche molto presto nella tradizione manoscritta; in altri le incongruenze sono spiegabili senza ricorrere all'ipotesi dell'accorpamento. La conclusione è che, invece, per 1Tess, Fil e Rm non ci sono motivi necessitanti per ritenerle lettere non unitarie, non essendo oltretutto ben nota la costituzione del *corpus Paulinum*: abbiamo comunque indizî di almeno due lettere di Paolo non pervenuteci, citate in 1Cor 5, 9 e in 2Cor 2, 4. Dell'epistolario paolino si occupa anche D.F. Watson, *A Reexamination of the Epistolary Analysis Underpinning the Arguments for the Composite Nature of Philippians* (pp. 157-78), che, dopo avere vagliato attentamente gli argomenti relativi alle convenzioni epistolari adottati da varî studiosi in favore della natura composita di Fil, mostra che la lettera si legge meglio in prospettiva unitaria, con transizioni di parti al suo interno, piuttosto che come maldestro accorpamento di più lettere diverse, e che rientra nel genere delle lettere di amicizia. Ho analizzato il tema dell'amicizia e della *conversatio* in Fil in «Nostra autem conversatio in caelis est (Phil. 3, 20)», *Sileno* 31 (2005).

La parte II, *Ethos*, riguarda termini e temi morali nel Nuovo Testamento considerati in rapporto all'etica greca. R.F. Hock, *The Parable of the Foolish Rich Man (Luke 12:16-20) and Graeco-Roman Conventions of Thought and Behavior* (pp. 181-96), analizza la parabola lucana per cui già A.J. Malherbe⁹ indicava punti di contatto con Dio Chrys. *Or.* 17, e riscontra ulteriori paralleli con l'etica cinica e con

⁸ LUST, J. - EYNICKEL, E. - HAUSPIE, K.: *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, I-II, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1992-96; SPICQ, C.: *Theological Lexicon of the New Testament*, English translation, I-III, Peabody, Hendrickson, 1994.

⁹ «The Christianization of a Topos», *Novum Testamentum*, 38 (1996), pp. 123-35.

concezioni riflesse anche nei romanzi di Senofonte e Longo: la struttura stessa rivela sorprendenti analogie con gli scolastici Προγυμνάσματα in cui uno dei personaggi tipici dell'etopea era il ricco, che, come ciascuno di questi «tipi», poteva esporre in un monologo le proprie convinzioni. Un contributo sostanzioso all' etopea antica è ΗΘΠΟΠΙΑ, a c. di E. Amato e J. Schamp, Salerno 2005. Del ricco è criticata non solo la mancata condivisione dei suoi beni con il prossimo, ma anche la mancata cura della sua anima e valutazione dei veri beni e comprensione dell'autonomia della virtù e della felicità rispetto ai beni esteriori —tema tipicamente stoico, noterei, oltre che cinico—, tutte mancanze che vanno di pari passo con la sua scelta di vita edonistica.

T. Engberg-Pedersen, *Radical Altruism in Philippians 2:4* (pp. 197-214), dopo aver richiamato l'importanza della filosofia popolare ellenistica per la lettura di Paolo, studia Fil 2, 4 – μη τὰ ἐυτῶν ἕχαστος σκοποῦντεσ, ἀλλά καί ἐτέρων ἕκαστοι, che egli interpreta «non guardando ciascuno ai propri interessi, ma anzi [καί può significare anche questo] a quelli altrui» –, alla luce di altri paolini quali 1Cor 10, 24 e 13, 5, illuminandoli con la concezione stoica dell'οἰκειώσις consociativa come apertura al prossimo: a Cic. *Fin.* II 64 e *SVF* III 630-31, citati dall'autore, aggiungerei a questo proposito almeno Ierocle stoico, *ap. Stob. Anth.* III, 731, 16 H.; 84, 23 [III, p. 134, 1 Mein.], la cui teoria dell'οἰκειώσις consociativa, che nell'etica stoica si connette direttamente ai καθήκοντα, è esemplare¹⁰. Egli conclude che l'«altruismo radicale» di Paolo non è improntato a un «abietto sacrificio di sé», ma ad un passaggio dall'«io» al «noi» in cui l'«io» non è eliminato bensì diviene «uno tra gli altri». Per ampia documentazione sugli studi relativi al rapporto di s. Paolo con la filosofia contemporanea cfr. il mio «Philosophen und Prediger. Pagane und christliche weise Männer: der Apostel Paulus», in *Dio von Prusa. Der Philosoph und sein Bild*, Hrsg. E. Amato- S. Fornaro, Göttingen 2007, Kap. IV.

L.T. Johnson, *Transformation of the Mind and Moral Discernment in Paul* (pp. 215-36), si interroga sul ruolo assegnato da Paolo alla ψυχή umana tra il σῶμα e lo Spirito Santo, osservando che in Rm è chiara la distinzione tra una sezione religiosa in cui ampia parte è riservata allo Spirito Santo e una parentetica morale, da 12, 1, in cui esso scompare e che presenta vicinanza con la trattazione della φρόνησις nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele —il quale pure non fa riferimenti alla

¹⁰ Cfr. ad es. ENGBERG-PEDERSEN, T.: «Discovering the Good: Oikeiosis and Kathekonta in Stoic Ethics», in SCHOFIELD, M. - STRIKER, G. (edd.): *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge-Paris, 1986, pp. 145-183; Idem, *The Stoic Theory of Oikeiōsis. Moral Development and Social Interaction in Early Stoic Philosophy*, Aarhus 1990, part. pp. 240-241; ISNARDI PARENTE, M.: «Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36, 3, Berlin-New York 1989, pp. 2201-2226; WHITLOCK BLUNDELL, M.: «Parental Nature and Stoic Oikeiōsis», *Ancient Philosophy*, 10 (1990), pp. 221-242; RADICE, R.: «Oikeiosis. Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi», introduzione di G. Reale, *Temi metafisici e problemi del pensiero antico, studi e testi*, 77, Milano, Vita e Pensiero, 2000, in part. pp. 189-195; MORFORD, M.: *The Roman Philosophers*, London-New York 2002, pp. 10-11; io stessa ho in preparazione uno studio con traduzione di Ierocle stoico (Atlanta: SBL) in cui presto particolare attenzione al tema dell'οἰκειώσις; cfr. anche il mio articolo «Ierocle neostoico in Stobeo: i Kathekonta e l'evoluzione dell'etica stoica», in pubblicazione a Parigi in una miscellanea curata da G. Reydams-Schils.

trascendenza quando parla di morale—, anche se non è detto che Paolo attinga direttamente ad Aristotele. Tuttavia, al νοῦς aristotelico Paolo aggiunge anche l'istanza di avere il νοῦς di Cristo e il ruolo dello Spirito «dall'esterno», nell'ambito della Grazia, sulla vita morale del fedele.

