

ma sempre condotte all'insegna della serietà scientifica, sono arrivati a questa o a quella conclusione accettabile. Tipiche, di questo atteggiamento piuttosto di guidato che di guida, sono le pp. 8-11 e 91-93. Ma anche nel rifiutare le esegesi degli uni per aderire alle esegesi di altri, l'esposizione dei motivi consiglierebbe una maggiore cautela. A p. 97, a proposito del frammento, dal Valmaggi (42) inserito alla fine di un concilio degli dei, il ragionamento, per rifiutarlo, è poco probante, se tutto poggia nel tradurre *risit* con « si fece una risata », potendosi pensare ad un « sorriso », giustificato, del resto, dal sollievo del raggiunto accordo, in relazione al « sorriso » del cielo sereno (*riserunt . . . tempestates . . . serenae*), e anche, perentoriamente, in relazione all'evidente imitazione virgiliana, *Aen.*, 1,255, in un contesto che non è tanto differente da questo. In quanto a disposizione della materia, era del tutto inutile ripetere, a p. 52, quanto, più esaurientemente, era già stato detto da altri nella prefazione, pp. VII ss. Così anche, a pp. 64-65, tutto lo studio interpretativo sul fr. 33 era stato magistralmente condotto dal medesimo autore della prefazione, pp. XI ss., al punto che, quanto successivamente sembra frutto di altra indagine, risulta superfluo. In merito al metodo interpretativo, a volte si sarebbe desiderato uno sviluppo maggiore nel vaglio delle ipotesi. Ad esempio, liquidare in poche righe quanto era stato oggetto di altrui ricerche pluridirezionali nel primo (?) verso degli *Annales* (sia detto tra parentesi: non si capisce come questo non sia indicato, in grassetto come gli altri, con « frammento 1 », dal momento che, a p. 20, appare un « frammento 2 »), senza sospettare qualche altro senso, reperibile in chi si è valso della stessa, o analoga, espressione (cfr. *Hor. C.*, 1,4,13: . . . *pede . . . pulsat . . . tabernas*, e 1,37,1-2: . . . *pede . . . pulsanda tellus*), è alquanto nocivo alla compiutezza del quadro filologico. Similmente, sempre a titolo di compiutezza, sorprende che il Bandiera, altrove attento nel trovare addentellati che confermino la sua scelta interpretativa, tralasci, ad esempio, nel fr. 5: *o pietas animi*, il ricordo, tanto congeniale ad Ennio dell'ascendente omerico, appunto astratto per il concreto, tipo βῆ Διομήδεος (E,781): « prode Diomede », qui, pertanto, « animo pio ». Né, vista la diligenza posta abbastanza diffusamente su certi fenomeni linguistici, sarebbe stato inopportuno aggiungere, alla fine del commento sul fr. 9, gli esiti della discussione a proposito della esistenza, in assoluto, o inesistenza della voce *hilum*. Inoltre sarebbe stato meglio giustificare, al v. 42 del fr. 24, la locuzione *ferre aerumnas*, preferita a *gerere aerumnas*, mediante il confronto con un altro fr. (27), in cui ricorre la stessa espressione, riferita alla stessa persona, . . . *aerumnas tutelisti*, se si voleva, su base più scientifica, rifiutare la lezione dei codici (*gerendae*), conservata dal Vahlen. Pochi versi più in là, nello stesso fr., la nota su *caeruleus/caerulus* o non farla, o, per non incorrere nell'ambiguità, alle parole « per evitare il cretico » aggiungere « quando fossero richiesti casi obliqui ».

In genere le osservazioni lessicali, morfologiche, grammaticali sono ricche; ma, in qualche caso, al proposito di arricchire, con note storico-linguistiche, un fr., non ne segue sempre l'attuazione. È il caso del fr. 36: quando ivi si dice, con tono di generosa promessa: « c'è tutta una serie di osservazioni da fare su questo gruppo di parole », ci stava bene anche un richiamo, almeno in nota, per esempio, a F. Neue - C. Wagener, *Formenlehre d. Latein. Sprache*, pp. 255-256, sull'oscillante coniugazione e conseguente mutabilità della quantità sillabica tra *potitur* e *potitur*, una volta considerato che altrove l'autore di questo saggio crede opportuno — e forse lo è — corredare di note del genere anche nozioni scontate.