J.W. Thompson, *Creation, Shame and Nature in 1Cor 11:2-16* (pp. 237-58), inserisce il passo paolino, spesso considerato difficoltoso o perfino non autentico, nel contesto non solo della filosofia popolare, che spesso si occupava della condotta appropriata di uomini e donne, ma soprattutto del Giudaismo ellenistico, con riscontri specialmente filoniani: dalla concezione dell'ordinamento della creazione sono fatte discendere conseguenze su ciò che è vergognoso o appropriato per uomini o donne, in particolare riguardo alla lunghezza dei capelli e alla copertura del capo. Termine-chiave è κεφαλή, che non per nulla implica anche un rinvio a un ordine gerarchico nell'asserzione che Cristo sia capo dell'uomo e l'uomo capo della donna, anche se per Filone —come poi per Origene, osserverei¹¹— il primo essere umano, ἀσώματος e ἀφθαρτος φύσει, anteriore alla caduta, era οὐτ' ἄρρεν οὐτε θῆλυ. L'autore mostra che, sebbene esprima una concezione lontana dalla nostra sensibilità, specialmente per l'idea della superiorità maschile e per alcune convenzioni sociali, il passo, da considerare contestualmente alla tradizione della comunità alla quale è destinato, non è così inspiegabile come talora si è ritenuto. Trovo oggi ottime interpretazioni di questo passo, escludenti ogni idea di subordinazione femminile, in J. Murphy-O'Connor, C. Militello, M. L. Rigato, *Paolo e le donne*, Assisi, Cittadella Editrice, 2006.

C. Breytenbach, *Civic Concord and Cosmic Harmony: Sources of Metaphoric Mapping in 1Clement 20.3* (pp. 259-73), mostra come la I lettera di Clemente, nella sua insistenza sulla concordia, dipenda sia da un retroterra culturale ellenistico stoico, come aveva già mostrato Werner Jaeger¹², sia dalla tradizione mono-teistica giudaico-cristiana. Particolare attenzione è dedicata alla nozione di ὁμόνοια e di εἰρήνη in testi dello Ps. Ecfanto, Crisippo, altri Stoici, e soprattutto di Dione Crisostomo, Plutarco, Luciano, Dione Cassio, Epitteto ed Elio Aristide, che con la lettera clementina condividono la forma retorica deliberativa, il γένος συμβουλευτικόν, e associano spesso il concetto di concordia a quello dell'armonia cosmica, che trova le sue basi nella concezione stoica del cosmo animato, anche se la lettera clementina presenta anche differenze dovute al Cristianesimo, come il Dio personale e creatore da cui discendono la pace e la concordia. Mi sembra importante, in quest'ottica, ricordare che un testo probabilmente cristiano contemporaneo o di poco successivo alla *I Clementis*, la lettera di Ammonio ad Apollonio e ai suoi, insiste molto proprio sui temi della ὁμόνοια e della φιλαλληλία nella comunità, in un simile contesto parenetico; io stessa ho potuto mostrare più di un parallelismo tra questa lettera egizia e quella clementina¹³.

¹¹ Documentazione in SIMONETTI, M.: *Origene esegeta e la sua tradizione*, Brescia, Morcelliana, 2004, pp. 29-31 e 111-122.

¹² *Early Christianity and Greek Paideia*, Cambridge, Belknap, 1962, pp. 12-26.

¹³ RAMELLI, I.: «Una delle più antiche lettere cristiane extra-canoniche?», *Aegyptus*, 80 (2000), pp. 169-188. Oggi sulla *I Clementis* cfr. *Studi su Clement Romano*, a c. di Ph. Luisier, Roma 2003, con mia

La parte III, *Logos*, riflette sul rapporto tra la retorica ellenistica e le forme di discorso impiegate nel Nuovo Testamento. E. Krentz, *Logos or Sophia: The Pauline Use of the Ancient Dispute between Rhetoric and Philosophy* (pp. 277-90), dopo avere accennato alla ricerca sui rapporti tra Paolo e la retorica, studia il tema del rifiuto della retorica in 1Cor 2, alla luce del dibattito antico tra retorica e filosofia, che iniziò già con la Sofistica e di cui Paolo sembra recuperare il linguaggio, per presentarsi come maestro di una sapienza che, nel suo caso, non è quella dei filosofi, bensì quella di Dio. Una maggiore adesione di Paolo alla retorica emerge dal contributo di B.W. Winter, *The Toppling of Favorinus and Paul by the Corinthians* (pp. 291-306), che pone in luce notevoli parallelismi tra le risposte di Paolo e di Favorino alle critiche dei Corinzî, rispettivamente in 2Cor e in Ps. Dio, Or. 37 (= Favor. Κορινθιακός); in particolare, come Paolo afferma espressamente di non voler presentare una *ἀπολογία* e non segue la strutturazione retorica del discorso né della lettera, così Favorino non segue le regole retoriche nella sua apologia, come fanno dichiaratamente anche Dio, Or. 47 e Arist. Or. 43. In entrambi i casi, è denunciato dall'autore, tanto Paolo quanto Favorino, il tradimento dell'amicizia da parte dei Corinzî. Un ampio *status quaestionis* degli studi sulla retorica in s. Paolo si trova nel mio già citato *Philosophen und Prediger*.

L'ampio studio di L.M. White, *Rhetoric and Reality in Galatians: Framing the Social Demands of Friendship* (pp. 307-50), puntualizza la funzione e il carattere retorico di Gal 4, 12-20: discostandosi da un'interpretazione del passo come mero sfogo emozionale, ben differenziato dal contesto teologico e retorico della lettera, l'Autore, dopo avere passato in rassegna le varie interpretazioni degli esegeti, comprese quelle di chi non accetta alcun parametro retorico nell'ermeneutica paolina, segue in parte la lettura di H.D. Betz¹⁴, che vi riscontra invece il *τύπος* dell'amicizia, letto tuttavia in funzione meramente retorica, senza una vera connessione con il discorso «apologetico» paolino. White, invece, dimostra in modo convincente, fondandosi su paralleli epidittici, riguardo alla topica dell'amicizia¹⁵, con Dione Crisostomo (Or. 38), Favorino (Κορινθιακός [= Ps.Dio Or. 37], discorso in cui accusa i Corinzî di essere falsi amici per averlo prima adulato, dedicandogli addirittura una statua¹⁶, e poi respinto), che la retorica dell'amicizia e della relativa *παρησιία*, tale da permettere di redarguire gli amici —un aspetto codificato nei manuali epistolari e sotteso anche a Gal 2, 11-15—, è qui fondamentale e strettamente funzionale alla struttura e agli scopi dell'intera lettera, concepita come discorso di rim-

recensione in *RSCI* 57 (2003), pp. 497-500; B. D. EHRMAN, *The Apostolic Fathers*, I, Cambridge 2003, pp. 18-33; E. DASSMANN, *Die historischen zeugnise für leben und sterben des Petrus in Rom*, in *Roma, La Campania e l'Oriente cristiano antico*, a c. di L. Cirillo-G. Rinaldi, Napoli 2004, pp. 51-73, in part 57-59.

¹⁴ *Galatians*, Philadelphia, Fortress, 1979, part. 220-221.

¹⁵ Su cui le trattazioni principali più recenti, opportunamente richiamate, sono: KONSTAN, D.: *Friendship in the Classical World*, Cambridge, University Press, 1997; FITZGERALD, J.T. (ed.): «Friendship, Flattery, and Frankness of Speech: Studies on Friendship in the New Testament World», *Supplements to Novum Testamentum*, 82, Leiden, Brill, 1996; Idem (ed.): «Graeco-Roman Perspectives on Friendship», *Society of Biblical Literature. Resources for Biblical Studies*, 34, Atlanta, Scholars Press, 1997.

¹⁶ Sull'uso di dedicare statue nel mondo romano rinvio oggi a STEWART, P.: *Statues in Roman Society: Representation and Response*, Oxford, University Press, 2003.

provero, e costituisce una delle accuse principali addotte da Paolo contro i Galati. Due appendici presentano il testo greco e la traduzione inglese delle sezioni principali dei testi di Paolo e di Favorino presi in esame, rispettivamente Gal e Ps.Dio, Or. 37, in rapporto al tema dell'amicizia e del rimprovero.

S.K. Stowers, *Apostrophe, προσωποποιία and Paul's Rhetorical Education* (pp. 351-70), difende la propria interpretazione di Rm 2, 1 - 4, 2 e 7, 7 e 8, 2 contro la critica di R.D. Anderson¹⁷, mostrando come per i lettori antichi di Paolo non era difficile identificare la prosopopea – dagli antichi non disgiunta dall'apostrofe e dal dialogo stesso, così come non ne è disgiunta in Rm 2, 1 - 4, 2 –, anche in eventuale assenza di introduzioni formali – ma Rm 7, 7 - 8, 2 ha un'introduzione: la delimitazione dell'ἄκρατος –, e ponendo in luce come la modalità antica di lettura dei testi, ben diversa dalla nostra, influenzasse anche la loro comprensione. Inoltre, contro la presunta incompetenza retorica di Paolo sostenuta da Anderson, l'Autore rivendica una sua conoscenza, almeno limitata, ma comunque tale da includere prosopopea, apostrofe e dialogo.

T.H. Olbricht, *Analogy and Allegory in Classical Rhetoric* (pp. 371-90), dopo un iniziale *status quaestionis* sulla critica retorica della Bibbia e le formule parenetiche dei moralisti ellenistici presenti nel Nuovo Testamento¹⁸, analizza la trattazione dei traslati e di tutti i procedimenti analogici, in specie l'allegoria e la metafora, nelle opere teoriche greco-romane di retorica, come la *Rhetorica* di Aristotele, lo Ps. Demetrio, la *Rhetorica ad Herennium*, il *De inventione* e il *De oratore* di Cicerone, il Περὶ ὕψους dello Ps. Longino e l'*Institutio oratoria* di Quintiliano, mostrando che i retori concepivano queste figure essenzialmente come artifici stilistici (ricorderei invece che, in ambito filosofico, stoico e poi neoplatonico, l'allegoria, lungi dall'essere un mero espediente estetico, è una modalità interpretativa direttamente pertinente alla filosofia)¹⁹. Diversamente, nei discorsi religiosi di tipo giudaico e cristiano, la lettura analogica rifletteva un'ontologia, una visione della realtà: mi sembra emblematico, in questo senso, il caso non solo di Filone, ma anche di Origene, entrambi platonici, che vedono la realtà strutturata su due livelli, sensibile e intelligibile, a cui corrispondono la comprensione letterale e quella simbolica²⁰. Non per nulla,

¹⁷ Rispettivamente STOWERS, S.K.: «The Diatribe and Paul's Letter to the Romans», *The Society of Biblical Literature Dissertation Studies*, 57, Atlanta, Scholars Press, 1981; ANDERSON, R.D.: *Ancient Rhetorical Theory and Paul*, Kampen, Pharos, 1996.

¹⁸ Soprattutto WATSON, D.F. - HAUSER, A.J.: *Rhetorical Criticism of the Bible: A Comprehensive Bibliography with Notes on History and Method*, Leiden, Brill, 1994; MALHERBE, A.J., *Moral Exhortation. A Graeco-Roman Sourcebook*, Philadelphia, Westminster Press, 1986; Idem, «Hellenistic Moralists and the New Testament», in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 26, 2, Berlin-New York 1992, pp. 267-333.

¹⁹ Cfr. i miei capp. I-VII e IX in RAMELLI, I. - LUCCHETTA, G.: *Allegoria, I, L'età classica*, intr. di R. Radice, Milano 2004; la mia recensione di *Allégories des poètes, allégories des philosophes*, dir. G. DAHAN-R. GOULET, Paris 2005, in *Anzeiger für die Altertumswissenschaft* 69 (2006), coll. 243-162.

²⁰ Sulla corrispondenza tra la visione ontologica di Origene e la sua allegoresi cfr. il mio «Origen and the Stoic Allegorical Tradition» cit., e il mio «Christian Soteriology and Christian Platonism», ove mostro questa corrispondenza anche in Gregorio Nisseno; cfr. ead., «Threats, Punishment, and Hope: Jeremiah interpreted by Origen to support the doctrine of apokatastasis», in *Annual Meeting of the SBL*, Washington, 18-21 Nov. 2006, in pubblicazione.

come nota l'autore stesso, l'allegoria fu avversata ad Antiochia, in cui la tradizione retorica era più marcata, e fiorì invece ad Alessandria, il cui *humus* culturale era maggiormente filosofico: si pensi agli allegoristi della Scrittura Filone, Clemente e Origene, tutti legati al Medioplatonismo²¹.