Come si vede da questi rilievi su difetti inerenti al *non omnia possumus omnes*, colti qua e là — e non tutti indicati —, qui s'intende parlare soltanto di perfezionamenti eventualmente auspicabili per un successivo studio in questa direzione; infatti questo saggio, nel suo complesso, è da considerare benvenuto tra gli altri, che oggi testimoniano, come il vetusto poeta di Rudie abbia meritatamente ride-stato nuovi interessi nei filologi.

OLINDO PASQUALETTI

G. JOSSA, *Giudei, pagani e cristiani*, Associazione di Studi tardoantichi, Napoli 1977. Un volume di pp. 228.

Questo volume comprende quattro brevi ma densi saggi sulla spiritualità del mondo antico, aventi come « tema fondamentale l'incontro, o lo scontro, fra le varie culture presenti nell'impero romano ».

Nel primo saggio, *Gli Zeloti e i Sicari* (pp. 11-80), l'autore analizza le fonti a noi pervenute sui movimenti giudaici di opposizione al dominio ellenistico-romano (in particolare il *Bellum Judaicum* di Flavio Giuseppe e la *Refutatio omnium haeresium* di Ippolito), distinguendo i diversi gruppi e tendenze che agirono all'interno del mondo ebraico dal 4 a.C. al 70 d.C., e le classi sociali e le scuole rabbiniche da cui tali gruppi provenivano. Secondo lo Jossa, è da ritenersi valida, almeno nelle sue linee di fondo, la tesi di G. Baumbach¹, che pone una netta differenziazione fra il gruppo degli Zeloti e quello dei Sicari, distinguendo così due movimenti, diversi per genesi e per scopi: gli Zeloti, provenienti dalla Giudea, si sarebbero ispirati, per lo Jossa, alla religiosità sacerdotale e sadducea, lottando per la santità della nazione e di Gerusalemme, per la purezza originaria del culto e del Tempio, rivendicando l'autonomia religiosa della nazione dai pagani e rifiutando rivolgenti sociali. I Sicari invece, provenienti dalla Galilea, avrebbero avuto un'origine « laica » (dai dottori della Legge, piuttosto

¹ G. BAUMBACH, *Zeloten und Sikarien*, « Theologische Literaturzeitung », XC (1965), coll. 731 ss.

che dai sacerdoti) e una religiosità di carattere fariseo-hillelita; la loro lotta, di evidente carattere messianico, avrebbe mirato a riportare su Israele un'unica signoria, quella di Jahvè, liberando dalla dominazione romana ed erodiana il popolo, e, in particolare, i contadini galilei, che costituivano la base sociale del movimento. Proprio le differenze di ispirazione religiosa, politica e sociale condussero, secondo l'autore, dopo un iniziale periodo di collaborazione (che può aver tratto in inganno le nostre fonti sulla vera identità dei due gruppi), i due movimenti alla rottura, culminata nell'uccisione di Menahem e dei principali capi sicari.