E. Ferguson, *The Art of Praise: Philo and Philodemus on Music* (pp. 391-426), prende in esame la trattazione della musica in Filodemo, che dedica ad essa un trattato apposito notoriamente recuperato grazie ad un papiro ercolanese, PHerc 1497. Nei frammenti del IV libro, che costituiscono la maggior parte di quanto ci è rimasto, troviamo soprattutto una polemica contro la concezione stoica della musica, fondata sull'aspetto etico e teoretico. Ad esempio, per Filodemo la musica non è un dono degli dèi, bensì un'invenzione umana, e non ha un valore etico, come invece sosteneva Diogene di Babilonia, erede della teorizzazione di Damone: secondo il nostro Epicureo, la musica non può condurre alla virtù o al vizio, poiché è ἄλογος e priva di contenuti cognitivi, e potenze irrazionali possono influenzare soltanto ciò che è irrazionale. Per questo, inoltre, Filodemo contesta la visione di Cleante della poesia e della musica come espressioni del divino superiori a quelle dianoetiche²². Filone invece, che pure condivide essenzialmente con Filodemo la concezione della musica come τέχνη e che dichiara di avere studiato la musica come propedeutica alla filosofia, e il cui interesse per la musica è attestato anche da frequenti metafore e similitudini musicali, discute della musica qui e là in molte sue opere, individuando la sua funzione principale nella lode a Dio. Particolare attenzione è posta alla concezione filonica della musica, influenzata da ascendenze platoniche, pitagoriche e anche stoiche, come armonia cosmica, dell'anima umana (che «quando è armonizzata è come una lira») e della città (che «è come un'anima, e la cui costituzione migliore è come un inno a Dio, e l'unità dell'intera popolazione è una sinfonia»), al suo valore psicagogico e ai suoi possibili effetti negativi, all'importanza riservata alla musica nella descrizione della comunità dei Terapeuti nel *De vita contemplativa*, 10-11²³, e alla scala assiologica ascendente di musica strumentale (piacevole al solo udito) => musica vocale (piacevole all'udito e alla mente) => canto silenzioso (quello del pensiero). In tal modo l'autore fornisce il quadro in cui leggere i riferimenti alla musica nel Nuovo Testamento e l'uso di essa nella Chiesa antica.

²¹ Sulle polemiche tra l'allegoria alessandrina e la antiochena ampia documentazione nel mio «Giovanni Crisostomo e l'esegesi scritturale: le scuole di Alessandria e di Antiochia e le polemiche con gli allegoristi pagani», in *Giovanni Crisostomo: Oriente e Occidente tra IV e V secolo. Atti del XXXIII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, Istituto Patristico Augustinianum, 6-8 maggio 2004*, Roma 2005, pp. 121-162. Per l'allegoria ad Alessandria come strumento di «revisione culturale» in Filone, Clemente e Valentino cfr. le tesi, riprese da Olbricht, di DAWSON, D.: *Allegorical Readers and Cultural Revision in Ancient Alexandria*, Berkeley, University of California Press, 1992.

²² SVF I 486, su cui cfr. il commento nel mio cap. II del cit. *Allegoresi*, I.

²³ L'autore assume fra l'altro una posizione equilibrata tra la difesa della storicità del resoconto filonico su questo gruppo (sostenuta da HAY, D.M.: «Things Philo Said and Did Not Say about the Therapeutae», in *The Society of Biblical Literature Seminar Papers*, Atlanta, Scholars Press 1992, pp. 673-683) e la sua negazione (secondo ENGBERG-PEDERSEN, T.: «Philo's *De vita contemplativa* as a Philosopher's Dream», *Journal for the Study of Judaism*, 30, 1999, pp. 40-65), ritenendo che un tale gruppo esistesse effettivamente, anche se Filone lo idealizzò nella sua descrizione.

La IV parte, *Ethnos*, in base all'analisi di testi biblici e non, riguarda principalmente l'auto-definizione di Giudei, Cristiani e altri gruppi a livello etnico. C.R. Holladay, *Paul and His Predecessor in the Diaspora* (pp. 429-60), considera il problema della definizione dell'identità giudaica nella Diaspora, quale emerge dalle opere frammentarie di autori giudaico-ellenistici²⁴ che sono considerati precursori di Filone e Giuseppe e la cui importanza —anche ai fini di illuminare lo sfondo culturale del Nuovo Testamento e del primo Cristianesimo, dato il loro interesse ad es. per la reinterpretazione delle figure bibliche, presente poi nella tipologia cristiana— è stata posta in luce anche in studî recenti: 1) Demetrio il cronografo (Alessandria, III-II sec. a.C.), che usa 'Israhli<tai per i Giudei ed œqnh per i non-Giudei; 2) Artapano, autore di un Per`louda...wn o 'loudaik£, il quale usa appunto 'louda<oi per lo più e `Ebra<oi una sola volta, dicendo che gli Ebrei assunsero questo nome a partire dal tempo di Abramo: poiché la LXX rende Gen 14, 3, «ad Abramo l'Ebreo» (*I-'abrâm ha-ibrî*), con Abram tù per£tV, l'Autore suppone che Artapano leggesse una traduzione Abram tù `Ebra...; come la LXX, inoltre, Artapano chiama gli Aramei SÚroi; non mostra ostilità verso l'Egitto e fa riferimento all'Ermete egizio²⁵. Trovo importante il tentativo di Artapano di dimostrare l'antiorità cronologica di Mosè rispetto a Orfeo, che si pone all'origine della rivendicazione non solo giudaica, ma anche cristiana dell'antiorità della cultura biblica su quella greca: si pensi a Giustino, Taziano, Clemente Alessandrino, Origene²⁶; 3) Ps. Ecateo²⁷, che, appartenente al gruppo culturale conservatore, non ammette l'esegesi allegorica della Scrittura che avrà invece in Filone e in Aristobulo i suoi principali rappresentanti, ma fornisce comunque una giustificazione della presenza degli Ebrei in Egitto; esalta i martiri ebrei che non si piegarono all'idolatria anche a costo della morte, conservando i costumi e riti patrii, e tende a dividere l'umanità in Giudei, da lui chiamati preferibilmente 'Ιουδαῖοι, Greci e barbari; 4) Ezechiele Tragico (Alessandria, tardo II sec. a.C.), che nella sua Εξαγωγή focalizza l'attenzione sui Giudei in Egitto, considerati come razza e chiamati perciò sempre `Εβραῖοι anche quando nei passi corrispondenti della LXX troviamo altre espressioni, e sull'Esodo; 5) Aristobulo, filosofo peripatetico commentatore della Legge mosaica, anch'egli convinto, come poi Filone, che i Greci attingessero la loro filosofia a quella (detta da lui appunto ἀίρεσις) degli Ebrei, da lui chiamati sempre `Εβραῖοι: non sorprende che egli cerchi pa-

²⁴ I testi delle loro opere sono raccolti, con traduzione inglese, in HOLLADAY, C.R.: *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*, I-IV, Atlanta, Scholars Press, 1983-1996: tra di essi, a quelli analizzati da Holladay nella miscellanea in esame, se ne aggiungono altri di probabile provenienza palestinese, quali Eupolemo, Ps. Eupolemo, Teodoto, Filone il poeta epico.

²⁵ Per i recenti studî che confermano il retroterra culturale egiziano del *Corpus Hermeticum* cfr. il mio *Saggio integrativo* sull'Ermetismo copto, in *Corpus Hermeticum*, a c. mia, Milano, Bompiani, 2005.

²⁶ *Status quaestionis* sul tema nei miei «Diogene Laerzio e Clemente Alessandrino nel contesto di un dibattito culturale comune», e «Diogene Laerzio e i Cristiani: conoscenza e polemica con Taziano e con Clemente Alessandrino», entrambi in *Espacio, Tiempo y Forma*, ser. II, 15 (2003); EAD., «Diogene Laerzio storico del pensiero antico», in *Diogene Laerzio. Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Milano 2005, saggio introduttivo, pp. XXXIII-CXXXVIII.

²⁷ Su cui disponiamo del recente BAR-KOCHVA, B.: «Pseudo-Hecataeus, *On the Jews*. Legitimizing the Jewish Diaspora», *Hellenistic Culture and Society*, 27, Berkeley, University of California Press, 1996, che data l'opera tra il 107 e il 93 a.C.

ralleli tra le due e che dichiari Platone e Pitagora ispirati dalla tradizione giudaica. Aristobulo non ha nostalgia di Gerusalemme, ma sembra trovarsi bene nell'ambiente culturale egiziano. Su questo importante autore ricordo R. RADICE, *La filosofia di Aristobulo*, Milano 1995². Infine gli stessi temi sono studiati in Paolo, che usa prevalentemente il termine Ἰουδαῖοι in opposizione a Ἕλληνες e ad ἔθνη; l'identità giudaica è definita tramite la circoncisione, che però in Paolo, intesa in senso spirituale, passa a caratterizzare i Cristiani. A questo proposito una nota finale è dedicata al fr. 4 di Teodoto, sulla storia di Dina.

L.E. Keck, *The Jewish Paul among the Gentiles: Two Portrayals* (pp. 461-81), pone a confronto il ritratto che Paolo presenta di se stesso in Rm 9-11, di cui è offerta un'approfondita analisi comprensiva dell'immagine dell'olivo in Rm 11, 17-24 e dell'idea della salvezza escatologica di Israele, quello che emerge dalle altre lettere e quello lucano degli *Atti*, per concludere che entrambe le versioni, nonostante alcune divergenze, confermano unanimemente la prassi paolina di predicare dapprima tra i Giudei e poi, data spesso la mancanza di successo, tra i pagani. È stato di recente proposto da Lucio Troiani che gli ἔθνη cui si rivolgeva Paolo non fossero pagani, ma Giudei ellenizzati, specialmente nella Diaspora: sia io nella mia recensione del volume di Troiani sia, poi, Giorgio Jossa in una recente monografia²⁸ abbiamo sostenuto che in questi ἔθνη, accanto a tali Giudei, non si possono non vedere anche i pagani, che erano indubbiamente ben presenti nelle comunità paoline: tale è anche, vedo, la posizione di Keck, part. a p. 471, sebbene non abbia presente l'obiezione di Troiani: «It is likely that Paul's churches were composed predominantly of Gentiles». Un'altra notazione interessante è, a p. 73, il passaggio del termine ἄγιοι dalla designazione dei Giudei fedeli a quella dei Cristiani, concepiti da Paolo come *verus Israel*: in effetti, possiamo ricordare l'uso di *sancti* in questo senso in ambito cristiano²⁹. Ancora, a p. 476 opportunamente l'Autore osserva l'atteggiamento neutrale o addirittura positivo di Roma verso la missione paolina, quale risulta dagli *Atti*, in particolare 18, 12-16, e 21, 31-36.

D.L. Balch, *The Cultural Origin of «Receiving All Nations» in Luke-Acts: Alexander the Great or Roman Social Policy?* (pp. 483-500), ricerca l'antecedente dell'istanza degli *Atti* di includere «tutte le nazioni» nel popolo di Dio. Questo antecedente non può essere ricercato, come talora è stato suggerito, nella presunta politica universalistica di Alessandro Magno, che tale in realtà non era. In effetti, le fonti che la presentano così, Arriano in parte e specialmente la *vulgata* di Diodoro, Plutarco e Curzio Rufo, sono a loro volta influenzate dalla politica romana, questa sì veramente universalistica: e tale sarebbe stata fin dalle origini, secondo Dionigi

²⁸ Rispettivamente TROIANI, L.: *Il perdono cristiano e altri studi sul Cristianesimo delle origini*, Brescia, Paideia, 1999; RAMELLI, I.: rec. di Troiani, cit., *Rivista di Storia della Chiesa in Italia* 64 (2000), pp. 530-534; JOSSA, G.: «Giudei o Cristiani? I seguaci di Gesù in cerca di una propria identità», *Studi Biblici*, 142, Brescia, Paideia, 2004.

²⁹ GAMBERALE, L.: «Seneca in catalogo sanctorum. Considerazioni su Hier. Vir. III. 12», *Invigliata Lucernis*, 11 (1989), pp. 203-217. Per i Cristiani come *Verus Israel* cfr. *Verus Israel. Nuove prospettive sul Giudeocristianesimo*, edd. G. Filoramo - C. Gianotto, Brescia 2001.

di Alicarnasso e Plutarco³⁰. Nel caso di Plutarco, determinante sarebbe il parallelo istituito tra Alessandro Magno e Cesare; Curzio Rufo sembra influenzato dall'atteggiamento di Claudio nella *Tabula Lugdunensis*. È alla prassi di Roma, e non a quella ellenistica, che si ispira l'istanza cristiana dell'apertura a tutte le nazioni, fondata sul lessico del δέχεσθαι, che trova nel presente articolo un'accurata analisi e un opportuno rilievo.