Il secondo saggio, *Epitteto e i Cristiani* (pp. 81-108), prende in esame i termini usati dal filosofo stoico nel giudizio da lui dato sui « Galilei » (*Diss.*, IV, 7), considerandoli sia nel contesto delle Dissertazioni, sia in quello, più ampio, della filosofia precedente a Epitteto. Per lo Jossa, infatti, l'« abitudine » (*ethos*) dalla quale Epitteto fa derivare la « forza d'animo » (*karteria*) e la « capacità di sopportare il dolore » (*hypomoné*) dei Cristiani, va analizzata nei suoi motivi ispiratori e in rapporto con il « logos ». In effetti, diversamente da quel che succede in Platone, in Aristotele e nella antica Stoà, per la nuova Stoà, specialmente per Musonio, maestro di Epitteto, l'*ethos* comincia ad assumere una « reale superiorità sul logos ». I Cristiani, che per « abitudine » non temono la morte, « devono essersi esercitati a lungo a morire »: in questo modo Epitteto sarebbe portato a riconoscere anche ai Cristiani una certa « dignità di gruppo filosofico ». Ma, secondo lo Jossa, per Epitteto, molto meno pragmatico di Musonio, la moralità di un *ethos* è data dal suo essere conforme a ragione (*katà logon*), e questa caratteristica fondamentale non sarebbe da lui riconosciuta ai Cristiani, i quali si comporterebbero, di fronte alla morte, in modo assai simile alla follia (*apònoia*), non seguendo né la *physis*, né il *logos*; la loro *karteria*, che pure Epitteto ammira, sarebbe dunque per lui priva di *phrónesis* e nascerebbe solo da qualche « circostanza particolare ». Lo Jossa non ritiene possibile precisare quale sia questa circostanza; avanza l'ipotesi che possa trattarsi della credenza cristiana in una vita futura.

La distanza fra la concezione della morte di Epitteto e quella dei Cristiani si rivela, per lo Jossa, nell'esperienza narrata da Ignazio di Antiochia nella *Lettera ai Romani*: alla concezione stoica della morte come scioglimento dell'anima dal corpo, fatto da accogliersi con « imperturbabilità » e « impassibilità » assolute, perché « si iscrive nella trama normale della vita », si contrappone la visione dei Cristiani, per la quale il martirio è considerato l'avvenimento straordinario dell'incontro con il Cristo morto e risorto, una grazia particolare, che costituisce il culmine della vita cristiana, e che perciò viene accolta dai fedeli gioiosamente e festosamente.

Quest'ultima osservazione mi sembra pienamen-

te accettabile; l'analisi del testo di Epict. IV,7 non permette invece, a mio avviso, di stabilire un rapporto fra l'*ethos*, la circostanza (*peristasis*) e l'*apònoia*, tale che questi tre termini possano essere considerati « tre momenti di un solo atteggiamento », e attribuiti tutti « ad un gruppo omogeneo di persone », in questo caso i Cristiani (p. 101). Agli argomenti già portati da altri² credo di poter aggiungere una nuova osservazione: l'*apònoia*, come atteggiamento psicologico capace di portare, nel disprezzo della morte, alla vittoria, era addirittura proverbiale tra i Greci, e si fondava su esempi dell'età arcaica (per l'*apònoia* focese, cfr. Plut. *Mor.*, 2, 4, 4, e Paus. X, 1, 3 ss.).

Nel terzo saggio, *Marco Aurelio e i Cristiani* (pp. 109-152), l'autore, analizzando i termini usati da Marco Aurelio nei confronti dei Cristiani, e specialmente l'avverbio « atragòdes », sviluppa ampiamente la concezione del martirio come « festa », in quanto primo episodio della vita futura, « superamento della realtà quotidiana », « luogo privilegiato di anticipazione escatologica ». Una simile concezione, in base alla quale i Cristiani, secondo lo Jossa, si consideravano realmente come e attori e personaggi del dramma sacro della storia della salvezza, materialmente rappresentato nell'anfiteatro per mezzo del combattimento fra uomini e belve, appare all'autore in radicale contrasto con la dignità e la gravità (*semnòtes*) perseguitate da Marco Aurelio. In questo atteggiamento consisterebbe la *tragodia*, che, insieme con la *parátaxis* (indicante, per lo Jossa, lo schieramento militare, la contrapposizione di due eserciti in lotta, e non semplicemente lo spirito d'opposizione, il « partito preso »), riferita a tutti i Cristiani, dà la misura della preoccupazione nutrita da Marco Aurelio nei confronti dei Cristiani: l'imperatore vedeva ormai nella « grande Chiesa », e non solo nei montanisti, uno stato nello stato, un gruppo potenzialmente eversivo, in lotta dichiarata con l'impero romano. In questo giudizio di Marco Aurelio va cercata, per l'autore, la radice delle persecuzioni anticristiane degli anni dopo il 170. Io credo che l'applicazione dell'« atragòdes » di Marco Aurelio, strettamente collegato col « mè tragòdei » di Epitteto (*Diss.*, IV, 7, 15), non possa in alcun modo riferirsi alla composta letizia del martirio cristiano, quale si riflette nella passione di Policarpo e in quella dei martiri di Lione. L'espressione si riferisce invece assai bene all'atteggiamento dei montanisti, le cui « provocazioni drammatiche » erano colte polemicamente dagli stessi cristiani contemporanei.