E.A. Judge, *Did the Churches Compete with Cult Groups?* (pp. 501-24), dopo una serie di considerazioni sul significato di ἐκκλησία e sul lessico religioso e culturale greco e latino, in base ad un'accurata disamina delle fonti di età paleocristiana che documentano l'attività e le caratteristiche dei gruppi cultuali quali ἔβρανοι, θίασοι ο κοινά, conclude in modo convincente che le differenze tra il Cristianesimo e gli altri gruppi religiosi sono molto pronunciate, nonostante la comunanza di alcuni motivi, come quelli cultuali e iconografici relativi a Iside, passati talora a Maria. In particolare, il Cristianesimo si distingueva per essere sostanziato da idee, tanto da configurarsi presto come una «filosofia» già implicita nell'istanza della λογικὴ λατρεία di s. Paolo³¹, per essere rivolto al futuro, per implicare una ricostruzione della vita comunitaria e per essere trans-nazionale. In ogni caso, il parallelo più adatto che si potesse trovare per i gruppi cristiani non era con le associazioni cultuali, bensì con le scuole (αἰρέσεις) filosofiche, greche o giudaiche. È respinta, in base alle considerazioni svolte, la tesi di G.B. De Rossi e di molti altri che le chiese giuridicamente fossero *collegia funeraticia*. Particolarmente interessanti appaiono anche i commenti di p. 515-517 sul nome Χριστιανός, notoriamente apparso ad Antiochia per la prima volta negli anni 40 secondo gli *Atti* e poi ben attestato nei papiri, ibrido greco con suffisso latino *-ianus*, segno di un'appartenenza giuridica e politica, più che religiosa. Plinio, Tacito e Svetonio useranno il corrispondente latino *Christianus*. Conclude l'articolo un'appendice contenente tre esemplari epigrafici che documentano antichi gruppi cultuali attici.

H.S. Nielsen, *Men, Women and Marital Chastity: Public Preaching and Popular Piety at Rome* (pp. 525-51), studia dapprima gli insegnamenti di Agostino e di Gerolamo sull'etica matrimoniale, tutta improntata alla *puđicitia*, richiesta anche ai

³⁰ Cfr. anche il mio «Cultura e religione etrusca nel mondo romano. La cultura etrusca alla fine dell'indipendenza», *Studi di Storia Greca e Romana*, 8, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2003, per le origini di Roma secondo Dionigi di Alicarnasso e, per la politica universalistica di Alessandro secondo Plutarco, il mio «Il problema dell'integrazione culturale in Plutarco», *Rivista Storica Italiana*, 113 (2001), pp. 179-194.

³¹ Giustino sembra il primo ad avere chiamato il Cristianesimo φιλοσοφία θεία; cfr. i miei «San Giustino Martire: il multiforme uso di *mysterion* e il lessico dell'esegesi tipologica delle Scritture», e «*Mysterion* negli *Stromáteis* di Clemente Alessandrino: aspetti di continuità con la tradizione allegorica greca», in *Il volto del Mistero*, a c. di Angela Maria Mazzanti, Castel Bolognese 2006, pp. 35-66 e 83-120. con documentazione, e «Aspetti degli sviluppi del rapporto fra Stoicismo e Cristianesimo in età imperiale», *Stylos*, 12 (2003), pp. 103-135. Cfr. anche, per la continuazione di questa idea in Origene e in Gregorio Nisseno, i miei «Christian Soteriology» cit.; «La coerenza della soteriologia»; «Origene ed il lessico dell' eternità», *Adamantius* 13 (2007); «Allegoria ed escatologia», in *Approches de la Troisième Sophistique*, éd. E. Amato, Bruxelles 2006, pp. 193-220; «La cultura scientifica in Gregorio di Nissa», in *La cultura naturalistica e scientifica nei Padri della Chiesa*, Atti del XXXIV Incontro di Studiosi dell' Antichità Cristiana, Roma, 4-6 maggio 2006, in pubbl.

mariti in ambito cristiano e già da alcuni filosofi pagani come Musonio e Seneca, rivolgendo particolare attenzione alla scala assiologica istituita all'epoca tra gli stati di vita: il più onorato era quello virginale, paragonato direttamente a quello di Maria, che concepì senza lo stigma del desiderio e quindi senza peccato, nell'ottica di questi autori; quindi veniva la vedovanza casta e, infine, lo stato coniugale. È rilevato il rifiuto del divorzio —ovvio, osservere infatti essendo fondato sul Vangelo—, ammesso soltanto in caso di adulterio e comunque senza il permesso di risposarsi nemmeno per il coniuge tradito: potremmo dunque parlare, più propriamente, di separazione. Sono anche ricordati, nelle parole di Ambrogio, i vantaggi della vita virginale per le donne dell'epoca, specialmente se abbienti, le quali potevano così evitare molte tribolazioni e una condizione di totale sottomissione. Cfr. V. BURRUS, *Chastity as Autonomy*, Lewiston, NY, 1987; K. L. GACA, *The Making of Fornication*, Berkeley 2003. Agostino sconsiglia tuttavia alle donne già sposate di abbandonare gli sposi per una vita di castità, onde evitare di esporre questi ultimi a impudicizia. Inoltre si ricorda come, anche all'interno di un matrimonio fedele, qualsiasi relazione coniugale non finalizzata alla procreazione fosse considerata intemperante. Quindi, Nielsen si domanda quanto questi precetti incidessero effettivamente sulle coppie cristiane e, per verificarlo, studia gli epitafi delle catacombe di Roma, che mostrano una serie di caratterizzazioni di pietà, affetto e devozione simili a quelli pagani, ma che più frequentemente degli altri presentano termini associati alla castità coniugale che riflettono valori esaltati nella predicazione cristiana del IV secolo.

La parte V, *Nomos*, dedicata a studi sulla legge, sul linguaggio e i valori normativi, si apre con J.C. Thom, *The Mind is Its Own Place: Defining the Topos* (pp. 555-74), che, notando come alcuni τόποι ellenistici siano presenti anche nel Nuovo Testamento e come il già citato gruppo Hellenistic Moral Philosophy and Early Christianity della Society of Biblical Literature si sia occupato di alcuni di essi, come quelli dell'amicizia, della παρρησία o delle passioni, analizza innanzitutto le varie definizioni di τόπος offerte dagli studiosi e discute in uno *status quaestionis* alcuni lavori quali quelli di Bradley, di Mullins e di Brunt³². Come è noto, si tratta di una categoria che incominciò a riscuotere attenzione dopo la trattazione di Ernst Robert Curtius. Thom, che esclude la definizione di τόπος come forma letteraria, riprendendo opportunamente la distinzione di Wuellner e di Kennedy tra τόποι con funzione strategica-retorica e altri con funzione contenutistica-morale³³, e analizzando le definizioni antiche di τόπος, da Aristotele a Quintiliano ai *Progymnasmata*, propone infine una propria classificazione di τόποι, convincente e funzionale, suddivisa in: 1) logici o retorici, come gli entimemi *a minore ad maius* e viceversa;

³² BRADLEY, D.: «The topos as a Form in the Pauline Paraenesis», *Journal of Biblical Literature*, 72 (1953), pp. 238-246; MULLINS, T.Y.: «Topos as a New Testament Form», *ibidem*, 99 (1980), pp. 541-547; BRUNT, J.C.: «More on the Topos as a New Testament Form», *ibidem*, 104 (1985), pp. 495-500.

³³ WUELLNER, W.H.: «Toposforschung und Torahinterpretation bei Paulus und Jesus», *New Testament Studies*, 24 (1978), pp. 463-483; KENNEDY, G.A.: *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984, part. pp. 20-22.