Lo scontro fra Romani e Cristiani viene analizzato anche nel quarto saggio, *Ippolito e la Chiesa romana* (pp. 153-206), a partire dai testi di Elio Aristide e specialmente dall'*Alethès Logos* di Cel-

² Cfr. M. SORDI, *Le polemiche intorno al Cristianesimo nel II secolo*, « Riv. di Storia della Chiesa in Italia », XVI (1962), pp. 6-9.

so. Con un *excursus* sulle diverse correnti di pensiero formatesi in questo periodo all'interno della Chiesa (tendenze apocalittiche, montanistiche, monarchiane, quartodecimane), lo Jossa mette in rilievo il diverso atteggiamento che si va delineando alla corte imperiale nei confronti dei Cristiani, dapprima sotto Commodo, poi sotto i Severi, e l'ascesa di « nuove classi sociali da cui provengono i Cristiani»: « dietro Vittore e Zefirino c'era quella componente sociale varia e dinamica costituita da liberti imperiali, mercanti orientali, uomini d'affari e donne senatorie », alle cui esigenze spirituali poteva rispondere abbastanza bene il monarchianismo, favorevole all'compromesso con l'impero romano, mentre « dietro Melitone e Policrate di Efeso c'erano i gruppi cristiani più tradizionalisti che avevano la loro base sociale tra gli schiavi e gli artigiani delle città dell'Asia, ... ancora fedeli alle origini giudeo-cristiane ». Nel contrasto fra questi due gruppi sociali va collocata la figura di Ippolito, che per lo Jossa è un orientale di cultura greca, forse discepolo di Melitone, vicino comunque ai vescovi asiatici Policarpo di Smirne, Apollinare di Gerapoli, Policrate di Efeso, dai quali però egli si stacca, nel considerare la « pax Romana » non come « bene per i Cristiani, ma come suprema contraffazione demoniaca della pace cristiana ». Il giudizio di Marco Aurelio espresso con la *parátaxis* sarebbe dunque, secondo l'autore, pienamente esatto; il tentativo di far accettare all'ambiente romano una spiritualità rigoristica, nata in Oriente e di esso caratteristica, spiegherebbe inoltre il dissenso tra Ippolito e Callisto. Più tardi, deluso nei suoi sforzi, Ippolito si sarebbe rivolto con le altre sue opere a personaggi della corte imperiale, piuttosto che dell'ambiente ecclesiale. La contrapposizione non solo dottrinale, ma anche sociale, fra il gruppo di Vittore e di Zefirino e quello di Melitone e di Policrate, affermata dallo Jossa, risulta a mio avviso forzata e non trova preciso riscontro nelle fonti. Per quel che riguarda il duplice atteggiamento di Ippolito verso lo stato romano, vale la pena di considerare che l'autore non ha potuto prendere in esame gli Atti del Congresso su Ippolito, del 23 ottobre 1976 (Inst. Patrist. Aug., Roma 1977), e che perciò non ha potuto valutare appieno le nuove ipotesi in esso emerse: la maggior parte degli studiosi è infatti propensa a ritenere possibile l'esistenza di due Ippoliti, uno presbitero a Roma e vicino alla corte imperiale, l'altro, vescovo orientale, di spiriti antiromani.