2) letterarî, come il *locus amoenus*, spesso passibili di allusione; 3) morali o filosofici, come quelli presenti ad es. nel *Περὶ παρρησίας* di Filodemo, nelle diatribe di Musonio, nei *Moralia* di Plutarco, nelle diatribe di Epitteto o nei frammenti etici di Ierocle stoico, spesso aventi forma di titoli, in interrogativa indiretta o con *περὶ* + genitivo, ad esempio il matrimonio, l'amicizia, l'educazione, le passioni, la provvidenza, la devozione etc. Ciascuno poteva svilupparsi in una serie di sotto-topiche, come la trattazione dell'amicizia nell'aristotelica *Etica Nicomachea*, VIII-IX; esempi conclusivi sono tratti dai *Versi aurei* pitagorici. La nozione unificante di fondo, secondo Thom, è quella suggerita dal significato primario stesso di *τόπος*, quella di un «ordered cognitive space».

J.L. Martyn, *Nomos plus Genitive Noun in Paul: the History of God's Law* (pp. 575-88), studia approfonditamente l'uso del sintagma νόμος + genitivo di un sostantivo negli scritti paolini, criticando la tesi di H. Räisänen³⁴ che Paolo usi in più occasioni νόμος in senso generico, come semplice norma, usanza o regola, mentre Martyn ritiene che l'apostolo lo usi sempre in riferimento più o meno diretto alla Legge mosaica. In particolare in Rm 8, 2 è oggetto di attenta interpretazione per l'espressione ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς che rende liberi dal νόμος τῆς ἁμαρτίας καὶ τοῦ θανάτου: la seconda è la Legge mosaica che era decaduta nel peccato, anziché portare alla salvezza – e qui Martyn ricorda giustamente che anche nel mondo classico c'era la consapevolezza che la legge poteva divenire strumento di ingiustizia e perfino fomentare il peccato: Sen. *Clem.* I 23, 1 –; la prima è il compimento, l'inveramento di questa Legge da parte di Gesù, che la restituisce al suo vero scopo salvifico, quale indicato già in più luoghi dell'Antico Testamento che connettono la Legge con la vita. Νόμος, dunque, allude sempre alla Legge mosaica, vista in prospettiva diacronica.

B. Fiore, *Household Rules at Ephesus: Good News, Bad News, No News* (pp. 589-608), pone dapprima il problema, variamente risolto dagli studiosi, dell'esatto punto di inizio dei precetti domestici in Ef 5 e analizza le varie versioni latine e moderne dei verbi di sottomissione che vi compaiono, discutendo anche la sintassi del passo, dipendente dalla punteggiatura che gli si assegna. Dalle diverse scelte sintattiche derivano altrettante interpretazioni differenti. Fiore conclude che l'esortazione alla mutua sottomissione in Ef 5, 21 vada mantenuta separata dal gruppo dei precetti coniugali. Quindi, confronta questi precetti con quelli che si trovano in altre lettere neotestamentarie, come quelle di Col 3, 18-19, in cui pure si pretende la sola sottomissione delle spose ai mariti, osservando che la normativa neotestamentaria si pone nel contesto di un dibattito in corso sul matrimonio e sul divorzio che trova espressione anche in testi di Filone, in altri relativi agli Esseni, in fonti rabbiniche e nelle prese di posizione di Gesù stesso nei Vangeli. In queste discussioni spesso ci si riferiva alla dottrina della creazione umana nella Genesi e alla Leg-

³⁴ *Paul and the Law*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1983; Idem, «Sprachliches zum Spiel des Paulus mit *nomos*», in KIILUNEN, J. (Hrsg.), *Glaube und Gerechtigkeit: in memoriam Rafael Gyllenberg*, Helsinki, Kirjapaino, 1983, pp. 131-154.

ge mosaica. Il μυστήριον μέγα di Ef 5, 32 è individuato, molto logicamente, nel fatto che la relazione tra gli sposi è vista come immagine di quella tra Cristo e la Chiesa e che il matrimonio cristiano non è fondato soltanto sull'attrazione naturale, bensì in Cristo. La sottomissione delle spose —spesso considerata più enfatizzata nelle lettere pastorali e nella 1Pt, influenzate dalle concezioni greco-romane³⁵— è mitigata dall'amore richiesto agli sposi per le loro mogli, e inoltre dall'osservazione che il verbo usato per loro, ὑποτάσσειν, non è lo stesso che indica la sottomissione imposta agli schiavi e ai bambini nella famiglia (ὑπακούειν). Interessanti sono anche i rilievi sulla signoria delle passioni richiesta agli sposi, erede di una lunga tradizione filosofica greca³⁶, e sulla dialettica tra la pretesa inferiorità femminile di vari passi delle lettere e l'affermazione di Gal 3, 28 per cui in Cristo non esistono più differenze di genere (e cfr. 1Cor 7; Mc 12, 25; Mt 22, 23-33).

M. de Jonge - L.M. White, *The Washing of Adam in the Acherusian Lake (Greek Life of Adam and Eve 37.3) in the Context of Early Christian Notions of Afterlife* (pp. 609-37), osservano che nella versione greca, la più antica, della *Vita di Adamo ed Eva*³⁷, Adamo alla sua morte, accompagnata da molte rassicurazioni sulla promessa della resurrezione, è lavato tre volte nel lago d'Acheronte, un elemento tipico della geografia classica dell'Ade. Gli autori indagano dunque la presenza di questo motivo nella letteratura pseudo-epigrafica: nell'*Apocalissi di Pietro* del II sec. d.C. troviamo il lago Acherusio nei campi Elisi e l'intercessione dei beati per altri, perché possano entrare in paradiso; negli *Oracoli Sibillini* ritroviamo sia l'ubicazione nei Campi Elisi sia l'intercessione. Nell'*Apocalissi di Paolo*, il cui originale greco, oggi perduto, datava alla metà del III sec., non c'è l'intercessione, ma il lago Acherusio rimane il luogo dei pii ed è bianco *super lac*, con assonanza *lac-lacus* e simbolismo battesimale giocato sul bianco; forse c'è anche un gioco etimologico tra il nome d'Acheronte e quello del pioppo bianco ἄχερωῶφ, e, probabilmente, un collegamento con la Via Lattea, che nel *Somnium Scipionis* è la sede dei beati. Nel *Libro della Resurrezione di Cristo*, il lago Acherusio è all'ingresso del Paradiso; alcuni testi copti situano pure questo lago in paradiso. Si conclude che nessun testo giudaico menziona il lago d'Acheronte, che invece si trova in documenti come le *Apocalissi* di Pietro e di Paolo, che, insieme con

³⁵ Viene ricordato un certo «irrigidimento», in questi documenti, nei confronti delle donne, per cui ad es. spariscono anche ben presto quelle che erano a capo di chiese domestiche, come Cloe, Prisca, Febe, Lidia; la buona condotta femminile viene confinata ai lavori casalinghi e alla generazione: 1Tim 3, 15; 5, 10. Cfr. TORJESEN, K.J.: *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of Their Subordination in the Rise of Christianity*, San Francisco, Haper, 1993, part. pp. 135-152, cui aggiungo oggi K. MADIGAN-C. OSIEK, *Ordained Women in the Early Church*, Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 2005, con mia recensione in «Laverna» 17 (2006); E. J. EPP, *Junia: The first woman Apostle*, Minneapolis, Fortress, 2005; Murphy O'Connor- Militello-Rigato, *Paolo e le donne*, cit.