MARIA CONSUELO CRISTOFORI

P. GRECH - G. SEGALLA, *Metodologia per uno studio della teologia del Nuovo Testamento*, « Collana biblica », Marietti, Torino-Roma 1978. Un volume di pp. 192.

Questo libro, come è detto nell'Introduzione (p. 5), vuole « presentare quella metodologia, che si dovrebbe seguire, se vogliamo scrivere, recensire

o anche semplicemente leggere una teologia biblica del NT (= Nuovo Testamento). Potrebbe risultare utile per la compilazione di una tesi o di una esercitazione in teologia biblica del NT, che non sia criticabile dal punto di vista metodologico ». Più oltre, nella stessa Introduzione (p. 6), si precisa che « l'opera è spesso una bibliografia ragionata ». La si può, quindi, definire un'opera propedeutica, la quale, a dire il vero, insegna molto più di quanto sembri dire il titolo. Come prova, riassumiamo, anzitutto, il suo contenuto. Nel cap. I si traccia una breve storia degli studi di teologia del NT dal sec. XVIII ai nostri giorni, quindi (cap. II) si affronta un problema di fondo: questa teologia è unitaria, o vi sono teologie proprie dei singoli libri del NT? A questo punto vengono presentate e discusse le teorie dei vari autori che hanno trattato l'argomento e si conclude riaffermando l'unità teologica del NT, pur nelle sue diverse sfaccettature. Si studia poi (capp. III-V) l'ambiente in cui sorse il NT (giudaismo nei suoi vari aspetti, ellenismo pagano, gnos, giudeo-cristianesimo), la reinterpretazione dell'AT nel Nuovo e l'uso critico che si deve fare dei dizionari biblici. Nei quattro capitoli seguenti (VI-IX) si presentano, per sommi capi, le teologie del Gesù storico, dei sinottici, di Paolo e Giovanni, quindi (capp. X-XIII) la cristologia, l'ecclesiologia, l'etica e l'escatologia del NT. L'ultimo capitolo, il XIV, è dedicato all'ermeneutica.

Passiamo, ora, ad esaminare più a fondo il contenuto dell'opera. Diciamo subito che la cosa è difficile. Essa, infatti, è tanto ricca, da rendere ardua la scelta degli argomenti. Segneremo, dapprima, alcuni tra essi aventi carattere più generale, poi quelli che ci riguardano più direttamente. All'inizio (p. 8) ci piace segnalare un pensiero obiettivo, là dove si dice che i teologi delle varie confessioni hanno troppo spesso usato la Bibbia come « prova » delle loro dottrine e, quindi, posto attenzione solo a quelle parti che avevano un valore apologetico e dogmatico, mentre hanno trascurato altri aspetti di essa, non meno importanti, ma non controversi. Richiamiamo, poi, alcuni argomenti che, per la chiarezza esemplare con cui sono esposti, suscitano nel lettore un interesse particolare: l'antiorità dell'ortodossia rispetto all'eresia (pp. 16 s.); i tre modi di scrivere la teologia del NT (p. 17), che presuppongono la sua unità teologica; il *kerigma* primitivo e i suoi documenti (pp. 18 s.); i rapporti tra giudaismo ellenistico e rabinismo (p. 33); i problemi riguardanti lo gnosticismo, specialmente i suoi rapporti col NT (pp. 40-42); l'esempio pratico che illustra la reinterpretazione dell'AT nel Nuovo, *Deut.* 8, 15 (pp. 57-61); l'esposizione del pensiero degli autori più rappresentativi del nostro secolo, per esempio del Bultmann, menzionato e discusso in molte pagine del libro, o di E. Fuchs e G. Ebeling (pp. 179-186). Di particolare interesse è la parte dedicata ai rapporti fra il pensiero del Bultmann e la teologia cattolica (p. 187), e, in generale, il problema della nuova ermeneutica (pp. 186-190).