³⁶ Su ἀπάθεια e μετριοπάθεια, qui accennate a p. 599, ricorderei almeno SORABJI, R.: *Emotion and peace of mind. From Stoic agitation to Christian temptation*, Oxford, University Press, 2000.

³⁷ Dell'opera esistono cinque versioni, greca latina slavonica armena e georgiana, sinotticamente edite da ANDERSON, G.A. - STONE, M.E.: *A Synopsis of the Books of Adam and Eve*, Atlanta, Scholars Press, 1994; 1999 2^a ed.

la *Vita di Adamo ed Eva*, rappresentano un'antica tradizione cristiana relativa al lago d'Acheronte. Gli Autori si domandano come mai l'Acheronte, fiume infernale, sia qui trasferito in paradiso: credo che abbia influito anche la vicinanza ai Campi Elisi, appartenenti dapprima alla geografia degli inferi, ma presto assimilati al paradiso in quanto sede dei beati. Occorre in effetti considerare, come fanno gli Autori, lo sviluppo della concezione classica dell'al di là, specialmente platonica, nella letteratura cristiana: in Omero e in vari autori successivi, tra cui Platone, l'Acheronte è un fiume infernale, che lo stesso Platone situa accanto ai Campi Elisi, menzionando anche Ἰχθυόματα che trasportino i morti lungo esso. Ben presto nel mondo cristiano, con Clemente, Eusebio, Teodoro, si commentò il passo di Platone, considerato un'attestazione del giudizio delle anime nell'al di là. Su queste basi gli Autori individuano, tra le opere analizzate, una «tradizione apocalittica» e una «tradizione ellenizzante», e concludono che l'immagine del lago Acherusio poté contribuire a una sintesi tra l'antica escatologia apocalittica quale espressa nella *Vita di Adamo ed Eva* e la tradizione platonica sull'al di là.

J.T. Fitzgerald, *Last Wills and Testaments in Graeco-Roman Perspective* (pp. 637-72), parte dalla constatazione della notevole presenza di testamenti giudaico-cristiani nel mondo greco-romano, compresi quelli del Nuovo Testamento, come i discorsi d'addio di Gesù in Lc 22, 21-38 e Gv 13, 1 - 17, 26, quello di commiato di Paolo a Mileto in At 20, 17-38 e quelli della 2Pt e 2Tm. Quindi presenta le teorie dei filosofi ellenistici sul testamento e una classificazione del linguaggio, della forma e degli scopi dei documenti testamentari nell'antichità greco-romana, fondandosi sulla disamina di E. Champlin³⁸, e fornendo così un'introduzione allo studio del linguaggio e delle forme dei testamenti nel mondo cristiano antico e giudaico. Ne emergono, ben illustrati, numerosi aspetti: il testamento come un obbligo morale, tanto da dare àdito al τόπος assolutamente negativo della *mors intestata*, ad esempio in Giovenale e in Marziale; il testamento fatto molto prima della morte oppure all'ultimo momento; il testamento come mezzo per esprimere gratitudine, oppure per consolarsi, o per esprimere giudizi morali sugli altri, o come un'occasione unica di ἀρρησία altrimenti difficilmente esercitabile.

Concludono l'opera, curata anche dal punto di vista redazionale³⁹, un indice delle fonti antiche (pp. 673-726) e uno degli autori moderni (pp. 727-40). Si tratta di un contributo prezioso in un campo di ricerca come quello dei rapporti tra l'antico cristianesimo e la cultura classica, che sta portando molti frutti, e che ritengo meritevole di essere indagato non solo nel senso del contesto e dello sfondo cultura-

³⁸ *Final Judgments. Duties and Emotions in Roman Wills, 200 B.C. - A.D. 250*, Berkeley, University of California Press, 1991. Cfr. anche la sintesi di DE JONGE, M.: «Testamentenliteratur», in *Theologische Realenzyklopädie*, 33, 1-2 (2001), pp. 110-113.

³⁹ A parte alcuni refusi, specialmente negli accenti greci, ad es. a p. 52 *qeτa* per *qe...a*, un *oesqntej* a p. 115 e due volte *kερwn* per *karpin* a p. 117, *pempī* per *p_mpw* a p. 167, *froe:te* per *frone:te* a p. 233, *melet* per *mel_th* a p. 281; *tecn* per *t_cnh* a p. 391; 'Exagègh per 'Exagwg' a p. 443; *Øpεcwn* per *Øpεrcwn* a p. 452; *toutoà* per *toÚtou* a p. 593 e 596; *ceterum censo* per *ceterum censeo* a p. 155 o *perod* per *period* a p. 101, oppure *was* per *what* a p. 126.

le e filosofico greco e romano delle prime opere cristiane, ma anche nel senso della conoscenza del primo pensiero cristiano e talora dei primi scritti cristiani da parte degli autori pagani, una conoscenza che, a mio avviso, incominciò a darsi molto presto, forse prima e in misura maggiore di quanto comunemente non si ritenga⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. alcuni elementi in questo senso raccolti nel mio «Indizi della conoscenza del Nuovo Testamento nei romanzi antichi e in altri autori pagani del I sec. d.C.», in *Atti del Convegno Il Contributo delle scienze storiche alla interpretazione del Nuovo Testamento (Roma, 2-6 ottobre 2002)*, a c.; «The Ancient Novels and Possible Contacts with the New Testament», cfr. anche il mio *I romanzi antichi e il Cristianesimo: contesto e contatti*, Madrid 2001; *Un quindicennio di ricerche sulla prima diffusione dell' Annuncio e la sua prima ricezione in ambito pagano*, in E. Innocenti-Ead., *Gesù a Roma*, Roma 2006, pp. 277-518; Ead., *Ampulla Nardi: Intertestualità tra vangelo e letteratura classica*, in corso di pubblicazione a Cosenza.